PHILOSOPHIE IM KONTEXT VON GESELLSCHAFT
UND WISSENSCHAFTEN 78

Tobias Endres / Pellegrino Favuzzi /
Timo Klattenhoff (Hrsg.)

Philosophie der Kultur- und Wissensformen

Ernst Cassirer neu lesen



PETER LANG
EDITION

Tobias Endres / Pellegrino Favuzzi / Timo Klattenhoff (Hrsg.)

Philosophie der Kultur- und Wissensformen

Das Potenzial der Philosophie Ernst Cassirers ist keinesfalls erschöpft, sondern vielmehr in systematischer, transdisziplinärer und gesellschaftlich relevanter Perspektive anschlussfähig, um Fragestellungen der Gegenwartsphilosophie und der Wissenschaften zu begegnen. Die Cassirer-Rezeption befindet sich in dieser Hinsicht an der Schwelle des Eintritts in eine neue Phase, die im Lichte eines ‚Neulesens' sowie einer zunehmend globalen Vernetzung betrachtet werden kann. Von der Wissensforschung und Wahrnehmungstheorie über neue Gebiete symbolischer Formung wie Film, Geld und Virtualität bis zum spannungsreichen Verhältnis zwischen Demokratie und Mythos: Die Beiträge des Bandes verstehen sich als Aktualisierung von Cassirers Philosophie der Kultur- und Wissensformen im 21. Jahrhundert.

Die Herausgeber
Tobias Endres ist Lehrbeauftragter und Doktorand am Institut für Philosophie der Technischen Universität Berlin.
Pellegrino Favuzzi ist Wissenschaftler an der Arbeitsstelle Ernst Cassirer-Nachlassedition der Humboldt-Universität zu Berlin.
Timo Klattenhoff ist Doktorand am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin.

Philosophie der Kultur- und Wissensformen

PHILOSOPHIE IM KONTEXT VON
GESELLSCHAFT UND WISSENSCHAFTEN

Herausgegeben von
Dagmar Borchers (Bremen)
Hans Jörg Sandkühler (Bremen)
Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig)

BAND 78

PETER LANG
EDITION

Tobias Endres / Pellegrino Favuzzi /
Timo Klattenhoff (Hrsg.)

Philosophie der Kultur- und Wissensformen

Ernst Cassirer neu lesen

PETER LANG
EDITION

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

Umschlagabbildung:
© Karin Borchers

ISSN 2366-0694
ISBN 978-3-631-66489-6 (Print)
E-ISBN 978-3-653-05737-9 (E-PDF)
E-ISBN 978-3-631-69399-5 (EPUB)
E-ISBN 978-3-631-69400-8 (MOBI)
DOI 10.3726/978-3-653-05737-9

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2016
Alle Rechte vorbehalten.
Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles ·
New York · Oxford · Warszawa · Wien

Das 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.

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Inhaltsverzeichnis

Dagmar Borchers
Vorwort 7

Tobias Endres, Pellegrino Favuzzi & Timo Klattenhoff
Cassirer, *globalized*. Über Sinn und Zweck eines Neulesens 9

Christian Möckel
Symbolische Formen als Wissensformen? 23

Tobias Endres
Die Philosophie der symbolischen Formen als Phänomenologie der Wahrnehmung 35

Peter Remmers
Symbolische Form und Epistemologie filmischer Bewegungsbilder 55

Yosuke Hamada
Das Sehen der Malerei. Die ästhetische Anschauung nach Ernst Cassirer 71

Rafael Garcia
Technik und Externalisierung der Erkenntnis. Bemerkungen über das Zeitalter der virtuellen Welt 93

Timo Klattenhoff
Zur Universalität des Tauschmittels. Wie sich Geld als symbolische Form verstehen lässt 113

Felix Schwarz
Cassirers Antinaturalismus des Lebens und die Biologie des animal symbolicum 137

Sevilay Karaduman
Cassirers Kritik an Hegels Dialektik. Stillstand statt Dynamik? 163

Pellegrino Favuzzi
Das Pathos der Vernunft. Cassirers Philosophie zwischen Demokratie und politischem Mythos 183

Gisela Starke
Der politische Mythos als Instrument nationalsozialistischer Herrschaft nach Ernst Cassirer 213

Servanne Jollivet
Die Kulturphilosophie Cassirers in der Historismus-Debatte 239

Joel-Philipp Krohn
Symbol und Praxis. Eine Analyse des Tätigkeitsbegriffs in Ernst Cassirers Symbolphilosophie 257

Claudio Bonaldi
Cassirer und das philosophische Denken als generative Formung der Sinnwelt 283

Die AutorInnen 303

Siglenverzeichnis 307

Namensverzeichnis 311

Dagmar Borchers

Vorwort

‚Ernst Cassirer neu lesen' heißt es im Untertitel dieses Bandes, der von Tobias Endres, Pellegrino Favuzzi und Timo Klattenhoff herausgegeben wird. Als erste Publikation in der Reihe mit dem neuen Titel ‚Philosophie im Kontext von Gesellschaft und Wissenschaften' passt diese Publikation mit dem oben formulierten Anspruch gleich in mehrfacher Hinsicht besonders gut zum Selbstverständnis der Reihe. Wie die Herausgeber betonen, ist es an der Zeit, Cassirer neu zu entdecken und seine Philosophie in den Kontext aktueller gesellschaftlicher Fragen und Themen zu rücken. Die hier vorgestellten Arbeiten zu Cassirer verbinden eine analytische Auseinandersetzung mit dessen Schriften, die der Grundlagenforschung der Philosophie neue Erkenntnisse in Hinblick auf Cassirers Arbeiten vermittelt, mit einer Hinwendung zur Angewandten Philosophie, indem sie Cassirers Ausführungen im Kontext zeitgenössischer gesellschaftlicher Themenfelder wie der modernen Kunst, der virtuellen Welt, aber auch der Politik und der Naturwissenschaften neu interpretieren und bewerten. Damit wird implizit u. a. deutlich, wie die Angewandte Philosophie in enger systematischer Verbindung mit der philosophischen Grundlagenforschung zu besonders fundierten und innovativen Fragen, aber auch Resultaten führen kann.

Die hier von den Autorinnen und Autoren programmatisch vorgenommene Lesart wird Cassirers Philosophie in besonderer Weise gerecht, mit ihrer Spannweite von erkenntnistheoretischen, sprachphilosophischen und kulturphilosophischen Grundsatzfragen hin zu einer systematischen Fundierung gesellschaftlicher Teilbereiche auf der Grundlage einer einheitlichen Theorie der symbolischen Form. Und es freut mich sehr, dass diese Reihe dazu beitragen kann, das Werk Ernst Cassirers durch die Arbeiten junger, engagierter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler neu zur Diskussion zu stellen.

Cassirer hat nicht nur die Pluralität der symbolischen Formen, der Kulturen und der Perspektiven im Blick gehabt, er hat auch die Philosophie in ihren unterschiedlichen Strömungen, Methoden und Entwicklungen interessiert und offen verfolgt und mit seinen eigenen Arbeiten dieser philosophischen Vielfalt Rechnung getragen. Diese prinzipielle Offenheit und das Interesse an der Vielfalt philosophischer Zugangsweisen und Schwerpunktsetzungen ist sicherlich ein Zug Cassirers, der für alle Philosophinnen und Philosophen vorbildlich sein könnte.

Aber auch Cassirers Auffassung, die Philosophie habe „über ihre Zeit hinaus“ und ggf. auch „gegen sie“ zu denken, sollten wir in ihrer zeitlosen Aktualität bewahren.

Ich freue mich, dass die Herausgeber diesen Band zur neuen Lesart des Werkes von Ernst Cassirer in unserer Reihe publizieren und wünsche den Leserinnen und Lesern eine philosophisch anregende Lektüre und dem Band und seinen Autorinnen und Autoren viel Erfolg.

Bremen, Mai 2016

Tobias Endres, Pellegrino Favuzzi & Timo Klattenhoff

Cassirer, *globalized*

Über Sinn und Zweck eines Neulesens

Der vorliegende Band ist das Ergebnis einer fortdauernden Zusammenarbeit von Forscherinnen und Forschern, deren hier versammelte und wesentlich erweiterte Beiträge am 9. Juli 2014 im Rahmen eines Workshops am Innovationszentrum Wissensforschung (IZW) der Technischen Universität Berlin vorgetragen wurden. Es sei betont, dass es sich hier um ein erstes Ergebnis handelt, besteht doch das Vorhaben der gemeinsamen Arbeit darin, die globale Vernetzung der Cassirer-Forschung voranzutreiben sowie den Anschluss an die systematisch und gesellschaftlich relevanten Debatten der Gegenwart in der Philosophie und den Wissenschaften auszubauen.

Diese Forschungsgemeinschaft wurde auf Initiative von Frau Prof. Dr. Martina Plümacher im März 2012 ins Leben gerufen und von ihr institutionell als ‚Ernst Cassirer-Arbeitsgruppe' am IZW der Technischen Universität Berlin verankert. Unter ihrer Leitung und der von Herrn Prof. Dr. Christian Möckel forscht die Gruppe mit Teilnehmern aus Berlin, Hamburg und Leipzig, aber auch aus Italien und Frankreich, Japan und China sowie Brasilien und den Vereinigten Staaten seit nunmehr vier Jahren. Der Forschungsschwerpunkt des von Herrn Prof. Dr. Günter Abel geleiteten IZW liegt auf der Analyse von Formen, Praktiken und Dynamiken von Wissen und ihren Wechselwirkungen im Kontext moderner Wissensgesellschaften. Da im Denken Cassirers der Formbegriff unbestritten von zentraler Bedeutung ist, lag es für die Arbeitsgemeinschaft nahe, aufgrund dieses Forschungskontextes zu ergründen, in welcher Weise sich unterschiedliche Wissensformen mit Cassirer und in seinem Werk thematisieren lassen. In diesem Geiste standen zunächst als Desiderata ‚Ausdrucksphänomen', ‚Farbwahrnehmung', ‚Natürliche und künstliche Zeichen', ‚Theoriegeladenheit der Wahrnehmung', ‚Kunsterfahrung' und ‚Perspektivität' zur Diskussion. Im Anschluss an diese Anfangsphase, in der das Zusammenspiel von im weitesten Sinne ästhetischer Erfahrung und Wissensform das Zentrum der Auseinandersetzung bildete, wurde der Untersuchungskreis um sozialphilosophische und pragmatistische, anthropologische und technikphilosophische Themen erweitert.

Der vielseitigen Spezialisierung der Teilnehmer und der Bandbreite des Cassirerschen Denkens geschuldet, wurden diese Ergebnisse im Juli 2014 auf genannter Veranstaltung präsentiert, zu der WissenschaftlerInnen aus ganz Deutschland

kamen. Das vorgelegte und diskutierte Material ging weit über den thematischen Horizont der ursprünglich epistemologisch-wahrnehmungstheoretischen Orientierung hinaus. Ähnlich wie sich für Cassirer aus dem Symbolbegriff ein umfassendes Verständnis für die Vielfalt kultureller Formen entwickelte, tat sich den Teilnehmern des Arbeitskreises aus der Fülle des Besprochenen heraus eine neue Forschungsperspektive auf, so dass bei der Konzeption des Workshops und dieses Sammelbands vor allem eines klar wurde: Ernst Cassirer kann in vielen Debatten des 21. Jahrhunderts nach wie vor einen Beitrag leisten; *wir müssen ihn neu lesen*.

Wie ist das aber gemeint, Cassirer neu zu lesen? Und wie verhält sich, mehr noch, diese Idee zu dem Anspruch, ihn erneut ins Gespräch zu bringen, insbesondere wenn an anderer Stelle schon geurteilt wurde: „Attempts to revive his fortunes are, I am afraid, doomed to failure"[1]? Zum einen will damit gesagt sein, dass das Potenzial seiner Philosophie keinesfalls erschöpft, sondern vielmehr anschlussfähig für die Gegenwartsphilosophie ist. Zum anderen lebt diese Überzeugung von der Prognose, dass sich die Cassirer-Rezeption an der Schwelle des Eintritts in eine neue Phase befindet.

Zu Beginn der zweiten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts war die Philosophie Cassirers europaweit allmählich in Vergessenheit geraten, nach seinem Tode im Exil und dem Ende des Zweiten Weltkriegs beschränkte sich ihr Wirken in erster Linie auf die USA.[2] Diese frühe Rezeption war unter anderem dadurch

1 So Hans Sluga in einer Buchbesprechung zu *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos* von Peter E. Gordon (2010), in: *Notre Dame Philosophical Reviews. An Electronic Journal*, abgerufen am 23.02.2016, von https://ndpr.nd.edu/news/24626-continental-divide-heidegger-cassirer-davos/. Auf die Voreiligkeit dieses Urteils haben bereits Tyler Friedman und Sebastian Luft in einem kürzlich erschienenen Sammelband hingewiesen, der aus einer groß angelegten Cassirer-Konferenz in Nordamerika hervorging. Vgl. Friedman, Tyler/Luft, Sebastian (Hrsg.): *The Philosophy of Ernst Cassirer. A Novel Assessment*, De Gruyter: Berlin/Boston 2015, S. 1.

2 Auf Cassirer wurde zwar gelegentlich immer wieder verwiesen, es mangelte jedoch lange Zeit an einer tiefer gehenden Auseinandersetzung mit seinem Denken. So urteilt beispielsweise Donald Phillip Verene noch 1979: „The only work that comes close to providing a basis of interpretation is the volume on Cassirer's philosophy in the Library of Living Philosophers series published in 1948". Gemeint ist Schilpp, Paul Arthur (Hrsg.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Open Court: LaSalle, Illinois 1949. Ausnahmen sieht er lediglich in den Arbeiten Carl H. Hamburgs und Susanne K. Langers. Davon abgesehen weisen zwei von Verene selbst angefertigte Bibliographien (1964 und 1972) auf einen – obwohl in allen zeitgenössischen Wissenschaftssprachen über Cassirer geschrieben wird – „quite limited amount of critical literature that exists on Cassirer" hin. Vgl. Verene, Donald Phillip (Hrsg.): *Symbol, Myth, and Culture. Essays*

eingeschränkt, dass Cassirer entweder als gelehrter Autor ideengeschichtlicher Studien zur Renaissance und Aufklärung oder als Theoretiker naturwissenschaftlicher Erkenntnis neukantianischer Prägung galt.[3] Sie wurde zusätzlich durch den Umstand erschwert, dass neben seinen auf Englisch verfassten späten Arbeiten nur wenige Übersetzungen seines immensen *Œuvres* vorlagen, während die Gesamtausgabe seiner Schriften und die Erschließung des in New Haven aufbewahrten Nachlasses noch in weiter Ferne lagen.[4]

Donald Phillip Verene war es, der erstmals englischsprachig festgehaltene Vorträge aus Cassirers Nachlass sichtete. Diesen vergleichsweise kleinen Teil der nachgelassenen Schriften veröffentlichte er 1979 samt einer eigenen Übersetzung der Göteborger Antrittsvorlesung.[5] Die Tagungen in Zürich 1986 und in Nanterre 1988 sowie die 1987 erschienene, bahnbrechenden Studie von John Michael Krois *Symbolic Forms and History* brachten erst jenes internationale und kollektive Unternehmen in Gang[6], das zur breiten Wiederentdeckung und umfassenden Rehabilitierung von Cassirers Philosophie beitrug und bekanntlich Mitte der 1990er Jahren zur sogenannten ‚Cassirer-Renaissance' führte.[7] Einen

---

and Lectures of Ernst Cassirer. 1935–1945, Yale University Press: New Haven/London 1979, S. 8 sowie Anmerkung 9.

3 Vgl. Krois, John Michael: *Ernst Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press: New Haven/London 1987, S. 1–12, der auf die künstliche Trennung zwischen dem ‚angloamerikanischen' und dem ‚kontinentalen' Cassirer hinweist.

4 Neben den auf Englisch verfassten Spätschriften *An Essay on Man* (1944) und *The Myth of the State* (1946) erschien posthum der vierte Band von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* zuerst in englischer Sprache (1957). In den folgenden Jahren wurde durch die Yale University Press, nachdem zunächst lediglich die Übersetzungen von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1923), *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1923) sowie *Sprache und Mythos* (1946) vorlagen, unter anderem die *Philosophie der symbolischen Formen* (1955) in englischer Übersetzung verlegt.

5 Vgl. Verene: *Symbol, Myth, and Culture*.

6 Aus den beiden internationalen Tagungen (Zürich, 21.–22. November 1986 und Nanterre, 12.–14. Oktober 1988) entstanden: Seidengart, Jean (Hrsg.): *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, Cerf: Paris 1990; Braun, Hans-Jürg/Holzhey, Helmut/Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1988.

7 Enno Rudolph sprach 1992 von einer ‚Renaissance' im Editorial von: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1, 2, 1992, S. 163f. Zur Begriffsverbreitung leistete der systematische und rezeptionsgeschichtliche Aufsatz von Ferrari, Massimo: „La »Cassirer-Renaissance« in Europa", in: *Studi Kantiani* 7, 1994, S. 111–139 einen entscheidenden Beitrag.

besonderen Aufschwung erfuhr diese Rezeption zum 50. Todestag Cassirers dank einer Vielzahl wissenschaftlicher Veranstaltungen.[8] In eben diesen Zeitraum fallen unter anderem die Grundlegung zur Herausgabe Cassirers nachgelassener Manuskripte und Texte durch Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois und Oswald Schwemmer[9] sowie die von Birgit Recki herausgegebene Edition der gesammelten Schriften.[10]

Am Anfang des neuen Jahrtausends hat die Forschungsgemeinschaft viele wichtige Resultate hervorgebracht, die nicht nur Entwicklungen und Fortschritte[11] innerhalb der Cassirer-Forschung dokumentieren, sondern auch die Aktualität Cassirers im philosophischen Diskurs widerspiegeln. Exemplarisch sind in dieser Hinsicht die Studien von Guido Kreis, in welchen Cassirers ‚Philosophie des objektiven Geistes' mit der gegenwärtigen, analytisch geprägten ‚Philosophy of

8 Zu den bedeutsamen Initiativen Mitte der 1990er Jahre zählen u. a. die Tagungen „Cassirers Beitrag zur Philosophie des 20. Jahrhunderts" (Heidelberg, 24.–27. September 1991), der erste Kongress der am 13. Oktober 1993 gegründeten Internationalen Ernst Cassirer-Gesellschaft (Weimar, 21.–24. März 1994), aus dem der Sammelband Rudolph, Enno/Küppers, Bernd-Olaf (Hrsg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Meiner: Hamburg 1995 entstand sowie die Tagungsreihe „Die Renaissance als erste Aufklärung. Die Aktualität der Philosophie der europäischen Renaissance nach Cassirer. Vier Symposien" (Hamburg, Mai 1996; Heidelberg, Februar und Juli 1996; Florenz, April 1997).

9 Cassirer, Ernst: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois, Oswald Schwemmer (1995–2014), hrsg. von Christian Möckel (2014ff.), 18 Bde., Meiner: Hamburg 1995ff. Die Veröffentlichung der letzten drei Bände der durch die DFG geförderten Nachlassedition ist bis Anfang 2017 geplant. Die Erstellung des Registerbands samt der Verzeichnisse u. a. der von Cassirer gehaltenen Vorlesungen und öffentlichen Vorträge sowie die entsprechende Digitalisierung des publizierten Nachlasses wird im Anschluss daran von Christian Möckel im Rahmen eines neuen, durch die Gerda Enkel-Stiftung geförderten und durch den Felix Meiner Verlag unterstützten Editionsvorhabens übernommen.

10 Cassirer, Ernst: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. von Birgit Recki, 26 Bde., Meiner: Hamburg 1998–2007. Die Fertigstellung der gesammelten Schriften Cassirers wurde 2007 mit einer großen Veranstaltung in Hamburg gefeiert, aus der ein umfangreicher Sammelband hervorgegangen ist und der einen aktuellen Überblick über die klassische und neuere Cassirer-Forschung bietet. Vgl. Recki, Birgit (Hrsg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Meiner: Hamburg 2012.

11 Als Fortschritt soll hier eine doppelte Bewegung bezeichnet sein: die fortlaufende quantitative und qualitative Steigerung des Cassirer-internen Diskurses und gerade hierdurch die Bestrebung nach Anschlussfähigkeit in Bezug auf Cassirer-externe Debatten.

Mind' ins Gespräch gebracht wird[12], oder die Arbeiten von Sebastian Luft, der mit der Rede eines ‚Space of Culture' an die von Wilfrid Sellars aufgeworfene und von Robert Brandom, John McDowell und anderen weitergeführte Idee eines ‚Space of Reasons' anknüpft[13].

Dieses noch immer zu entfaltende systematische Potential des Denkens Cassirers verbindet sich ebenso mit einer Aktualität im Rahmen breiterer multidisziplinärer und gesellschaftlich relevanter Diskurse. Seinem Philosophieren wohnt die dialogische und perspektivische Tendenz inne, von Problemen der Einzelwissenschaften auszugehen und auf die in den unterschiedlichen Disziplinen thematisierten Fakten Bezug zu nehmen, um rekonstruktiv die Einheit der menschlichen Kultur- und Wissensformen als offenen Prozess zu verstehen. Das geistige Erbe des klassischen Idealismus und der Marburger Schule lebt und entfaltet sich hierbei in der Forderung, eine transzendentale Kulturphilosophie „überall dort" anzuwenden, „wo es sich überhaupt um Formen geistiger Gesetzlichkeit handelt, aus denen sich eine objektive Auffassung und ein objektiver Aufbau der Wirklichkeit ergibt."[14] So bewegt sich die Philosophie Cassirers programmatisch in einer Zwischensphäre, in einem ‚infinitesimalen Raum' zwischen den vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten des menschlichen Geistes: Sie zeichnet sich insofern durch einen ausgeprägt *transdisziplinären* Charakter aus, als dass sie die Wissensfelder nicht als vorgefertigte Gebiete annimmt, sondern sie ‚integrativ' anspricht, um Vernetzung und Interaktion zu fördern und dadurch die Schaffung neuer Erkenntnis zu ermöglichen.

Es verwundert daher nicht, dass das Werk Cassirers in den letzten zwei Jahrzehnten eine vermehrte fruchtbare Rezeption in Fachgebieten wie den Politik-, Rechts-, Sozial-, Erziehungs- oder Kulturwissenschaften erlebt hat. An seine Theorie des Symbols und des Funktionsbegriffs haben sich beispielsweise die Sozial- und Kulturtheorie Pierre Bourdieus, die funktionelle Systemtheorie Niklas Luhmanns, die phänomenologische Soziologie Alfred Schütz' oder die interpretative Ethnologie

12 Vgl. Kreis, Guido: *Cassirer und die Formen des Geistes*, Suhrkamp: Berlin 2010 sowie ders.: „Für eine Philosophie des objektiven Geistes", in: Gethmann, Carl-Friedrich (Hrsg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*, *Deutsches Jahrbuch Philosophie* 2, Meiner: Hamburg 2011, S. 120–136.

13 Vgl. Luft, Sebastian: *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture*, Oxford University Press: Oxford/New York 2015 sowie ders.: *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press: Evanston 2011, S. 235–267.

14 Cassirer, Ernst: „Goethe und die mathematische Physik" (1920), in: ECW 9, Meiner: Hamburg 2001, S. 302.

Clifford Geertz' angeschlossen[15], während seine Bestimmung des Rechts als symbolische Kulturform innerhalb eines immer mehr durch einen ‚Cultural Turn' geprägten, rechtstheoretischen Diskurses auf positive Resonanz gestoßen ist.[16] Ebenfalls wurde Cassirers lange Zeit umstrittene Analyse der Politik des Nationalsozialismus erneut in verschiedenen Studien zu Totalitarismus, politischem Mythos und politischer Symbolik untersucht und rehabilitiert[17], aber auch seine späteren kulturphilosophischen und anthropologischen Reflexionen erweckten im Rahmen einer

15 Vgl. u. a. Waßner, Rainer: *Institution und Symbol. Ernst Cassirers Philosophie und ihre Bedeutung für eine Theorie sozialer und politischer Institutionen*, LIT: Münster 1999, S. 1ff.; Lüddecke, Dirk: *Staat – Mythos – Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Ergon: Würzburg 2003, S. 5ff.; Magerski, Christine: „Die Wirkungsmacht des Symbolischen. Von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu Bourdieus Soziologie der symbolischen Formen", in: *Zeitschrift für Soziologie* 34, 2, 2005, S. 112–127; Moynahan, Gregory B.: *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany*, Anthem Press: London 2013, S. XXVIIff.; Lüddecke, Dirk/Englmann, Felicia (Hrsg.), *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers*, Nomos: Baden Baden 2015.

16 Vgl. u. a. Kirste, Stephan: „Ernst Cassirers Ansätze zu einer Theorie des Rechts als symbolische Form", in: Senn, Marcel/Puskás, Dániel (Hrsg.): *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft. Beiträge der Jahrestagung der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 2007*, Steiner: Stuttgart 2007, S. 177–189; Coskun, Deniz: *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Springer: Dordrecht 2007; Saurer, Johannes: „Das Recht als symbolische Form und Gegenstand der praktischen Philosophie. Zur Rechts- und Staatsphilosophie Ernst Cassirers", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 95, 2009, S. 490–509; Moxter, Michael: *Law, Representation and Violence. The significance of Cassirer's Philosophy for the Legal Sphere*, Swedish Ernst Cassirer Society: Göteborg 2013; Bindig, Andrea: *Humanitäres Völkerrecht als symbolische Form. Zur Normativität humanitären Völkerrechts im Spiegel der Philosophie der symbolischen Formen Ernst Cassirers*, Mohr Siebeck: Tübingen 2015.

17 Vgl. u. a. Bickel, Cornelius: „Konsequenzen aus Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« für die Fragen der politischen Theorie", in Fechner, Rolf/Schülter-Knauer, Carsten (Hrsg.): *Existenz und Kooperation. Festschrift für Ingtraud Görland zum 60. Geburtstag*, Duncker & Humblot: Berlin 1993, S. 195–209; Dörner, Andreas: *Politischer Mythos und symbolische Politik*, Westdeutscher Verlag: Opladen 1995; Stammen, Theo: „Ernst Cassirers Kritik der politischen Romantik", in: Leidhold, Wolfgang (Hrsg.): *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung. Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2000, S. 219–220; Villinger, Ingeborg: *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Medien des Politischen. Mit einer Studie zum Demonstrationsritual im Herbst 1989*, Ergon: Würzburg 2005; Parkhomenko, Roman: *Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte*, KIT: Karlsruhe 2007.

jüngsten kulturwissenschaftlichen Neuorientierung der Pädagogik wachsendes Interesse.[18]

Von Bedeutung ist die Philosophie Cassirers aber auch aufgrund der systematischen Einsichten, die sie zur Erörterung gesellschaftlich bedeutsamer Fragestellungen bieten kann. Ihre dezidierte Kritik an allen naturalistischen und ontologischen Denkweisen sowie ihr funktions- und symboltheoretisches Verständnis kultureller Prozesse bilden den Ausgangspunkt zu einer relationalen und pluralistischen Begründung sozialer und politischer Ordnungen. Cassirer weist uns, kurz gesagt, immer wieder auf die Vielfältigkeit von Kultur*en*[19] hin: Seine Philosophie – sicherlich nicht die eines „humanistische[n] Friedenspfeifenraucher[s]"[20] – macht sowohl auf die pluralen Formen von Weltsicht als auch auf die damit einhergehenden Geltungsansprüche aufmerksam. Dass sie nicht nur unterschiedliche Wege der Wirklichkeitserkenntnis vorgeben, sondern auch das Potential zu Dissens und kulturübergreifender Auseinandersetzung beinhalten, bedenkt Cassirer durchaus.[21]

---

18 Vgl. u. a. Burckhart, Holger: *Philosophie, Moral, Bildung*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1999, S. 75–97; Nießeler, Andreas: *Formen symbolischer Weltaneignung. Zur pädagogischen Bedeutung von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, Ergon: Würzburg 2003; Witsch, Monika: *Kultur und Bildung. Ein Beitrag für eine kulturwissenschaftliche Grundlegung von Bildung im Anschluss an Georg Simmel, Ernst Cassirer und Richard Hönigswald*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2008; Nießeler, Andreas: „Bildung im Netz symbolischer Formen. Kulturphilosophische Perspektiven", in: *Pädagogische Rundschau* 67, 2013, S. 129–141.

19 Vgl. Sandkühler, Hans Jörg et al.: „Einleitung. Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Krise der Selbsterkenntnis", in: Sandkühler, Hans Jörg/Pätzold, Detlev (Hrsg.): *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Metzler: Stuttgart/Weimar 2003, S. 12.

20 So betont treffend Meyer, Thomas: *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit. Zum Werk Ernst Cassirers*, LIT Verlag: Hamburg/Münster 2007, S. 194.

21 Vgl. Plümacher, Martina: „Ernst Cassirer als interdisziplinärer Denker", in: Büttner, Urs et al. (Hrsg.): *Potentiale der symbolischen Formen. Eine interdisziplinäre Einführung in Ernst Cassirers Denken*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2011, S. 46; Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag: Berlin 2004, S. 48. Zur Andeutung und Diagnose des Konfliktpotentials im Kulturraum siehe u. a.: Cassirer, Ernst: *Freiheit und Form. Studien zur Deutschen Geistesgeschichte* (1916), in: ECW 7, Meiner: Hamburg, 2001, S. 392f; ders.: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), in: ECW 11, Meiner: Hamburg 2001, 10f; ders., *Form und Technik* (1930), in: ECW 17, Meiner: Hamburg, 2004, S. 141f. Dabei handelt es sich um ein ertragreiches und längst nicht erschöpftes Forschungsthema, dem sich auch die Berliner Cassirer-Arbeitsgruppe zukünftig widmen wird.

Somit schafft eine Kulturphilosophie wie diese den offenen Raum eines friedlichen Zusammenlebens durch ihre ständige Arbeit an der Kontextualisierung und Bewältigung von Gegensätzen zwischen immer möglichen, aus historisch-politischen oder intellektuellen Gründen motivierten Absolutheits- und Wahrheitsansprüchen. Besonders in dieser Hinsicht eröffnet das Denken Cassirers bedeutsame Perspektiven zum Nachdenken über mindestens zwei aktuelle Themen: zum einen über das schon lange diskutierte Problem der Bestimmung einer konsistenten Idee des Europäischen als übergreifende Einheit in der unaufhebbaren Vielfalt der nationalen Kulturen; zum anderen über die Frage nach Toleranz und Pluralismus innerhalb einer multireligiösen und multikulturellen, zugleich säkularisierten und durch soziale Medien und Technowissenschaften geprägten Gesellschaft.[22]

Von diesem Standpunkt aus kann die kommende Phase der Cassirer-Renaissance im Lichte eines *Neulesens* gesehen werden, das sowohl auf ein reiches und intensives Verständnis des Werkes Cassirers abzielt als auch den Bezug zum Stand der philosophischen, transdisziplinären und sozial relevanten Debatten der Gegenwart herzustellen vermag. Die Cassirer-Forschung ist aber darüber hinaus in eine neue Epoche der internationalen Vernetzung eingetreten[23]: Nicht nur in Europa und wieder in Nordamerika, sondern auch in Brasilien, Russland, China und Japan zeigt sich ein zunehmend globales Interesse für Cassirers Philosophie, wie viele wissenschaftliche Veranstaltungen und Tagungsbände belegen.[24] Innerhalb dieses

22 Vgl. u. a. Vögele, Wolfgang (Hrsg.): *»Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander«. Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz*, Evangelische Akademie: Rehburg-Loccum 1999; Bongardt, Michael: *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Pustet: Regensburg 2000; Sandkühler, Hans Jörg: „Pluralismus, Wissenskulturen, Transkulturalität und Recht", in: Mokrosch, Reinhold/Franke, Elk (Hrsg.): *Wertethik und Werterziehung. Festschrift für Arnim Regenbogen*, V & R: Göttingen 2004, S. 115–140.

23 An dieser Stelle sei ausdrücklich angemerkt, dass der Cassirer-Forschung nach wie vor ein gemeinsames Forum nach Vorbild der Kant-, Hegel- oder Nietzsche-Studien – beispielsweise als Open-Access-Zeitschrift – fehlt. Ein solches könnte das global zunehmende, aber noch nicht in echtem Austausch stehende Interesse in einen ertragreichen Diskurs überführen. An diesem Vorhaben sind die Herausgeber dieses Sammelbandes sowie Teilnehmer der Berliner Cassirer-Arbeitsgruppe seit Längerem interessiert.

24 Genannt seien unter anderem: „Form and Technics. Reading Ernst Cassirer from the Present" (Trondheim, 7. Dezember 2006; Berlin, 2008) – veröffentlicht: Hoel, Aud Sissel/Folkvord, Ingvild (Hrsg.): *Ernst Cassirer on Form and Technology. Contemporary Readings*, Palgrave Macmillan: Basingstoke 2012; „Law and Symbolic Order. Cassirer's Contribution to Legal Philosophy" (Göteborg, 27. Mai 2008: Symposium der

dynamischen Kontextes beabsichtigen die Aufsätze dieses Sammelbandes, einen entscheidenden Beitrag zu leisten sowie selbst neue Impulse zu geben, welche die Cassirer-Forschung weiter beleben und vor allem zu anderen, umfassenden und auch exzentrischen Lesarten ermutigen sollen. Auch vor dem Hintergrund einer sorgfältigen Berücksichtigung der jüngsten Resultate der Nachlassedition nehmen die versammelten Arbeiten entlang von Cassirers ‚Philosophie der Kultur- und Wissensformen' einerseits Bezug auf neue Gebiete der symbolischen Formung, wie die Technik der digitalen Informationsspeicherung, die Sinngebung im filmischen Wissen oder die Form monetärer Verwertung. Andererseits setzen sie sich mit aktuellen Fragen, wie solchen nach dem Zusammenhang von Relativismus und Pluralismus, von Vernunft und Gefühl in der Politik, aber auch mit der Brisanz politischer Mythen auseinander.

Den Auftakt zur Relektüre bilden zwei Artikel, in denen eine Gesamtschau auf Cassirers Werk anvisiert wird. Christian Möckel beschäftigt sich zunächst mit der

---

Schwedischen Ernst Cassirer-Gesellschaft); „Penser aujourd'hui avec Ernst Cassirer. Les figures de l'universel" (Paris, 15. November 2008); „Simbolo e Cultura. Ottant'anni dopo la »Filosofia delle forme simboliche«" (Neapel, 15.–16. November 2010) – veröffentlicht: Lomonaco, Fabrizio (Hrsg.): *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la »Filosofia delle forme simboliche«*, Franco Angeli: Mailand 2012; „Cassirer et l'exil américain: De la »science de la forme« au structuralisme, quel tournant pour les »sciences de la culture«" (Paris, 16.–17. November 2012) – der entsprechende Sammelband ist in Vorbereitung; „Cassirer und die Philosophie des deutschen Idealismus" (Padua, 4. April 2013); „Ernst Cassirer Between Myth and Science" (Breslau, 24.–25. April 2014) – veröffentlicht: Giel, Joanna (Hrsg.): „Ernst Cassirer zwischen Mythos und Wissenschaft" (=Lectiones & Acroaeses Philosophicae VIII, Nr. 1), Polskie Forum Filozoficzne: Breslau 2015; „Kultureller Ausdruck und menschliche Natur. Ernst Cassirer und Helmuth Plessner im Gespräch" (Como, 15.–18. Oktober 2014: Villa Vigoni-Gespräch in den Geistes- und Sozialwissenschaften der DFG) – der entsprechende Sammelband ist in Vorbereitung; „The Philosophy of Ernst Cassirer. A Novel Assessment" (Milwaukee, 18.–21. Juni 2014) – veröffentlicht: Friedman/Luft, *The Philosophy of Ernst Cassirer*; „Colóquio Ernst Cassirer" (San Paulo, 19. März 2015); „Around Cassirer. Meeting of the American Friends of Marbach" (New Haven, 7.–9. Mai 2015); „Cassirer: State, Reason, and Emotion" (Washington, 30. Juli 2015: Special Workshop im Rahmen der XXVII. Welttagung der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie); „Die Philosophie Ernst Cassirers in der neueren Forschung" (Köln 19. Januar 2016: a.r.t.e.s. Research Lab). Zur Cassirer-Rezeption in China vgl. Fuqi, Shi: „Kultur und Moderne. Chinas Begegnung mit Ernst Cassirer in den 1980er Jahren", in: Pape, Walter/Preuschoff, Susanne (Hrsg.): *China und Europa. Sprache und Kultur, Werte und Recht*, De Gruyter: Berlin/Boston 2014, S. 133–144. Zur Cassirer-Rezeption in Russland vgl. Parkhomenko: *Cassirers politische Philosophie*, S. 256–261.

programmatischen Frage, ob die symbolischen Formen im Sinne Cassirers überhaupt als Wissensformen angesprochen werden können. Den Denkanstoß zu dieser Untersuchung gibt ein Vergleich mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls und vor allem derjenigen Max Schelers, dessen ‚Soziologie des Wissens' immer noch zu erforschende Konvergenzen mit Cassirers Reflexionen über kulturelle Strukturen und ‚Lebensordnungen' aufweist. Eine Analyse des Begriffs ‚Wissensform' in seinem Bedeutungs- und Gebrauchswandel vom frühen Erkenntnisproblem bis zum späten Beitrag *Zur Logik des Symbolbegriffs* gibt prägnant die lebenslange Bemühung Cassirers wieder, ein solches Verständnis der menschlichen Erkenntnis zu entwickeln, das den Bezug auf die Einzelwissenschaften nicht aufgibt, aber zeitgleich für neue Gebiete kultureller Erfahrung offen bleibt.

Mit Blick auf das Hauptwerk Cassirers findet sich auch bei Tobias Endres die Ambition, einen umfassenden interpretativen Zugang aufzuzeigen: Wie ist die *Philosophie der symbolischen Formen* insgesamt, die ursprünglich als Ganze den Titel ‚Phänomenologie der Erkenntnis' tragen sollte, im Ausgang von ihrem dritten Band zu lesen? Es wird dabei unter systematischer wie textexegetischer Perspektive dafür argumentiert, dass Cassirer sein Hauptwerk auf Basis wahrnehmungsphilosophischer Überlegungen konzipiert hat. Die Phänomenologie der Erkenntnis wird in dieser Lesart zu einer Phänomenologie der Wahrnehmung. Cassirer erscheint in diesem Lichte nicht nur als unzureichend gewürdigter Wegbereiter der Philosophie Merleau-Pontys, sondern – wichtiger noch – als profunder Theoretiker einer integrativen Theorie perzeptueller Erfahrung.

Vor dem ausgebreiteten Hintergrund erfolgt die Erörterung und Untersuchung spezifischer Richtungen symbolischer Formgebung. Zuerst zeigt Peter Remmers auf, dass die Symboltheorie Cassirers im Rahmen aktueller repräsentations- und filmtheoretischer Diskussionen einen innovativen Beitrag zur Epistemologie des Films und besonders zu dessen Verständnis als eigenständiger Form der menschlichen Objektivierung leisten kann. Die bereits von Christian Möckel herausgestellte implizite Verwendung des Begriffs ‚Wissensform' lässt sich so gerade für filmisches Wissen beanspruchen. Dieses Spezifikum wird zunächst in Gegenüberstellung zu den symbolischen Formen Technik, Kunst und Mythos sowie in Auseinandersetzung mit verschiedenen Konzeptionen des Verhältnisses zwischen geistigem Gehalt und sinnlichem Zeichen untersucht. Im Lichte der pluralistischen Auffassung Cassirers erweist sich der Film als eine Art der Symbolisierung, indem er sich nun als Medium zur Gestaltung und Erschließung eines neuen Weltaspekts betrachten lässt. Angesichts der Wandlung des Bildbegriffs lässt sich der Film schließlich als ‚Werkzeug' des Zeigens ausweisen und somit auch ein neues Verständnis des umstrittenen Abbildbegriffs gewinnen.

Gewissermaßen als ‚Gegenprogramm' zur Auffassung bedeutender Kulturphänomene als symbolische Form schlägt Yosuke Hamada durch die begrifflich nuancierte Bestimmung einer ästhetischen Erfahrung einen wenig beschrittenen Pfad ein, indem er sich trotz dünner Textgrundlage an die Interpretation der ästhetischen Anschauung nach Cassirer wagt. ‚Anschauung' bedeutet hier ein Doppeltes in negativer wie positiver Hinsicht: Es geht um mehr als die visuelle Wahrnehmung, wenn man von ‚Anschauung' spricht, nämlich um die ästhetische Erfahrung als Ganze. Vom Objekt her betrachtet soll es aber um genau eine solche Erfahrung gehen, und zwar diejenige, die sich anhand der bildenden Kunst formiert. Hamada gewinnt über Cassirers zentralen Begriff der ‚Form', den letzterer im Anschluss an Platons Begriff der ‚Idee' bestimmt, einen anderen Begriff zurück, der ansonsten eher im Zusammenhang mit Cassirers Wahrnehmungstheorie fällt: den der ‚Gestalt'.

Im Hinblick auf gegenwärtige Herausforderungen der Technisierung und Digitalisierung nimmt Rafael Garcia Cassirers Schrift *Form und Technik* als Ausgangspunkt, um Überlegungen zum Zeitalter der virtuellen Lebenswelt anzustellen: Es werden zum einen Gründe dafür erarbeitet, inwiefern informationelle Speichermedien von grundlegender Bedeutung für die Fortschreibung und Verfestigung kultureller Muster samt ihres sowohl theoretischen als auch praktischen Repertoires sind. Ausgehend von kulturkritischen Ansätzen Georg Simmels wird andererseits festgestellt, dass Technik eine Integration in die Dynamik der Kultur erfordert. Das heißt aber auch: Sie bedarf einer ‚Ethisierung' im Sinne Cassirers.

Indessen steht im Mittelpunkt des Aufsatzes von Timo Klattenhoff die Frage, ob sich Geld nicht bloß als ökonomisches Phänomen, sondern als Wissens- und Kulturform erfassen lässt. Den Ansatz zur Lösung dieses Problems bietet ein systematischer Vergleich zwischen Simmels und Cassirers sozial- und kulturphilosophischen Konzeptionen mit Blick auf das, was der erste unter Substanz- und Funktionswert, der zweite unter Ausdrucks- und Darstellungsfunktion versteht. Das Geld erweist sich schließlich als Kandidat für die Aufnahme wirtschaftlicher Phänomene in ein System möglicher Richtungen symbolischer Formung: Geld ist nämlich nicht auf das bloß materielle Mittel zum Austausch und zur Umrechnung reduzierbar, vielmehr konstituiert es eine eigene Erkenntnisart als monetäre, d. h. aufwertende und verwertende Form des Weltverständnisses.

Im Anschluss daran nehmen zwei Artikel erneut übergreifende Problemstellungen in den Blick, in denen die Begriffe ‚Natur' und ‚Methode' bei Cassirer hinterfragt werden. In seinem Beitrag unternimmt Felix Schwarz dreierlei: Zunächst macht er auf das Missverständnis aufmerksam, das der Annahme anhängt, Cassirers Absage an den Naturalismus komme einer Zurückweisung der Natürlichkeit des Menschen gleich. Zweitens begegnet er der Position, die Paradoxie beschriebener Annahme ließe sich mit der Verschärfung auflösen, bei Cassirer

sei ein ‚antinaturalistischer' Lebensbegriff zu finden. Schließlich wird eine Auseinandersetzung mit den anthropologischen Implikationen der Philosophie der Biologie Cassirers angestrebt.

Sevilay Karaduman wiederum fragt nach der Stichhaltigkeit von Cassirers Kritik an der Hegelschen Dialektik: Ist tatsächlich ‚Stillstand statt Dynamik' auszumachen? Es wird auf Ambivalenzen im Denken Cassirers hingewiesen, wenn dieser zwar Hegels Phänomenologie-Begriff affirmiert, ihm aber zugleich den Vorwurf macht, seine Dialektik ‚nicht dialektisch genug' zu nehmen. Der Beitrag argumentiert schlussendlich dafür, dass moderne Hegel-Auslegungen der Kritik Cassirers entgehen können.

Der Diskussion methodischer und umfassender Interpretationen des Hauptwerkes Cassirers sowie der Erörterung verschiedener Weisen symbolischer Formung folgt eine Auseinandersetzung mit dem im weitesten Sinne verstandenen praktischen Potenzial seiner Philosophie. So strebt Pellegrino Favuzzi in seinem Beitrag an, die aktuell umstrittene Frage nach dem Verhältnis zwischen Rationalität und Emotionalität im Rahmen politischer Systeme im Ausgang von Cassirers Rechts- und Sozialphilosophie anzusprechen. In einem ersten Schritt werden Argumente einer rein rationalen Staatsidee im Sinne von Cassirers ‚Vernunftpatriotismus' und anhand seiner politischen Reflexionen zwischen Erstem Weltkrieg und Weimarer Republik rekonstruiert, um dieses Konzept im Anschluss an die Philosophie des Mythos und besonders unter dem Stichwort ‚Gemeinschaftsgefühl' auszubauen. In Hinblick auf die späte Schaffensphase wird dann die Differenzierung zwischen ‚natürlichen' mythischen Kulturformen und ‚technisiertem' politischem Mythos herausgearbeitet, um ein emotionales Komplementär zum Rationalismus anhand der Begriffe ‚fortitude' und ‚generosity' durch die Cassirersche Rezeption der Affektelehre Spinozas aufzuweisen.

In ihrem Aufsatz verfolgt Gisela Starke das doppelte Ziel, die neuen Elemente des Mythosbegriffs Cassirers hervorzuheben, welche aus seiner Auseinandersetzung in den 1940er Jahren mit dem Nationalsozialismus resultieren, sowie sein philosophisches Konzept des politischen Mythos für eine Analyse konkreter Aspekte der nationalsozialistischen Politik und Ideologie fruchtbar zu machen. Die Betrachtung des Parteiprogramms, der Symbole und Praktiken im Dritten Reich sowie der Programmschrift Hitlers führt zu dem Befund, dass die totalitären Regime durch den Einsatz einer sozialen Technik grundsätzlich mythische Denk- und Handlungsstrukturen reaktivieren und planmäßig produzieren.

Servanne Jollivets Überlegungen konzentrieren sich wiederum auf den systematischen Beitrag Cassirers zur Entwicklung einer pluralistischen Geschichts- bzw. Kulturphilosophie und dabei vor allem auf das Problem des Relativismus. Seine Überlegungen zum Verhältnis zwischen Geschichtlichkeit und Normativität

sowie zwischen der Besonderheit der Kulturformen und der Allgemeinheit ihres Bezugspunkts werden im Rahmen der ‚Historismus-Debatte' und mit Blick auf die Positionen der Schulen des Neukantianismus, der Phänomenologie und des Historismus rekonstruiert. In diesem Zusammenhang wird besonders auf die häufig übersehene Konvergenz der Perspektive Cassirers mit u. a. derjenigen Troeltschs, Meineckes oder Diltheys hingewiesen. Im Anschluss an Leibniz und Herder sowie an Kant und Goethe entwickelt Cassirer einen Ansatz, der die starre, dualistische Alternative zwischen historisch-kulturellem Relativismus und objektiv-normativem Dogmatismus aufgibt und stattdessen eine dynamische, durch den gemeinsamen Bezug auf die Urphänomene garantierte Einheit in der Vielfalt bestimmt. Das Potenzial dieser harmonischen bzw. ‚monadologischen' Lösung wird zuletzt im Lichte der aktuellen Diskussionen über moderne und postmoderne Geschichtsphilosophie betont.

Joel-Philipp Krohn macht sich an die Analyse der Tätigkeitsform, um mit Cassirer den Anschluss an den Amerikanischen Pragmatismus und die gegenwärtige Handlungstheorie zu gewinnen. Das Tun wurde oftmals im Sinne ‚praktischer Handlungsvollzüge' in Opposition zu rein ‚ideellen Interpretationsprozessen' gesetzt. Cassirers Idee einer symbolischen Formung des Handelns, welche die Überwindung dieses Dualismus anstrebt, weist in ihrer Konzeption erstaunliche Übereinstimmungen mit Ansätzen der Beschreibung menschlichen Handelns, wie man sie von Peirce, James, Mead und Dewey kennt, auf.

Das Buch schließt mit einem Aufsatz Claudio Bonaldis, der Anspruch, Status und Rechtfertigung der *Philosophie der symbolischen Formen* als Ganzes in den Blick nimmt, um damit die viel diskutierte Frage anzugehen, ob philosophisches Denken selbst als symbolische Form gelten kann. Im Zentrum stehen die Begriffe ‚Symbol' und ‚symbolischer Kosmos', die unmittelbar an die Fragen nach Idealität und Realität sowie Pluralität und System im Denken Cassirers anschließen. Hieraus ergibt sich die Bestimmung des Symbolbegriffs als regulative bzw. logisch-generative Idee und letztendlich ein Konzept der Philosophie als Selbsterkenntnis eines ‚symbolischen Kosmos'.

Wir möchten folgenden Personen und Institutionen unseren ganz herzlichen Dank aussprechen, ohne die der vorliegende Sammelband nicht zustande gekommen wäre. An erster Stelle seien hier Frau Prof. Dr. Martina Plümacher und Herr Prof. Dr. Christian Möckel zu nennen. Dank gebührt ebenfalls der Institution, an welche die Ernst Cassirer-Arbeitsgruppe angeschlossen ist und welche die Durchführung des Workshops unterstützt hat, dem Innovationszentrum Wissensforschung der Technischen Universität Berlin, sowie ihrem Leiter Herrn Prof. Dr. Günter Abel. Außerdem möchten wir die Internationale Ernst

Cassirer-Gesellschaft unter Leitung ihrer Präsidentin Frau Prof. Dr. Birgit Recki angesichts der freundlichen Kooperation erwähnen. Auch Dr. Benjamin Kloss vom Peter Lang Verlag danken wir für die Begleitung zur Realisierung des vorliegenden Drucks recht herzlich. Zuletzt seien die Autoren und Autorinnen genannt, aber auch alle weiteren Teilnehmer_innen der Arbeitsgruppe, die unsere Diskussionen fortwährend mit neuen Impulsen am Laufen halten.

Christian Möckel

Symbolische Formen als Wissensformen?

Abstract: The article examines the programmatic question of whether symbolic forms can be addressed as forms of knowledge. This question is motivated by a comparison of Cassirer's, Husserl's, and particularly Schelers' philosophy, which shows some still to explore overlappings with Cassirer's reflections on cultural structures and ‚orders of life'. Considering the semantic change throughout Cassirer's works, an analysis of the concept ‚form of knowledge' reflects Cassirer's lifelong endeavour to develop an understanding of human knowledge that is connected to the individual sciences as well as to the openness to all kinds of cultural experiences.

1.

Der Begriff des Wissens – im Unterschied zum Glauben, Meinen oder Nichtwissen – ist nicht nur ein zentraler Terminus einer jeden philosophischen Erkenntnistheorie, sondern einer jeden philosophischen Theorie überhaupt. Edmund Husserl z. B., auf den sich Ernst Cassirer gern und häufig bezieht,[1] bindet den Wissens- bzw. den für ihn gleichbedeutenden Erkenntnisbegriff in den *Prolegomena zur reinen Logik* (1900) eng an den Terminus der Wissenschaft und verbindet dies mit seiner phänomenologischen Wahrheitslehre: „Im Wissen besitzen wir die Wahrheit!" Die Wahrheit wiederum beruhe als ‚absolute' auf der Evidenz, auf dem „unmittelbaren Innewerden" dessen, „daß ein gewisser Sachverhalt besteht oder nicht besteht". Dies vorausgesetzt kann Husserl formulieren: „[S]oweit die Evidenz reicht, so weit reicht auch der Begriff des Wissens"[2]. In etwas anderer, aber ebenfalls grundsätzlicher Weise ist auch die Philosophie Ernst Cassirers auf den Wissens- bzw. Erkenntnisbegriff gerichtet. Davon zeugt nicht zuletzt der vielfältige Gebrauch des Terminus ‚Wissen' im ersten Band des *Erkenntnisproblems* (1906).[3]

---

1 Siehe dazu u. a. Möckel, Christian: „Ernst Cassirer und die Phänomenologie Edmund Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten", in: *Journal Phänomenologie* 42, September 2014, S. 17–51.

2 Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Bd. I: *Prolegomena zur reinen Logik* (1900), in: *Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain), Bd. XVIII, hrsg. von Elmar Holenstein, Kluwer: Dordrecht/ Boston/ Lancaster 1992, S. 27–29.

3 So finden sich folgende Ausdrücke in Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* (1906), in: ECW 2, Meiner:

Selbst nicht als Wissenschaft verstanden, das Faktum der Wissenschaft bzw. wissenschaftlicher Urteile allerdings voraussetzend,[4] konzipiert Cassirer die Philosophie zunächst als „allgemeine Erkenntnistheorie“[5], die zwar in erster Linie auf die Modalität mathematisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis fokussiert ist, dabei aber historische, kulturelle und soziale Bezüge bzw. Wandlungen mit in den Blick nimmt. So entwickelt er in den beiden ersten Bänden des *Erkenntnisproblems* (1906/1907) ein Konzept epochaler Lebensordnungen, das neben den Bereichen

---

Hamburg 1999: „theoretisches Wissen“ (S. 1), „reine Formen“ des „Wissens“ kontra „empirisches Wissen“ (S. 31), der Gegensatz von „Sein“ und „Wissen“ (S. 86), „Verhältnis von Wissen und Glauben“ (S. 144), „Wissen von Tatsachen“ (S. 251), „Wissen [beginnt] mit der Empfindung“ (S. 272), „rein intellektuelles Wissen“ (S. 283), „physikalisches Wissen“ (S. 321), Wissen in Bezug auf das „Ideal des Erkennens“ (S. 338), „Wissen“ als Erkenntnis (S. 392), „Wissen“ und „ethisches Handeln“ (S. 433), Wissen und sein Objekt (S. 472), „gegenständliches Wissen“ (S. 481), „philologisches und geschichtliches Wissen“ (S. 491), „das Wissen und seine Bedingungen“ (S. 506).

4 Das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft bei Cassirer ist eine Frage, die noch genauer aufzuklären ist. Was man aber sagen kann, ist, daß ihm von Anfang an Philosophie und Wissenschaft als zwei „gleich selbständige und unentbehrliche Symptome ein und desselben intellektuellen Fortschritts“ des Erkenntnisproblems gelten (ECW 2, S. 8). In Kantischer Tradition stehend, gilt ihm die Philosophie als ‚Instrument‘ des transzendentalen Denkens, das die Bedingungen der wissenschaftlichen Urteile zu analysieren hat, selbst aber keine wissenschaftlichen Urteile formuliert. Die Transzendentalphilosophie sucht dabei vor allem „diejenigen universellen Formelemente zu ermitteln […], die sich in allem Wechsel der besonderen materialen Erfahrungsinhalte erhalten“ (Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik* (1910), Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1994, S. 356). Im Spätwerk, insbesondere im Zusammenhang mit seinen Studien zur Besonderheit der Kulturwissenschaften, deutet Cassirer Philosophie noch grundsätzlicher als kontemplative Formenschau, die diese Aufgabe erfüllt: „Aus dieser kritisch-transzendentalen Fragestellung entwickelt sich die »Philosophie der symbolischen Formen« und auf ihr baut sie auf – Sie ist reine ‚Kontemplation‘, nicht einer Einzelform, sondern der Allheit, des *Kosmos der reinen Formen* – und sie sucht diesen Kosmos auf die »Bedingungen seiner Möglichkeit« zurückzuführen“ (Cassirer, Ernst: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, Meiner: Hamburg 1995, S. 194f.).

5 Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1988, S. V. Siehe dazu auch Möckel, Christian: „Philosophie, Wissenschaft, Wissenschaftsphilosophie. Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft bei Ernst Cassirer“, in: Neuber, Matthias (Hrsg.): *Husserl, Cassirer, Schlick. »Wissenschaftliche Philosophie« im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus* (=Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis. Bd. 23), Springer: Wien/New York 2016, S. 107–122.

der Kultur sowohl die Art der Lebensführung als auch die Art der politischen und sozialen Ordnung einer jeden markanten historischen Epoche thematisiert. Dabei ist Cassirer vor allem dem Wandel aller ‚Lebens- und Lehrformen' in den epochalen Zeitaltern und ihren ganzheitlichen ‚Lebensordnungen' auf der Spur, wobei der Wandel jeweils von einer neuen ‚Denkart' in einem der Bereiche der kulturellen Totalität – d. h. der Lebensformen der Lebensordnung – initiiert wird. Es darf als ziemlich sicher gelten, daß Cassirer den Terminus der ‚Lebensordnung' den Schriften Diltheys entlehnt hat, die sich mit dem Problem des geschichtlichen Bewußtseins befassen[6], zumal er in ihnen auch den Gedanken einheitlicher „große[r] geschichtliche[r] Bewußtseinslagen" finden konnte[7]. Diese neue Denkart finde in einem jeweiligen typischen philosophischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriff und seiner logischen Grundansicht ihren schärfsten Ausdruck. Sei es doch das in jeder Epoche treibende Erkenntnisideal, und das heißt das entsprechende neue Wissenschaftsideal, das die intellektuelle Gesamtentwicklung, einschließlich der Lebensführung und der politisch-sozialen Ordnung, prägt. Hier finden wir auch den Gedanken, auf den wir anschließend noch einmal zu sprechen kommen, wonach diese ‚Prägung' sich nicht allein in Philosophie und Wissenschaft, sondern in allen Inhalten und Richtungen der Kultur wie Recht, Sitte, Sprache, Kunst und Religion vollzieht, weshalb diese ‚Kulturmächte' faktisch strukturell oder stilmäßig ‚zusammenstimmen'. Wenn Cassirer gleichzeitig die Behauptung aufstellt, daß jede einzeln ‚Kulturmacht' einer eigenen Gesetzlichkeit entspringt, die wiederum durch das Epochenprinzip (Denkart) eine bestimmte Tönung, einen bestimmten Akzent erfährt, dann klingen hier bereits Motive der späteren ‚Philosophie der symbolischen Formen' an.

Beginnend mit dem erst kürzlich publizierten Ms. *»Philosophie des Symbolischen« (allgemeine Disposition)* vom Juni 1917[8] entwirft Cassirer die Ausweitung und Überschreitung der bislang prioritären naturwissenschaftlichen Begriffsbildung und spürt in der Folge diversen ‚Modalitäten geistiger Formung' nach. Die hieraus wenige Jahre später hervorgehende ‚Philosophie der symbolischen Formen'

6 Siehe dazu Anm. 21 des vorliegenden Beitrages.

7 „Die großen geschichtlichen Bewußtseinslagen nach Zeit und Völkern äußern sich in der seelischen Gesamtverfassung; diese spricht sich in der Lebensanschauung aus, sie bedingt im Intellekt die Weltanschauung, im Willen das Lebensideal". Vgl. Dilthey, Wilhelm: „Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen", in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, B.G. Teubner: Leipzig/Berlin 1931, S. 27.

8 Vgl. Schubbach, Arno: *Die Genese des Symbolischen. Zu den Anfängen von Ernst Cassirers Symbolphilosophie*, Meiner: Hamburg 2016, S. 367–434.

menschlicher Kultur wird allerdings weiterhin auch als eine, wenn auch ‚erweiterte', allgemeine Erkenntnistheorie verstanden. Dabei faßt Cassirer seine ebenfalls durch Hegel inspirierte Phänomenologie des naturwissenschaftlichen Denkens, niedergelegt in *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), als die ‚eigentliche' Erkenntnislehre auf, die sich bei aller Kontinuität von seiner ursprünglichen allgemeinen Erkenntnistheorie, entworfen in der systematischen Schrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik* (1910), tiefgreifend unterscheidet. Nunmehr nimmt seine Philosophie nämlich „die verschiedenen Grundformen des »*Verstehens*« der Welt" in den Blick, insbesondere auch die mythische und sprachliche Form, weshalb die erweiterte allgemeine Erkenntnistheorie zu „einer »Formenlehre« des Geistes" überhaupt bzw. seiner mannigfache Funktionen werde.[9]

Wenn es die Philosophie aber mit mannigfachen Formen bzw. Funktionen des kulturprägenden Geistes zu tun hat, dann liegt zumindest die Vermutung nahe, daß Cassirer nicht nur von diversen symbolischen Formen, sondern auch von pluralen ‚Wissensformen' sprechen müßte, um die Eigentümlichkeit sprachlichen Wissens von der des religiösen, ästhetischen oder eben theoretisch-wissenschaftlichen Wissens zu betonen. Etwa in der Art und Weise, in der der ebenfalls phänomenologisch (Husserl) inspirierte Max Scheler in seiner Schrift *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1926) von den „Formen" menschlichen Wissens spricht.[10] Dabei unterscheidet er drei „oberste Wissensarten" oder „Typen menschlichen Wissens", zu denen er die „religiöse Wissenssuche", das „metaphysische Wissen" und das „theoretische" Wissen samt Technik zählt.[11] In Kirche, Philosophie und positiver Wissenschaft sieht er die jeweiligen „Organisationsformen des Wissens"[12], zwischen denen sich die Machtverhältnisse ständig verschieben. Für die drei grundlegenden, „durcheinander ganz unersetzlichen menschlichen Wissensformen"[13], die trotz beständiger Konkurrenz untereinander das wachsende „Gesamtwissen der Welt" bzw. das „menschliche Gesamtwissen" ausmachen[14], schließt Scheler eine „absolute geschichtliche Konstanz" aus[15], vielmehr behauptet

9 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, S. VII.
10 Scheler, Max: „Probleme einer Soziologie des Wissens", in: ders.: *Die Wissenschaft und die Gesellschaft*, Der neue Geist: Leipzig 1926, S. VI.
11 Ebd., S. 64–67.
12 Ebd., S. 22.
13 Ebd., S. 64.
14 Ebd., S. 189.
15 Ebd., S. V.

er die grundsätzlich „soziale Natur alles Wissens“[16], wobei das Wissen selbst wieder auf die Gesellschaft einwirkt. Diesen Gedanken auf den Punkt bringend heißt es: „Alles gemeinsame Wissen um dieselben Gegenstände bestimmt […] das Sosein der Gesellschaft“, ebenso wie „alles Wissen […] aber auch durch die Gesellschaft und ihre Struktur bestimmt [ist]“[17]. In der Folge spricht Scheler immer wieder von den verschiedenen „Wissenskulturen“ der Völker und Zeitalter.[18]

Während Schelers Verweis darauf, daß die drei grundlegenden Wissensformen ‚durcheinander ganz unersetzlich‘ sind, also je eigenen Bildungsprinzipien folgen, uns durchaus an Cassirers Charakteristik der symbolischen Formen zu erinnern vermag, so scheint das Betonen von „gemeinsamen Strukturformen“ bzw. „Stileinheiten, die zwischen den religiösen Systemen und dem Bestande der anderen Wissenssysteme bestehen“[19], und die wiederum im sozialen Charakter allen Wissens ihren letzten Grund hätten, sich mit Cassirers Deutung der symbolischen Formen nicht recht zu vertragen. Schelers Rede von den „stil- und strukturanalogen Beziehungen zwischen Kunst (und den Künsten untereinander), Philosophie und Wissenschaften der großen Epochen“[20] weckt allerdings Assoziationen mit Cassirers früheren, in den ersten beiden Bänden des *Erkenntnisproblems* (1906/07) entwickelten philosophischen Theorie der epochalen ‚Lebensordnungen‘, in denen alle kulturellen Äußerungen und praktischen Verhaltensweisen – die ‚Lebensformen‘ – durch ein einziges ‚Denkprinzip‘ bestimmt sind[21], auch wenn Scheler andere Determinationsquellen präsentiert. Auf dieses Konzept kommen wir im Anschluß noch einmal zu sprechen.

Eine Fußnote im Vorwort von Schelers Schrift belegt jedoch, daß wir, wenn wir die Erwartung einer Thematisierung von verschiedenartigen Wissensformen durch Cassirer mit Blick auf Schelers ‚wissenssoziologische‘ Lehre von den Wissensformen aussprechen, nicht völlig unbegründet verfahren. Nachdem er das Fehlen einer „umfassenden Entwicklungslehre des menschlichen Wissens“ – bis auf die der Positivisten – bemängelt hat, stellt Scheler überraschend fest: „Nur Ernst Cassirer versucht neuerdings in seiner bedeutenden »Philosophie der symbolischen Formen« (bisher Sprache und Mythos) etwas ähnliches. […] Der Kundige wird […] bemerken, wie in vielen und wesentlichen Punkten sich die Resultate Cassirers […]

16 Ebd., S. 1.
17 Ebd., S. 48.
18 Ebd., S. VI.
19 Ebd., S. 67, 77.
20 Ebd., S. 120, 216.
21 Möckel, Christian: „Der Begriff der »Lebensordnung« und die Philosophie der symbolischen Formen“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2, 2001, S. 163–179.

mit den meinigen decken“[22]. Dieser behaupteten ‚Deckung‘ der Resultate können wir beim Versuch, die Begriffe ‚Wissen‘ und ‚Wissensform‘ in Cassirers Werk aufzuklären, leider nicht weiter nachgehen, hier eröffnet sich aber eine vielversprechende künftige Recherche.[23]

Die Frage, die wir zunächst zu klären haben, ist folglich die, ob und inwieweit Cassirer selbst von ‚Wissensformen‘ spricht, da eine entsprechende Erwartung, wie oben angesprochen, nicht völlig unbegründet zu sein scheint. Die symbolischen Formen prägen bzw. repräsentieren geistig-kulturelle Sinnordnungen, in denen konkrete Bewußtseinsgehalte einen je bestimmten kulturellen Auffassungssinn besitzen, der durchaus auch als eine bestimmte Form des Wissens um den jeweiligen Gehalt interpretiert werden könnte. Die Art und Weise, wie dieser jeweilige Auffassungssinn eines Inhaltes sich konstituiert und von einem anderen Sinn unterscheidet, führt Cassirer auf je eigentümliche Strukturgesetze und Bildungsprinzipien zurück. Gleichzeitig scheinen mit dem Terminus der symbolischen Formen die entsprechenden Kultursphären selbst gemeint zu sein, die durch je einen konkreten verstehbaren Sinn strukturiert sind und allen ihren Phänomenen diesen Sinn aufprägen, eben auch den sich in ihnen betätigenden Denk- und Bewußtseinsweisen.

2.

Eine Recherche des Cassirerschen Textkorpus’ ergibt nun, daß dieser mit den beiden Termini ‚Wissen‘ und ‚Wissensform‘ offenbar in einem recht klar umgrenzten Sinne operiert, der eine Deutung der symbolischen Formen als Wissensformen

22 Scheler: „Probleme einer Soziologie des Wissens“, S. VII Anm. 1.

23 Zum einen ist grundsätzlich zu klären, ob Schelers ‚wissenssoziologischer‘ Ansatz mit Cassirers Konzept einer ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ kultureller Sinnstiftung überhaupt harmoniert, und wenn ja, bis zu welchem Punkt. Hierzu wären nicht nur die Grundideen beider Konzepte zu vergleichen, sondern auch Cassirers vielfältige – oft zustimmende – Äußerungen über Schelers Philosophie einmal systematisch auszuwerten. Spezielle Vergleichstermini könnten u. a. die der Struktur und der Lebensordnung sein, hier springen zumindest Parallelen geradezu ins Auge. In dem Zusammenhang wäre zu prüfen, ob Schelers ‚wissenssoziologischer‘ Ansatz eben auch – oder vor allem – mit Cassirers philosophischer Theorie der epochalen ‚Lebensordnungen‘ in Beziehung gesetzt werden kann, was natürlich auch die Frage aufwirft, inwieweit die beiden Konzepte Cassirers zusammenpassen. Schließlich wäre die Frage zu bedenken, ob Schelers Konzept der historischen und soziologischen Bedingtheit der Äußerungsformen bestimmter idealer Gehalte Cassirers Formenlehre des menschlichen Geistes und seiner verschiedenen Sinnordnungen ergänzen könnte.

auszuschließen scheint. Cassirer identifiziert – nicht unähnlich Husserl – zunächst Wissen mit Erkenntnis und Erkenntnis mit wissenschaftlicher Erkenntnis, wobei ‚wissenschaftlich' de facto für ‚naturwissenschaftlich' steht. Diese Identifizierung findet sich z. B. in der bereits erwähnten erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch ausgerichteten Schrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), deren „Untersuchungen" über die „Begriffsfunktionen" und deren Voraussetzungen sich ausschließlich an „das ganze Gebiet der exakten Wissenschaften" wenden.[24] In dieser programmatischen Schrift sucht Cassirer die ‚Logik' mathematisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis bzw. Begriffsbildung philosophisch zu durchdringen und in einer allgemeinen Erkenntnistheorie zur Darstellung zu bringen, weshalb Kap. 4 „Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung" das Hauptstück – im Ersten Teil – (S. 148–309) ausmacht. Dabei gilt ihm diese Logik als eine, die lediglich an der *Form* des Wissens, nicht an seinem *Inhalt* interessiert ist, eine Deutung, die sich auch im Werk einer ‚Philosophie der symbolischen Formen' fortschreibt. Da werden einige im Textkörper aufweisbare Formulierungen genau in diesem Sinne gebraucht, z. B. wenn es im Beitrag *Die Begriffsform des mythischen Denkens* (1922) heißt, die „Reflexion auf die Form des Wissens" sei ebenso wie die „Reflexion auf die Form der Sprache" bereits ursprünglich in der Logik angelegt, wie schon deren Name bezeuge.[25] Diesen Grundgedanken hatte Cassirer bereits einige Jahre zuvor im 3. Band des *Erkenntnisproblems* (Vorwort von 1919) zum Ausdruck gebracht und dabei diesen rein auf die Form bezogenen Wissensbegriff auch in der Philosophie selbst ausgemacht: Nach Fichte gehe nämlich „die Transzendentalphilosophie […] lediglich auf eine bestimmte Wissensform, nicht auf einen abgesonderten, für sich bestehenden konkreten Wissensinhalt, der neben die bereits bekannten als ein neuer Gegenstand treten könnte"[26].

Allerdings scheint Cassirer hier den Formbegriff nicht ausschließlich bzw. nicht vordergründig gegen den Begriff des Inhaltes einer Erkenntnis bzw. des Wissens auszuspielen, sondern meint mit ‚Wissensform' auch so etwas wie das bereits erwähnte ‚Denkprinzip', auch genannt ‚Denkart', das bzw. die sich zu einer bestimmten Zeit in der Philosophie, Wissenschaft, Lebensordnung etc. durchgesetzt hat.

---

24 Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, S. V.

25 Cassirer, Ernst: „Die Begriffsform des mythischen Denkens" (1922), in: ders.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1994, S. 8.

26 Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band. Die nachkantischen Systeme* (1919), in: ECW 4, Meiner: Hamburg 2000, S. 133.

Dies klingt z. B. an, wenn es im Beitrag *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei* (1937) mit Blick auf die Wandlungen in der Naturwissenschaft heißt:

> Durch das Werk Galileis wurde nicht nur der Inhalt des physikalisch-kosmologischen Wissens vermehrt oder verändert; es war eine neue Wissensform, die hier auftrat. Nicht um einzelne Fakten, sondern um die letzten Maßstäbe des Wissens wurde hier gekämpft, und die prinzipielle Umwandlung dieser Maßstäbe ist es, was dem Werk Galileis seine unvergleichliche philosophische Bedeutung gibt.[27]

Diese Dimension des Terminus ‚Wissensform' klingt auch an, wenn Cassirer in seinem *Descartes* (1939) vom „Aufbau einer neuen Kultur, einer neuen Wissensform, eines neuen Geschmacks" spricht.[28]

In dem oben bemühten Beitrag *Die Begriffsform des mythischen Denkens* scheint Cassirer zudem deutlich zu machen, daß ihm dasjenige, das Scheler als die verschiedenen ‚Wissensformen' bezeichnet, vielmehr – oder lediglich – als diverse ‚Formen der Weltauffassung' gilt. Diese Deutung der Termini ‚Wissensform' und ‚Logik' wird mit der nunmehrigen Einsicht verbunden, daß die theoretische [Natur-]Wissenschaft bloß eine einzelne ‚Modalität des Denkens' darstellt und nicht das Denken überhaupt repräsentiert: Hier heißt es nämlich auch, daß die „Logik der mathematischen Naturwissenschaft", die sich lediglich an einer einzelnen Modalität geistiger Formung, an der „Modalität der [wissenschaftlichen, C.M.] Erkenntnis" orientiert, sich „vor völlig neue Fragen [gestellt] sieht […], sobald sie versucht, ihren Blick, über die reinen Wissensformen [der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, C.M.] hinaus, auf die Totalität der geistigen Formen der Weltauffassung zu richten"[29]. Obwohl die „reinen Wissensformen" der mathematisch-naturwissenschaftlichen Logik folglich nur eine Modalität der vielfachen „geistigen Formen der Weltauffassung" bilden, dürfen wir die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß eine von Cassirers Grundüberzeugungen darin besteht, daß die Philosophie die einzelnen Modalitäten des Denkens, der geistigen Formung ausschließlich sachgerecht und wohl begründet thematisieren kann, wenn sie von den Methoden und Resultaten der jeweiligen Wissenschaften, also der Natur- und Kulturwissenschaften (bzw. Geisteswissenschaften) ihren Ausgang nimmt. Auf diese Weise stellt sich zumindest die Frage, ob der Terminus der ‚reinen Wissensformen' in vielfältigen kulturellen Sinnordnungen vielleicht über diesen Umweg wieder ins Spiel kommt, wohl

---

27 Cassirer, Ernst: „Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei" (1937), in: ECW 22, Meiner: Hamburg 2006, S. 72.

28 Cassirer, Ernst: *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung* (1939), in: ECW 20, Meiner: Hamburg 2005, S. 94.

29 Cassirer: „Die Begriffsform des mythischen Denkens", S. 7.

wissend allerdings, daß Cassirer für die Geistes- bzw. Kulturwissenschaften (und die Geschichtswissenschaft) eigene, eigentümliche Methodologien, sprich: Weisen der Begriffsbildung, ausarbeiten wird.[30]

3.

Im Werk Cassirers finden sich aber auch einige Aussagen, die auf eine vorsichtige Revision der Beschränkung von Wissen bzw. Erkenntnis auf die (Natur-)Wissenschaft hinweisen, und dies durchaus in dem von uns soeben angedeuteten Sinne. Im Beitrag *Zur Logik des Symbolbegriffs* (1938) äußert Cassirer z. B. folgende Überlegung:

> [D]ie Philosophie der symbolischen Formen will […] eine Phänomenologie 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 theoretischen Erklärens, *sondern jede* geistige Tätigkeit, in der wir eine »Welt« in ihrer charakteristischen Gestaltung, in ihrer Ordnung und in ihrem »So-sein« aufbauen.[31]

Im 1. Band der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923) hatte Cassirer diesen Erkenntnisbegriff ‚im weitesten und umfassendsten Sinne' bereits als „prinzipielle Erweiterung" der herkömmlichen „allgemeinen Erkenntnistheorie" bezeichnet.[32] Allerdings konnte ich bislang keine Textbelege dafür finden, daß Cassirer auch den Wissensbegriff explizit in diese Ausweitung des Erkenntnisbegriffs einschließt, was durchaus nahe liegen würde, da er, wie gesagt, beide Begriffe weitgehend identifiziert, zumindest für die wissenschaftliche Erkenntnis. Es bleibt aber die Frage, ob Cassirer bewußt die Termini ‚reine Wissensform' und ‚empirische Wissensform' unterscheidet, wobei reine Wissensformen ausschließlich in den theoretischen Wissenschaften vorkommen, die empirischen Wissensformen dagegen

30 Möckel, Christian: „The Cultural Sciences and their Basis in Life. On Ernst Cassirer's Theory of Cultural Sciences", in: Pombo, Olga/Torres, Juan Manuel/Symons, John/Rahman, Shahid (Hrsg.): *Special Sciences and the Unity of Science*, Springer: New York/Berlin 2012, S. 259–267; ders.: „Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie. Ernst Cassirer über methodologische Analogien", in: Recki, Birgit (Hrsg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Meiner: Hamburg 2012, S. 155–180; ders.: „Lebendige Formen. Zu Ernst Cassirers Konzept der Formwissenschaft", in: *Logos & Episteme* 3, 2011, S. 375–379.

31 Cassirer, Ernst: „Zur Logik des Symbolbegriffs" (1938), in: ders.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1994, S. 208.

32 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, S. V.

unter Umständen nicht- oder außerwissenschaftlichen Charakter tragen können, oder aber in die empirischen beschreibenden Wissenschaften (Biologie) gehören.

Aus dem früheren Beitrag *Die Begriffsform des mythischen Denkens* läßt sich allerdings auch die andere, die Bedeutung des Terminus ‚Wissensform' einschränkende Überlegung herauslesen, was sich unter Umständen aus dem doppelten Sinn des Begriffs ‚Erkenntnis' erklärt: mal haben wir es mit seinem ‚weitesten und umfassendsten Sinne' zu tun, ein anderes Mal, wie im nachfolgenden Zitat, mit dem ausschließlich ‚wissenschaftlichen' Sinn von Erkenntnis. Cassirer legt hier u. a. dar, daß die „Modalität der [wissenschaftlichen, C.M.] Erkenntnis" sowohl die Logik der mathematischen Naturwissenschaft als auch die Logik der Geschichtswissenschaft umfaßt, wobei wir es dabei mit der „Gliederung der Teile" innerhalb „des Systembegriffs der wissenschaftlichen Erkenntnis" zu tun hätten, der sich von dem „anderer geistiger Ganzheiten" (d. h. der Erkenntnis im ‚weitesten und umfassendsten Sinne') unterscheidet.[33] Folglich dürfte der Terminus „Logik[en] nicht-wissenschaftlicher Gebilde"[34] nicht mit dem der ‚reinen Wissensformen' zur Deckung zu bringen sein, offen bleibt jedoch, ob mit dem der empirischen Wissensformen. Wenn wir also in Bezug auf die verschiedenen „Denkgebiete und Denkmodalitäten"[35] zwar nicht von verschiedenen reinen ‚Wissensformen' im Sinne theoretischer Erkenntnis sprechen können, so doch in jedem Fall im weitesten Sinne von mehrheitlich ‚nicht-' oder besser ‚außerwissenschaftlichen' Erkenntnisformen, die aus diversen ‚geistigen Tätigkeiten' des Weltaufbaus hervorgehen. Es bleibt allerdings weiter ungesichert, ob Cassirer für diese Erkenntnisformen im weitesten Sinne den Terminus ‚Wissensformen' gebraucht bzw. gebrauchen würde. Die ‚Philosophie der symbolischen Formen' jedenfalls, die diese erforscht und durchdringt, ist und bleibt auf die jeweiligen Wissenschaftsdisziplinen und ihre Wissensformen angewiesen. Um z. B. eine ‚Phänomenologie der Sprachform' aufbauen zu können, mußte Cassirer, wie er 1923 selbst erklärt, auf die Entwicklung der Sprachwissenschaft bzw. sprachwissenschaftlichen Literatur zurückgreifen.[36]

Obwohl wir uns bei den diversen Wissenschaften wie Physik und Biologie, Sprach-, Religions- und Kunstwissenschaft, die jeweils eine charakteristische Ordnung der Welt erforschen und zur Darstellung bringen, innerhalb des *einen* Modus ‚wissenschaftliche Erkenntnis' bewegen, hat es doch *jede* dieser Wissenschaften auf ihrem Gegenstandsgebiet mit einem eigentümlichen, unwiederholbaren Modus der Begriffsbildung bzw. des Denkens zu tun. Die analytische Arbeit,

33 Cassirer: „Die Begriffsform des mythischen Denkens", S. 7.
34 Ebd., S. 8.
35 Ebd., S. 11.
36 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, S. VIIf.

die die ‚Philosophie der symbolischen Formen' leistet, ist eben, so Cassirer im Beitrag *Zur Logik des Symbolbegriffs* (1938), „nicht mehr allein auf den »Verstand«, auf die Bedingungen des reinen Wissens gerichtet. Sie will [vielmehr, C.M.] den ganzen Kreis des »Weltverstehens« umfassen […]", wie es der Philosophie „durch die Entwicklung, die die einzelnen Geisteswissenschaften […] seit Kant erfahren haben, […] gebieterisch" vorgeschrieben wird.[37] Die Wissensformen der Geistes- oder Kulturwissenschaften sind zwar allesamt wissenschaftlicher Art, differieren aber bei den strukturellen Zusammenhängen, die sie erfassen und darstellen. Falls es für Cassirer doch keine religiöse ‚Form des Wissens' gibt, weil dies eine nicht- oder außerwissenschaftliche Form wäre, so gibt es aber offensichtlich eine Wissensform der Religionswissenschaft, die religiöse Sachverhalte darstellt, auch wenn dies vermutlich keine ‚reine Wissensform' sein kann.

Dem widerspricht nicht nur nicht, sondern dem scheint sogar die Erklärung Cassirers im Band *Die Sprache* geradezu zu entsprechen, daß er sich bei der Erforschung der unterschiedlichsten Auffassungs- und Verstehensweisen von Welt philosophisch grundsätzlich im „Gebiet der Erkenntnis" bewege, in welchem das „Reich der Erscheinungen" als das „eigentliche Gebiet des Wiss- und Kennbaren" in seiner Vielheit fungiert.[38] Haben wir es dabei vom Gegenstand her doch mit „der »Erkenntnis« im weitesten und umfassendsten Sinne" zu tun, wobei dieser vielfältige Gegenstand durch diverse wissenschaftliche Methoden und Weisen der Begriffsbildung durchdrungen und dargestellt wird? Gleichzeitig wird hier zum Ausdruck gebracht, daß Cassirer ‚Erkenntnis' und ‚Wissen' weitgehend gleichsetzt: Auch in dieser „unreduzierbaren Mannigfaltigkeit der Wissensmethoden und der Wissensgegenstände [sei] die Grundforderung der Einheit nicht als nichtig abgewiesen". Vielmehr könne sie als funktionelle „Einheit des Wissens" aus der Forderung gewonnen werden, „die verschiedenen methodischen Richtungen des Wissens bei all ihrer anerkannten Eigenart und Selbständigkeit in einem System zu begreifen, dessen einzelne Glieder […] sich wechselseitig bedingen und fordern"[39]. Deshalb müsse nun auch die „philosophische Kritik der [erweiterten, C.M.] Erkenntnis" dem Weg folgen, „den die *besonderen* Wissenschaften im einzelnen beschreiten"[40].

Es ist allerdings evident, daß wir uns bei der hier von Cassirer umschriebenen Sachlage auf der Ebene der wissenschaftlichen Erkenntnis der einzelnen ‚Kulturmächte' bewegen, und nicht innerhalb deren eigentümlicher Bewußtseinsformen selbst, wie dem religiösen oder ästhetischen Bewußtsein bzw.

37 Cassirer: „Zur Logik des Symbolbegriffs" (1938), in: ECW 22, S. 137.
38 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, S. 7.
39 Ebd.
40 Ebd., S. 8.

Weltverstehen. Gleichzeitig ist völlig klar, daß wir uns zudem auf der Ebene des weiten Erkenntnisbegriffs bewegen, auf der diese kritisch betrachteten Denk- und Bewußtseinsformen als Weisen der Welterschließung gelten. Auf die erste, rein wissenschaftliche Ebene weist Cassirer hin, wenn er im Anschluß betont, daß „die *Erkenntnis*, so universell und umfassend ihr Begriff auch genommen werden mag, doch im Ganzen der geistigen Erfassung und Deutung des Seins immer nur eine *einzelne* Art der Formgebung darstellt."[41] Widerspruchslos zu der in Anm. 31 zitierten Bemerkung über „die »Erkenntnis« im weitesten und umfassendsten Sinne" in Bezug setzen läßt sich diese Aussage nur, wenn in ihr ausschließlich von der Vielfalt wissenschaftlicher Erkenntnis die Rede ist. Die zweite Ebene des erweiterten Erkenntnisbegriffs ist gemeint, wenn es einige Seiten später heißt, „der Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff der Wissenschaft ist ein *anderer*, als es der der Religion oder der Kunst ist", denen folglich ebenfalls ein eigener, nicht- oder außerwissenschaftlicher Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff zugestanden wird.[42] Alle diese Formen geistiger Gestaltung, so heißt es bei Cassirer erneut einige Seiten weiter, wandeln das „Chaos der sinnlichen Eindrücke" mittels Zeichen und Symbolen zu Gestalten, was sich eben „in der Wissenschaft und in der Sprache, in der Kunst und im Mythos in *verschiedener* Weise und nach *verschiedenen* Bildungsprinzipien" vollziehe.[43]

4.

Fazit: Obwohl Ernst Cassirer den Erkenntnisbegriff und den Wissensbegriff weitgehend gleichzusetzen scheint, und obwohl er neben (natur-, kultur- und geschichts-)wissenschaftlicher Erkenntnis auch außerwissenschaftliche Erkenntnisweisen annimmt, mit je eigenem Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff, scheint es so zu sein, daß er die mannigfachen ‚Grundformen des Geistes' höchstens implizit als ‚Formen des Wissens' auffaßt. Der Ausdruck ‚Wissensform' scheint den Wissenschaften und ihrer Erkenntnis vorbehalten zu bleiben, wobei die ‚reine Form des Wissens' der theoretischen Naturwissenschaft zugeschrieben wird. Dabei bleibt die einzelne Strukturform geistig-kultureller Gestaltung nicht ohne prägende oder tönende Wirkung auf diejenige Wissensform, die sie (natur-, kultur- oder geschichts-) wissenschaftlich durchdringt und darstellt. Für die außerwissenschaftlichen Erkenntnis- bzw. Denk- oder Bewußtseinsformen wird im bekannten Textkörper der Terminus ‚Wissensform' nicht gebraucht.

41 Ebd.
42 Ebd., S. 24.
43 Ebd., S. 43.

Tobias Endres

Die Philosophie der symbolischen Formen als Phänomenologie der Wahrnehmung

Abstract: This paper discusses the idea of how the *Philosophy of Symbolic Forms* – originally designed *in toto* as a phenomenology of knowledge – can be read as a phenomenology of perception. It argues, both exegetically and systematically, that Cassirer based his most important work on ideas about the philosophy of perception. Viewed in this light, Cassirer appears not just as a forerunner of Merleau-Ponty's philosophy, but as a profound thinker of an integrative theory of perceptual experience.

Gemeinhin wird die Idee einer *Phänomenologie der Wahrnehmung* dem französischen Philosophen Maurice Merleau-Ponty zugeschrieben, der 1945 sein ebenso betiteltes Früh- wie Hauptwerk im Verlag Gallimard (Paris) publizierte.[1] Weniger bekannt ist, dass Ernst Cassirer schon 1929 mit Erscheinen des dritten Bandes seiner *Philosophie der symbolischen Formen* auf diese Terminologie zurückgreift.[2] Sie beide beziehen sich letztlich auf Wilhelm Schapp, der bereits 1910 mit seinen *Beiträgen zur Phänomenologie der Wahrnehmung* prominent bei Edmund Husserl promovierte.[3] Während Schapp und Merleau-Ponty als Wegbereiter einer Phänomenologie der Wahrnehmung in die Geschichte der Philosophie eingingen, ordnete man Cassirer lange Zeit in erster Linie dem Neukantianismus zu. Die in den achtziger Jahren einsetzende Cassirer-Renaissance hat dann zwar insbesondere Cassirers originelle Beiträge zur Sprach-, Kunst- und Kulturphilosophie gewürdigt, als Wahrnehmungstheoretiker phänomenologischer Provenienz wurde er bislang jedoch nicht ausreichend berücksichtigt.[4]

---

1 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard: Paris 1945.

2 Cassirer spricht dort an sieben Stellen von einer „Phänomenologie der Wahrnehmung". Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, Meiner: Hamburg 2002, S. 33, 36, 38, 66, 69, 143, 220.

3 Vgl. Schapp, Wilhelm: *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Klostermann: Frankfurt a.M. 2013. Sowohl Cassirer als auch Merleau-Ponty zitieren Schapp ausführlich.

4 Wahrnehmungstheoretische Aspekte in Cassirers Denken diskutieren: Michotte, Albert: „Réflexions sur le rôle du langage dans l'analyse des organisations perceptives", in: *Acta Psychologica* 15, 1959, S. 17–35; Carini, Lou: „Ernst Cassirer's Psychology.

Diese Sachlage erscheint mitunter merkwürdig, da ausgerechnet Merleau-Ponty zwei Abschnitte seines Hauptwerkes der Kritik Cassirers widmet. Dort beanstandet er in einem ersten Schritt und in methodischer Hinsicht, dass die reflexive Analyse des Bewusstseins und seiner repräsentationalen Funktionen, die Cassirer im Begriff der Symbolfunktion zu fassen sucht, im Fahrwasser des Intellektualismus verbleibt[5], und weiterhin, dass die Symbolfunktion eines existenziellen Untergrunds, den Merleau-Ponty anhand des Begriffs des Leibes zu fassen sucht, bedarf.[6] Seine Kritik verdichtet er zu der These, dass man Cassirers Theorie zufolge im Falle einer durch einen Granatsplitter im Schädel verursachten Sehstörung annehmen müsse, „der Granatsplitter sei mit dem Symbolbewußtsein zusammengestoßen"[7]. Stellte es sich wirklich so dar, dass Cassirers Analysen „weniger falsch als abstrakt"[8] sind und auf eine „Subsumption des Inhalts unter eine autonome Form"[9] hinauslaufen, könnte man Merleau-Ponty die attestierte Absurdität[10] des ‚Unterfangens Symbolphilosophie' zugestehen. Dem ist jedoch nicht so. Meiner Lesart zufolge löst die *Philosophie der symbolischen Formen* genau dasjenige ein, was Merleau-Ponty im angeführten Abschnitt über *Die Räumlichkeit des eigenen Leibes und die Motorik* unter dem Stichwort „genetische Phänomenologie"[11] – und man möge hinzusetzen: der Wahrnehmung[12] – einfordert: nämlich eine Fundierung des Symbolischen

---

Part I. A Unification of Perception and Language", in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 9, 1973, S. 148–151; Bernet, Rudolf: „Perception et herméneutique (Husserl, Cassirer et Heidegger)", in: ders. (Hrsg.): *La vie du sujet. Études sur Husserl et la phénoménologie (Épiméthée)*, Presses universitaires de France: Paris 1994, S. 139–162; Plümacher, Martina: „Gestaltpsychologie und Wahrnehmungstheorie bei Ernst Cassirer", in: Rudolph, Enno/Stamatescu, Ion O. (Hrsg.): *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*, Meiner: Hamburg 1997, S. 171–208; Plümacher, Martina: *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins*, Parerga: Berlin 2004; Kreis, Guido: „The Varieties of Perception. Nonconceptual Content in Kant, Cassirer and McDowell", in: Friedmann, Tyler/Luft, Sebastian (Hrsg.): *Ernst Cassirer. A Novel Assessment*, De Gruyter: Berlin 2015, S. 313–335.

5 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von Rudolf Boehm, De Gruyter: Berlin 1966, S. 147ff.

6 Vgl. ebd., S. 152ff.

7 Ebd., S. 153.

8 Ebd., S. 152.

9 Ebd., S. 154.

10 Vgl. ebd., S. 153.

11 Ebd., S. 154.

12 Auf eine der Sache nach bei Cassirer vorliegende „genetische Phänomenologie der Wahrnehmung" hat bereits Michael Bösch hingewiesen. Vgl. Bösch, Michael: „Symbolische

im Wahrnehmungsbewusstsein. Der vorliegende Aufsatz stellt den Versuch dar, Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* als eine originäre Phänomenologie der Wahrnehmung auszulegen.[13]

1. Der Phänomenologiebegriff im Werk Cassirers

In eigener Absicht benutzt Cassirer den Begriff ‚Phänomenologie' vierundzwanzig Mal in den drei Bänden seines Hauptwerks. Das Spektrum seiner Verwendung ist breit: Neben der auffälligsten Platzierung als Untertitel zum dritten Band, der *Phänomenologie der Erkenntnis*, spricht Cassirer von einer „kritische[n] Phänomenologie des mythischen Bewußtseins"[14], einer „spezielle[n] Phänomenologie des Mythos"[15], einer „Phänomenologie der Magie"[16], einer „bloße[n] Phänomenologie des mythischen Denkens"[17], einer „reine[n] Phänomenologie der Wahrnehmung"[18], einer „Phänomenologie der reinen Ausdruckserlebnisse"[19], einer „universellen »Phänomenologie des Geistes«"[20], einer „allgemeinen »Phänomenologie des Geistes«"[21] und einer „wahrhafte[n] Phänomenologie der Wahrnehmung"[22]. Darüber hinaus rekurriert Cassirer an vielen Stellen auf Hegel, Husserl, Natorp und Schapp, so dass der Begriff insgesamt achtundvierzig Mal in der *Philosophie der symbolischen Formen* auftaucht.[23] Allein diese Fülle und weite

---

Prägnanz und passive Synthesis. Genetische Phänomenologie der Wahrnehmung bei Cassirer und Husserl", in: *Philosophisches Jahrbuch* 109, 2002, S. 148–161.

13 Diese Interpretation wird ausgeführt in: Endres, Tobias: *Wahrnehmung und die Objektivität der Erfahrung*, (Dissertation) Technische Universität Berlin, voraussichtlich 2016.

14 Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), in: ECW 12, Meiner: Hamburg 2002. S. 16.

15 Ebd., S. 44.

16 Ebd., S. 64.

17 Ebd., S. 90.

18 ECW 13, S. 69. An dieser Stelle zieht Cassirer den genetischen Aspekt ausdrücklich hinzu: „Auch vom rein genetischen Gesichtspunkt aus scheint kein Zweifel zu bestehen, welcher der beiden Wahrnehmungsformen die Priorität zuzusprechen ist" (ebd.). Die Genesis dient ihm hier offensichtlich zumindest als Plausibilitätstest seines eigenen methodischen Ansatzes. Dazu mehr in Abschnitt 3.

19 Ebd., S. 74.

20 Ebd., S. 87.

21 Ebd., S. 161.

22 Ebd., S. 220.

23 Zum quantitativen Vergleich: Die Begriffspaare ‚symbolische Form(en)' und ‚symbolische Formung' tauchen insgesamt fünfundfünfzig Mal im Hauptwerk auf.

Verwendung spricht für eine gründliche Untersuchung über die Bedeutsamkeit des Begriffs der Phänomenologie in Cassirers Hauptwerk.

Seit Erscheinen des ersten Nachlassbandes im Jahre 1995 wissen wir, dass Cassirer plante, allen drei Bänden den Titel *Phänomenologie der Erkenntnis* zu geben. John Michael Krois schreibt im editorischen Anhang zum ersten Nachlassband:

> *Der Nachlaß zeigt, daß Cassirer der PsF insgesamt, d. h. allen drei Bänden, ursprünglich nicht den Titel* Philosophie der symbolischen Formen *geben wollte, sondern den Titel, den er später dem Band 3 allein verlieh. Bis zur Drucklegung des Bandes 1 der PsF nannte Cassirer das gesamte Werk:* Phänomenologie der Erkenntnis.[24]

Auch das Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes dokumentiert den Geist der ursprünglichen Idee: zwischen Vorwort und den fünf Kapiteln findet sich der Titel ‚Erster Teil. Zur Phänomenologie der sprachlichen Form' Allein im zweiten Band ist der Begriff ‚Phänomenologie' aus Titel und Inhaltsverzeichnis verschwunden. Cassirer spricht jedoch bereits in der Einleitung, wie bereits zitiert, von einer „kritische[n] Phänomenologie des mythischen Bewußtseins". Es kann demnach gar nicht in Zweifel gezogen werden, dass Cassirers Hauptwerk *insgesamt* als eine Phänomenologie, d. h. als Lehre gewisser, näher zu bestimmender Erscheinungsweisen, entworfen wurde. Im Folgenden will ich zeigen, wie (a) der Begriff ‚Phänomenologie' bei Cassirer zu verstehen ist und ferner ob, und wenn ja wie, er in Zusammenhang mit Hegels[25] und Husserls Begriff einer Phänomenologie gebracht werden kann, sowie (b) weshalb eine Phänomenologie der sprachlichen Form, des mythischen Bewusstseins und der Erkenntnis nach Cassirers eigenen Voraussetzungen ausschließlich in Auseinandersetzung mit einer Phänomenologie der Wahrnehmung durchgeführt werden kann.

2. Der Mythos als Grund der Hegelschen Leiter

Zunächst zu Husserl: Dieser definiert die Phänomenologie in einer Vorlesung zum Sommersemester 1925 als eine

---

24 Cassirer, Ernst: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, Meiner: Hamburg 1995, S. 299f (Hervorhebungen im Original).

25 Folgende Studien sind für dieses Thema einschlägig: Orth, Ernst Wolfgang: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2004, S. 162–175; Möckel, Christian: „Hegels Phänomenologie des Geistes als Vorbild für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen", in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hrsg.): *Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute*, Akademie Verlag: Berlin 2004, S. 256–275.

> an der Jahrhundertwende in der Philosophie zum Durchbruch gekommene neuartige deskriptive Methode und eine aus ihr hervorgegangene apriorische Wissenschaft, welche dazu bestimmt ist, das prinzipielle Organon für eine streng wissenschaftliche Philosophie zu liefern und in konsequenter Auswirkung eine methodische Reform aller Wissenschaften zu ermöglichen.[26]

Bekanntlich verfolgt Cassirer mit der *Philosophie der symbolischen Formen* das Ziel, eine Transformation der kantischen Kritik der Vernunft hin zu einer Kritik der Kultur[27] zu vollziehen. Cassirer strebt eine umfassende Erneuerung der Kantischen Kategorienlehre[28] an, welche die verschiedenen Symbolfunktionen des Mythos, der Sprache und der Erkenntnis so begreift, 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."[29] Andrea Poma schreibt: „Auf diese Weise ist die Erweiterung der kopernikanischen Drehung zum eigentlichen Programm der Philosophie der symbolischen Formen geworden."[30] Die Begründung des strengen Objektivitätsanspruchs des wissenschaftlichen Weltbildes ist somit nicht mehr alleiniger Fokus der philosophischen Fragestellung, weshalb Husserls Projekt einer apriorischen Grundlegung aller Wissenschaften durch die Philosophie Cassirer nicht als Vorbild dienen kann. Insbesondere die Idee einer methodischen Reform aller Wissenschaften durch die Philosophie findet keinen Widerhall in Cassirers Denken, der die Ergebnisse der durch methodologische Autonomie gekennzeichneten Einzelwissenschaften vielmehr als Prüfstein der eigenen Theorie betrachtet. Was Cassirer und Husserl aber verbindet, „ist der unverbrüchliche Zusammenhang von Philosophie und Wissenschaft*lichkeit*, der es auch erfordert, die Philosophie immer wieder mit der einzelwissenschaftlichen Forschung in Kontakt zu halten."[31]

---

26 Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie*, in: ders.: *Husserliana IX*, Springer Science+Business Media: Dordrecht 1968, S. 277.

27 Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), in: ECW 11, Meiner: Hamburg 2001, S. 9.

28 Vgl. ECW 12, S. 35: „Sie sucht die Kategorien des Gegenstandsbewußtseins nicht nur in der theoretisch-intellektuellen Sphäre auf, sondern sie geht davon aus, daß derartige Kategorien überall dort wirksam sein müssen, wo überhaupt aus dem Chaos der Eindrücke ein Kosmos, ein charakteristisches und typisches »Weltbild« sich formt."

29 Ebd.

30 Poma, Andrea: „Ernst Cassirer. Von der Kulturphilosophie zur Phänomenologie der Erkenntnis", in: Braun, Hans-Jürg/Holzhey, Helmut/Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1988, S. 92.

31 Orth: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, S. 175 (eigene Hervorhebung).

Den Status der Philosophie[32] selbst begreift Cassirer als Selbstreflexion[33], als Denken des Denkens im aristotelischen Sinne[34], und ist somit gerade in Bezug auf die Frage nach der Phänomenologie eher Hegel[35] als Husserl verpflichtet. Bereits im zweiten Band zum mythischen Denken heißt es diesbezüglich:

> So stellt sich im Verhältnis des Mythos, der Sprache und der Kunst, sosehr ihre Gestaltungen in den konkreten geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar ineinandergreifen, doch ein bestimmter systematischer Stufengang, ein ideeller Fortschritt dar, als dessen Ziel es sich bezeichnen läßt, daß der Geist in seinen eigenen Bildungen, in seinen selbstgeschaffenen Symbolen nicht nur ist und lebt, sondern daß er sie als das, was sie sind, *begreift*.[36]

Auch wenn Cassirer an dieser Stelle die Wissenschaft außen vor lässt, klingt doch hier bereits Hegels Leiter-Metapher[37] aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* an, die er im Vorwort auch ausführlich zitiert, um herauszustellen, dass diese „Sätze, in denen Hegel das Verhältnis der »Wissenschaft« zum sinnlichen Bewußtsein kennzeichnet, […] in vollem Umfang und in voller Schärfe für das Verhältnis der Erkenntnis zum mythischen Bewußtsein [gelten]."[38] In der Vorrede zum dritten Band spricht Cassirer die nun bereits rekonstruierte Programmatik – pro Hegel und contra Husserl – noch einmal in aller Deutlichkeit aus:

> Wenn ich von einer »Phänomenologie der Erkenntnis« spreche, so knüpfe ich hierin nicht an den modernen Sprachgebrauch an, sondern ich gehe auf jene Grundbedeutung der »Phänomenologie« zurück, wie Hegel sie festgestellt und wie er sie systematisch begründet und gerechtfertigt hat. […] Schärfer kann es nicht ausgesprochen werden, daß das Ende, das »Telos« des Geistes nicht erfaßt und nicht ausgesprochen werden kann, wenn man dasselbe als ein für sich bestehendes, wenn man es losgelöst und abgesondert von Anfang und Mitte nimmt. Die philosophische Reflexion setzt nicht in dieser Weise das Ende gegen Mitte und Anfang ab, sondern nimmt alle drei als integrierende Momente einer einheitlichen Gesamtbewegung. In diesem Grundprinzip der Betrachtung stimmt

32 Vgl. hierzu auch den Aufsatz von Claudio Bonaldi im vorliegenden Band.

33 Zu diesem Ergebnis, dem ich im Wesentlichen folge, kommt Kreis, Guido: *Cassirer und die Formen des Geistes*, Suhrkamp: Berlin 2010, S. 475: „Die Philosophie der symbolischen Formen […] ist die Einheitsstiftung, die sich unser Geist selbst gibt. […] Damit hat Cassirer gezeigt und durchgeführt, was die Philosophie selbst ist: *absoluter Geist*."

34 Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, Meiner: Hamburg 1995, 1074 b 34.

35 Hegel führt Aristoteles' Formel des νόησις νοήσεως im Paragraphen zur absoluten Idee an. Vgl. Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, § 236, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1970, S. 388.

36 ECW 12, S. 32 (eigene Hervorhebung).

37 Vgl. Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Meiner: Hamburg 1988, S. 20.

38 ECW 12, S. XIII.

> die »Philosophie der symbolischen Formen« mit dem Hegelschen Ansatz überein – sosehr sie in der Begründung wie in der Durchführung desselben andere Wege gehen muß.[39]

Dieser andere Weg ist nun wesentlich dadurch bestimmt, dass die Philosophie jene Leiter, die dem Bewusstsein des natürlichen Weltbildes zum Emporsteigen gereicht wird, noch eine Ebene tiefer ansetzen muss.[40] Und genau dieser Weg führt uns zur Idee einer Phänomenologie der Wahrnehmung. Die sinnliche Gewissheit ist Cassirer zufolge nämlich gar nicht das Unmittelbare, denn Hegel dekonstruiert ihren Wissensanspruch unter der Voraussetzung, dass das Wahrnehmen von Sachverhalten die basalste Form von Verstehen ist.[41] Die Welt wird vom Bewusstsein zunächst jedoch mythisch wahrgenommen[42]:

> Was man das sinnliche Bewußtsein zu nennen pflegt, der Bestand einer »Wahrnehmungswelt«, die sich weiterhin in deutlich geschiedene einzelne Wahrnehmungskreise, in die sinnlichen »Elemente« der Farbe, des Tones usf. gliedert: das ist selbst bereits das Produkt einer Abstraktion, einer theoretischen Bearbeitung des »Gegebenen«. Bevor das Selbstbewußtsein sich zu dieser Abstraktion erhebt, ist und lebt es in den Gebilden des mythischen Bewußtseins – in einer Welt nicht sowohl von »Dingen« und deren »Eigenschaften« als vielmehr von mythischen Potenzen und Kräften, von Dämonen- und Göttergestalten.[43]

Um sicherzustellen, dass der Ausgangspunkt der angestrebten philosophischen Theorie die Unmittelbarkeit ist, müssen wir Cassirer zufolge eine Tiefenschicht im Wahrnehmungsbewusstsein annehmen, die er ‚Ausdruckswahrnehmung' nennt. Diese unterscheidet sich von der Ding- oder Sachwahrnehmung, welche Hegel gleichermaßen in den Kapiteln *Sinnliche Gewißheit* und *Die Wahrnehmung* ansetzt und welcher er theoretische Formmotive wie Ding, Eigenschaft und Kausalität zuordnet. In der Dingwahrnehmung hat eine Umformung durch die Sprache

---

39 ECW 13, S. VIII.

40 Vgl. ECW 12, S. XIII.

41 Im Unterschied zu Cassirer ist die Phänomenologie nach Hegel, auch wenn sie bei der sinnlichen Gewissheit anhebt, eben keine Erscheinungslehre im Ausgang von Wahrnehmungserfahrungen, sondern von Wissensansprüchen, die eben auch im Falle nur vermeintlichen Wissens immer schon sprachlich geformt sind. Vgl. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 69: „Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist."

42 Auf diesen Unterschied hat zuerst Donald Verene hingewiesen. „Cassirer, however, regards mythical consciousness as an earlier and more fundamental stage of mind than Hegel's stage of sensory consciousness". Vgl. Verene, Donald Phillip: „Kant Hegel and Cassirer. The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms", in: *Journal of the History of Ideas* 30, 1969, S. 33–46, hier S. 35f.

43 ECW 12, S. XIII.

von der konkreten Wahrnehmung zur Anschauung bereits stattgefunden. Cassirer schreibt:

> [D]as Phänomen der Wahrnehmung […] gibt sich als ein zunächst noch ungeschiedenes Ganze[s], als ein Gesamterlebnis, das zwar in irgendeiner Weise gegliedert ist, dessen Gliederung aber keineswegs seine Zerfällung in disparate sinnliche Elemente in sich schließt. […] Diese Sonderung gehört somit nicht zum einfachen »Befund« des Wahrnehmungsbewußtseins, sondern schließt bereits ein Moment der Reflexion, der kausalen Analyse in sich. […] Daß diese Analyse nicht erst mit der Ausbildung der eigentlichen »Wissenschaft« einsetzt, sondern daß sie schon dem vorwissenschaftlichen Weltbild angehört, darf nicht dazu verleiten, ihren eigentümlichen theoretischen Charakter zu verkennen oder zu leugnen. Denn nicht erst die Gegenstandswelt der Physik, sondern bereits die Dingwelt der vorwissenschaftlichen Erfahrung ist mit bestimmten Motiven der Reflexion, insbesondere mit Motiven der kausalen Deutung der Phänomene durchsetzt.[44]

Selbstverständlich ist dieses Modell ein Reflexionsprodukt und Cassirer vertritt erklärtermaßen keine Version des Mythos des Gegebenen, demnach wir direkten erkenntnismäßigen Zugriff auf das Unmittelbare hätten. „Das Paradies der Unmittelbarkeit ist diesem Denken verschlossen“[45]. Allerdings führt er ein entscheidendes Argument an, dass die Annahme dieser Tiefenschicht stützt.

Auch das mythische Bewusstsein macht Wahrnehmungserfahrungen in einer strukturierten Welt, die sich jedoch nicht in Dinge und Eigenschaften gliedert. Diese weisen Cassirer zufolge eine eigentümliche Flüssigkeit auf. Es waltet ein Prinzip der Metamorphose und der Sympathie, das noch nicht das logische Gesetz der Identität kennt.

> Wenn der theoretische Gedanke die Glieder, zwischen denen er eine bestimmte synthetische Verknüpfung vollzieht, in ebendieser Verknüpfung als selbständige Elemente bewahrt, wenn er sie, indem er sie aufeinander bezieht, zugleich sondert und auseinanderhält, so fließt im mythischen Denken das, was aufeinander bezogen, was wie durch ein magisches Band geeint gilt, in eine unterschiedslose Gestalt zusammen. Hierdurch kann das vom Standpunkt der unmittelbaren Wahrnehmung Unähnlichste oder vom Standpunkt unserer »rationalen« Begriffe Ungleichartigste als »ähnlich« oder »gleich« erscheinen, sofern es nur als Glied in ein und denselben magischen Gesamtkomplex eingeht. Die Anwendung der Kategorie der Gleichheit erfolgt nicht auf Grund der Übereinstimmung in irgendwelchen sinnlichen Merkmalen oder abstrakt-begrifflichen Momenten, sondern sie ist bedingt durch das Gesetz des magischen Zusammenhangs, der magischen »Sympathie«. Was immer durch diese Sympathie geeint ist, was sich magisch »entspricht«, sich unterstützt und fördert: das geht zur Einheit einer mythischen Gattung zusammen.[46]

---

44 ECW 13, S. 31.
45 Ebd., S. 46.
46 ECW 12, S. 212f.

Das bedeutet natürlich nicht, dass dem Menschen auf der Stufe des mythischen Bewusstseins der komplette Wahrnehmungsbestand laufend verschwimmt. Selbstverständlich kann er Pflanzen, Tiere und andere Menschen als für sich selbst existierende Organismen wahrnehmen, jedoch sind sie ihm nicht gattungsmäßig geschieden. Das Bemerken eines Tieres kann ihm die Begegnung mit einem verstorbenen Ahnen *bedeuten* und das besagt nach Cassirers Voraussetzungen[47] eben auch, dass ihm das Wahrnehmungsphänomen genau so *erscheint*. Die Grenzlinien, die wir durch unsere empirischen Gattungs- und Artbegriffe ziehen, verschieben und verflüchtigen sich dem Menschen im Mythos. Diese Fluidität wäre nicht begreiflich, wenn schon die direkte Wahrnehmung, wie sie in der Ausdruckswahrnehmung vorliegt, vor Ausbildung des eigentlichen Repräsentationsvermögens durch die Sprache die „Abteilung und Aufteilung der Welt in feste Klassen in sich schlösse."[48] Wäre das der Fall, so das entscheidende Argument, „müßte der Mythos auf Schritt und Tritt nicht nur gegen die Gesetze der »Logik«, sondern gegen die elementaren »Tatsachen der Wahrnehmung« verstoßen."[49] Zu diesem Widerstreit kommt es aber nicht; Wahrnehmung und Formwelt des Mythos sind vielmehr ineinander verwachsen. Dies lässt sich nur verstehen, „wenn die Wahrnehmung selber bestimmte ursprüngliche Wesenszüge aufweist, in denen sie der Weise und Richtung des Mythischen entspricht und gewissermaßen entgegenkommt."[50] Die Argumente innerhalb der Phänomenologie des Mythos reichen also viel tiefer als Ernst Wolfgang Orth annimmt, wenn dieser schreibt, dass Cassirer Hegels *Phänomenologie des Geistes* lediglich „auf die Forschungsarbeit des Mythen- und Sprachforschers Usener sowie auf Herders Sprachphilosophie anwendet."[51] Vielmehr stellt es sich so dar, dass die Phänomenologie des Mythos nur in Auseinandersetzung mit einer Phänomenologie der Wahrnehmung entwickelt werden kann.

---

47 Cassirer zufolge ist jedes Wahrnehmungserlebnis symbolisch prägnant, dem Wahrgenommenen wohnt ein nicht-anschaulicher Sinn inne. Mit dieser Bestimmung nimmt Cassirer auch Merleau-Pontys bekanntes Diktum vom „inkarnierten Sinn" vorweg: „Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits." Vgl. ECW 13, S. 105, S. 231 und Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, S. 193.

48 ECW 13, S. 67.

49 Ebd.

50 Ebd., S. 68.

51 Orth: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, S. 167. Auf den Zusammenhang von Sprache und einer Phänomenologie der Wahrnehmung verweist Orth dagegen auf angegebener Seite in der Anmerkung 14.

3. Phänomenologie und rekonstruktive Analyse

Wir haben nun gesehen, wieso Cassirers Idee einer Phänomenologie in Hegelscher Absicht beim mythischen Bewusstsein ansetzt und dass „der Mythos zu der universellen Aufgabe der Phänomenologie des Geistes in einem innerlichen und notwendigen Verhältnis steht“[52]. An Husserl orientiert sich Cassirer dagegen, wenn es um die reine Deskription des Wahrnehmungsphänomens und die Wertschätzung der Einzelwissenschaften geht. Um Cassirers überaus komplexe Methodologie zu verstehen, gilt es nun weiterhin, den Einfluss Paul Natorps auf die Symbolphilosophie herauszuarbeiten, denn wie wir gesehen haben muss Cassirer „in der Begründung wie in der Durchführung […] andere Wege gehen“[53] als Hegel. Insbesondere Hegels dialektische *Methode* lehnt Cassirer im Rahmen seiner Phänomenologie ab[54] und auch sein Begriff des objektiven Geistes ist ein anderer als der Hegels.

Zunächst ist es sinnvoll, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, worum es Cassirer mit einer Kritik der Kultur eigentlich geht.

> Wie wir gemäß der kritischen Grundansicht die Einheit der Natur nur dadurch haben, daß wir sie in die Erscheinungen »hineinlegen«, daß wir sie als Einheit der gedanklichen Form nicht sowohl aus den Einzelphänomenen gewinnen als sie vielmehr an ihnen darstellen und herstellen – so gilt das gleiche auch von der Einheit der Kultur und von jeder ihrer ursprünglichen Richtungen. Auch für sie genügt es nicht, sie faktisch an den Erscheinungen aufzuweisen, sondern wir müssen sie aus der Einheit einer bestimmten »Strukturform« des Geistes verständlich machen. So steht auch hier, wie in der Theorie der Erkenntnis, die Methodik der kritischen Analyse zwischen der metaphysisch-deduktiven und der psychologisch-induktiven Methodik. Sie muß, gleich dieser letzteren, überall vom »Gegebenen«, von den empirisch festgestellten und gesicherten Tatsachen des Kulturbewußtseins ausgehen; aber sie kann bei ihnen als einem bloß Gegebenen nicht stehenbleiben. Sie fragt von der Wirklichkeit des Faktums nach den »Bedingungen seiner Möglichkeit« zurück.[55]

Kultur als faktischen Bestand des objektiven Geistes gibt es nur dort, wo es auch ein Kulturbewusstsein gibt. Bewusstsein fasst Cassirer im Ausgang seines Frühwerks *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* als funktionale, nicht als substanzielle Einheit auf. In Anlehnung an Kant könnte man sagen, dass Cassirer darum bemüht ist, der „Rhapsodie von Wahrnehmungen“[56] im Angesicht der Vielfalt der

52 ECW 12, S. XII.
53 ECW 13, S. VIII.
54 Vgl. dazu den Beitrag von Sevilay Karaduman im vorliegenden Band.
55 ECW 12, S. 13.
56 Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Jens Timmermann, Meiner: Hamburg 1998, B 195.

Kultur eine Einheit zu geben. Triebfeder ist hierbei nicht Systemwille, sondern die Vermeidung des *Problems der vielen (disparaten) Welten*.[57] Diesem lässt sich z. B. begegnen, indem man zeigt, dass sich alle Objektivierungsleistungen und der Bestand des objektiven Geistes auf genau eine Welt beziehen.[58] Diese Einheit wird bei Cassirer durch die Symbolfunktion, die er gelegentlich mit der Bedeutungsfunktion in Eins setzt[59], sichergestellt. „Findet sich in ihr bei allem Wechsel der Einzelmotive eine relativ gleichbleibende »innere Form«, so schließen wir von ihr nicht auf die substantielle Einheit des Geistes zurück, sondern diese Einheit gilt uns eben hierdurch als konstituiert und *bezeichnet*."[60] Man kann folglich die Symbolphilosophie als semantische Theorie des objektiven Weltbezugs auffassen.[61]

Da Cassirer nun auch den funktionalen Zusammenhang von mythischem, natürlichem und wissenschaftlichem Weltbild sowie der verschiedenen Wahrnehmungsschichten nachweisen will, muss der Vielfalt der Kultur auch eine Mehrdimensionalität der Bewusstseinsfunktionen entsprechen. Diese wird nicht im Kantischen Sinne deduziert, sondern rekonstruktiv erschlossen. Anders als Kant

57 Diesen bekannten Einwand hat beispielsweise Willard V. O. Quine gegen Nelson Goodmans *Weisen der Welterzeugung* oder auch Geert-Lueke Lueken gegen Günter Abels *Interpretationswelten* erhoben, deren Philosophien der Cassirerschen sachlich nahestehen. Vgl. Quine, Willard Van Orman.: „Überweltlich", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 2008, S. 986 (Wiederabdruck) sowie Lueken, Geert-Lueke: „»Alles, was so ist, könnte auch anders sein.«. Zu Günter Abels Interpretationswelten", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44, 1996, S. 891. Die Antworten darauf fallen sachgemäß etwas anders aus als bei Cassirer.

58 Vgl. dazu ausführlich Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 406–437.

59 Es wird hierbei nicht klar, ob Cassirer damit lediglich die semantische Funktion aller Symbolfunktionen herausstellen möchte, oder ob gemeint ist, dass die Ausdrucks- und die Darstellungsfunktion gewissermaßen Vorstufen der eigentlichen Bedeutungs- und Symbolfunktion sind. Für letzteres argumentiert: Poma: „Ernst Cassirer", S. 100. Dagegen spricht jedoch ECW 13, S. 62f.: „In der Tat wird sich uns zeigen, daß die »Darstellungsfunktion«, die der Sprache ihren Gehalt und ihren Charakter gibt, mit der »Bedeutungsfunktion«, die in den Begriffen der wissenschaftlichen Erkenntnis waltet, nicht eins und daß die letztere auch nicht etwa bloß die »Entwicklung«, d. h. die geradlinige Fortsetzung der ersteren ist, sondern daß beide qualitativ verschiedene Arten der Sinngebung in sich schließen."

60 ECW 12, S. 15 (eigene Hervorhebung).

61 Vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 188–209.

in der *Kritik der reinen Vernunft*[62] stellt Cassirer das Faktische an den Anfang[63], um anschließend transzendental zu fragen, welche Bedingungen für das Bewusstsein gelten müssen, um sich in Richtung der unterschiedlichen Kulturformen objektivieren zu können.

> Denn wie die reine Erkenntniskritik im besonderen, so fragt die Philosophie der symbolischen Formen im ganzen nicht nach dieser empirischen Herkunft des Bewußtseins, sondern nach seinem reinen Bestand. Statt seinen zeitlichen Entstehungsursachen nachzugehen, richtet sie sich lediglich auf das, was »in ihm liegt«; auf die Erfassung und Beschreibung seiner Strukturformen. Die Sprache, der Mythos, die theoretische Erkenntnis: sie alle werden hier als Grundgestalten des »objektiven Geistes« genommen, deren »Sein« sich rein als solches, unabhängig von der Frage nach seinem »Gewordensein«, aufweisen und verstehen lassen muß. Wir stehen im Kreise der allgemeinen »transzendentalen« Frage: im Kreise derjenigen Methodik, die das »quid facti« der einzelnen Bewußtseinsformen nur zum Ausgangspunkt nimmt, um nach ihrer Bedeutung, um nach ihrem »quid juris« zu fragen.[64]

Dieses Vorgehen ist durch Natorps *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* inspiriert, welche ein vom Psychologismus freies „universelles Programm einer Phänomenologie des Bewußtseins […] in streng »kritischer« Besinnung“[65] aufstellt. Demnach kann das Bewusstsein nicht als Teil und nach Maßstab einer erst zu etablierenden Form der Objektivität, nämlich derjenigen der Wissenschaft, beschrieben werden, sondern muss phänomenologisch freigelegt werden. Bewusstsein ist ein „Urphänomen“[66]. „Hier geht es nicht um »ein Erscheinendes«, sondern um »die reine Tatsache des Erscheinens[«] selbst.“[67] So soll über den

---

62 Cassirer schließt hier, beeinflusst durch den Marburger Neukantianismus seiner Lehrer Hermann Cohen und Paul Natorp, an Kants analytische Methode der Prolegomena an. Vgl. Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. von Konstantin Pollok, Meiner: Hamburg 2001, S. 276f., § 5 Anmerkung 1: „Analytische Methode […] bedeutet […], daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich ist.“

63 Cassirer bedient sich hierzu umfassend der Mythenforschung, der Religionswissenschaft, der Sprachwissenschaft, der Ethnologie, der Psychologie sowie der Wissenschaftstheorie.

64 ECW 13, S. 54.

65 Ebd., S. 59.

66 Diese Terminologie übernimmt Cassirer bekanntermaßen von Goethe. Cassirer nennt beispielsweise auch ‚Ausdruck‘, ‚Leben‘, ‚Leib-Seele-Verhältnis‘, ‚Person‘, ‚Sprache‘, ‚Tod‘ und ‚Zeit‘ Urphänomene. Vgl. ECN 1, S. 306.

67 Orth: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, S. 172.

‚Umweg' des objektiven Geistes letztlich eine Bewusstseinstheorie schlechthin, welche Cassirer auch als „eigentliche[n] Proteus der Philosophie"[68] kennzeichnet, entworfen werden.

> Die folgenden Untersuchungen stellen sich die Aufgabe zu zeigen, wie hier, angefangen von dem schlichten Ausdruckswert der Wahrnehmung und von den repräsentativen Charakteren der Vorstellung, insbesondere der Raum- und Zeitvorstellung, bis hinauf zu den allgemeinen Sinndeutungen der Sprache und der theoretischen Erkenntnis, ein einheitlicher Zusammenhang besteht. Die Art dieses Zusammenhangs kann nur dadurch bezeichnet und kenntlich gemacht werden, daß man seinem Aufbau folgt und daß man an diesem Aufbau inne wird, wie er, so verschiedenartig, ja gegensätzlich seine einzelnen Phasen sind, dennoch von ein und derselben geistigen Grundfunktion beherrscht und geleitet wird.[69]

Cassirer rekonstruiert so eine Dreigliedrigkeit der Symbolfunktion, die sich in *Ausdrucksfunktion, Darstellungsfunktion und reine Bedeutungsfunktion* auffächert. Diese ordnet er den drei „Formwelten"[70] Mythos, Sprache und Wissenschaft zu, die insgesamt das Medium des objektiven Geistes ausmachen. Durch jede Symbolfunktion und in jeder symbolischen Form drücken sich Objektivierungsleistungen aus, die in konstitutiver Wechselwirkung mit unseren Wahrnehmungserfahrungen stehen.[71] Denen entsprechen in Cassirers Terminologie die drei Repräsentationsmodi „Ausdruckswahrnehmung", „Dingwahrnehmung" resp. „Anschauung" und „reines Denken". Ich verstehe dieses Modell insgesamt als ein Repräsentationsmodell ohne Repräsentationalismus[72], in dem keines der oben genannten Momente isoliert für sich auftaucht, sondern auf jeder Stufe sich Wahrnehmung und Objektivierungsleistung wechselseitig durchdringen und sich auf eine sinnlich-geistige Einheit hin symbolisch prägnant formen.

> Sollen wir eine wahrhaft konkrete Anschauung der »vollen Objektivität« des Geistes einerseits, seiner »vollen Subjektivität« andererseits gewinnen, so müssen wir die methodische Korrelation, die Natorp als Prinzip aufstellt, für alle Gebiete geistigen Schaffens zur Durchführung zu bringen suchen. […] Die Betrachtung wird über die drei Dimensionen des Logischen, des Ethischen und des Ästhetischen hinausgedrängt: Sie muß insbesondere die »Form« der Sprache und die »Form« des Mythos in ihren Kreis hineinziehen, wenn sie zu den primären subjektiven »Quellen«, zu den ursprünglichen Verhaltungsweisen und Gestaltungsweisen des Bewußtseins zurückdringen will. Unter

68 ECW 13, S. 53.
69 Ebd., S. 46f.
70 Ebd., S. 519.
71 Vgl. ECW 13, S. 158.
72 Vgl. hierzu: Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 235–256.

> diesem Gesichtspunkt treten wir nunmehr an unsere Frage: an die Frage nach der Struktur des wahrnehmenden, des anschauenden und des erkennenden Bewußtseins heran.[73]

Cassirer entwirft so eine *holistische Theorie des subjektiven und des objektiven Geistes*.[74] Die „einander entsprechenden […] Formen, […] Funktionen und […] Fähigkeiten […] werden auf diese Weise in eine phänomenologische Folge eingeordnet, welche die Hierarchie symbolischer Formen innerhalb der geschichtlichen Geistesentwicklung fest bestimmt"[75]. Das Bewusstsein wird in Vermittlung mit seinen Objektivierungsleistungen phänomenologisch freigelegt. Anders als in den lediglich aus *einem* Objektivationsmodus heraus entwickelten empiristischen Bewusstseinstheorien, bietet Cassirers Geist-Holismus die Möglichkeit eines wechselseitigen *methodologischen Korrektivs*:

> An diesem Punkte stellt sich uns daher von neuem – und in einer höchst eindringlichen Weise – die Beziehung dar, die zwischen der Methodik der phänomenologischen Analyse und der Methodik einer rein objektiv gerichteten »Philosophie des Geistes« besteht. Beide sind so eng miteinander verknüpft und so notwendig aufeinander angewiesen, daß sie nicht nur in ihren positiven Ergebnissen ständig ineinandergreifen, sondern daß auch umgekehrt jeder falsche oder unvollkommene Ansatz innerhalb der einen Richtung der Betrachtung sich alsbald auf der Gegenseite bemerkbar und fühlbar macht. Eine mangelhafte Erfassung des objektiven Bestandes, der in den einzelnen symbolischen Formen vorliegt, birgt stets die Gefahr in sich, daß die Phänomene, in denen dieser Bestand sich gründet, verkannt werden – und andererseits gefährdet jedes theoretische Vorurteil, das sich in die reine Deskription der Phänomene einmischt, zugleich die Würdigung des Sinngehalts der Formen, die aus ihnen resultieren.[76]

Hiermit sind nun die Programmatik und die Reichweite phänomenologischen Denkens innerhalb der *Philosophie der symbolischen Formen* vollständig dargelegt. Es wäre zu wenig gesagt, behauptete man: „Cassirer entschied sich […] für eine Phänomenologie […], in der sich Einflüsse von Hegel, Natorp und Husserl verflechten."[77] Vielmehr bezeichnet dieser Terminus „eine eigene wissenschaftliche Disziplin."[78] Es bleibt zu fragen, wie sich diese Ergebnisse insgesamt zu der

---

73 ECW 13, S. 63.

74 Vgl. hierzu auch Luft, Sebastian: „A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit", in: ders.: *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press: Evanston 2011, S. 235–267.

75 Poma: „Ernst Cassirer", S. 100.

76 ECW 13, S. 82f.

77 Poma: „Ernst Cassirer", S. 104.

78 Möckel: „Hegels Phänomenologie des Geistes als Vorbild für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen", S. 268.

Idee verhalten, die *Philosophie der symbolischen Formen* als Phänomenologie der Wahrnehmung auszulegen.

4. Die Philosophie der symbolischen Formen als Phänomenologie der Wahrnehmung

Versteht man das Projekt einer Phänomenologie der Wahrnehmung, das Cassirer an den angeführten sieben Stellen des dritten Bandes sowie in dem wichtigen Aufsatz *Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung* ausdrücklich benennt[79], nun im Sinne der skizzierten Bewusstseinstheorie, ergibt sich folgendes Bild: Eine Wahrnehmungsphilosophie muss grundsätzlich den Weg vom Wahrnehmen zum Wissen plausibilisieren können. Dies streben nicht nur die klassischen rationalistischen und empiristischen, sondern auch moderne pragmatistisch-epistemologische Theorien wie der Disjunktivismus an.[80] Entscheidende Wegmarken sind hier die Fragen, wie (a) dabei Begriffe ins Spiel kommen, (b) wo nicht-begriffliche Erfahrungen und implizites Wissen ihren Platz haben, (c) wie sich die Repräsentationsleistungen, in denen Wissen vorliegt, aufbauen, und letztendlich (d) wie das Verhältnis von Geist und Welt kohärent und konsistent ausbuchstabiert werden kann. Methodologisch gilt nun die von Cassirer in Anschlag gebrachte phänomenologische Disziplin. Die Vermittlung von subjektivem und objektivem Geist sucht nach einem Standpunkt, der die relative Geltung der Kausalanalyse methodisch überschreitet:

> Wenn der Physiologe und der physiologische Optiker hierbei den sinnlichen Faktor vom geistigen reinlich abzuscheiden sucht, wenn er geneigt ist, jenen als »primär«, diesen als »sekundär und accidentell« zu betrachten, so mag diese Tendenz vom Standpunkte der »Sicht«, in der er selbst steht und die ihm die Richtung seiner Betrachtung vorschreibt, vom Standpunkt der kausalen Analyse, der genetischen »Erklärung« des Wahrnehmungsvorganges relativ berechtigt sein – aber völlig verfehlt wäre es, dieses relative Recht mit einem absoluten zu verwechseln. Die rein phänomenologische Betrachtung wird hier, wenn sie überhaupt noch von einem »Früher« oder »Später« spricht, eher geneigt sein, das Verhältnis umzukehren: Sie wird betonen, daß die »Ideation«, daß die Art der »Sicht«

79 Vgl. Cassirer, Ernst: „Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien" (1942), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 2007, S. 355–486, hier S. 396 sowie Anmerkung 2 des vorliegenden Aufsatzes.

80 Vgl. beispielsweise McDowell, John Henry: *Perception as a capacity for knowledge*, Marquette University Press: Milwaukee 2011. Jedoch sind nicht alle Spielarten des Disjunktivismus in epistemologischer Absicht formuliert.

> das eigentliche πρότερον τή φύσει ist, weil erst in ihr und durch sie die Bedeutung des Gesehenen hervortritt und weil sie sich erst gemäß ihr bestimmt.[81]

Die Dialektik einer Phänomenologie der Wahrnehmung im Sinne der in der *Philosophie der symbolischen Formen* entwickelten Bewusstseinstheorie beginnt demnach beim unmittelbar Sinnlichen, nimmt seinen Weg über das Anschauliche und vollendet sich im radikal Unanschaulichen. Fundament des Bewusstseins ist die Ausdruckswahrnehmung, welcher die Formwelt des Mythos entspricht. Das bestimmende Weltbild ist hier erst auf dem Weg der Entzweiung in die klassischen philosophischen Dichotomien von Subjekt und Objekt sowie Geist und Welt. Das Bewusstsein *hat* die Welt hier noch in einem ursprünglich affektiv-expressiven Sinne, anstatt sich in Differenz zur ihr zu *wissen*. Insbesondere das Kausalgeschehen wird mythisch-magisch aufgefasst: Die Tiere bringen die Jahreszeiten, der Rauch des Feuers macht die Regenwolken. Jedes durch eine der drei Symbolfunktionen dominierte Weltbild durchläuft dabei eine mimische, eine analogische und eine rein symbolische Phase, wodurch die skizzierte Phänomenologie nun auch eine genetische Dimension erhält.[82] Die zunächst im mimischen Verstehen herrschende Identität von Zeichen und Sache wandelt sich über die analogische Zeichenverwendung, in der ein Zeichen für ein anderes einstehen kann, zur Einsicht in die Autonomie des Zeichens. Dies soll erklären, wie es überhaupt erst zu einer Krise und folglich zum Erreichen eines neuen geistigen Niveaus im Bewusstsein kommt. Erst mit der Sprache kann das Bewusstsein dann zu den im Ausdruck bereits angelegten, eigentlichen Repräsentationsleistungen fortschreiten. Die Sprache formt so ein Weltbild der Vorstellungen, wodurch die Ding- oder Sachwahrnehmung in den Vordergrund rückt. Das Bewusstsein fasst nun das Wahrgenommene anhand von Dingen und Eigenschaften auf und beginnt experimentell, das wahrgenommene Geschehen in Ursache und Wirkung zu zergliedern. Dies geschieht selbstverständlich zunächst auf unwissenschaftliche Weise. Auch die

---

81 ECW 13, S. 150f.

82 Die Forschungsliteratur diskutiert, ob die Trias „Ausdruck, Darstellung, reine Bedeutung" im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* mit der Trias „mimisch, analogisch, rein symbolisch" des ersten Bandes kongruiert oder ob letztere eine diachrone Dimension im funktionalen Aufbau des Geistes einnimmt. Birgit Recki kritisiert beide Schemata als inkonsistente „Adhoc-Konstruktionen" und bestreitet ihre Wichtigkeit für die Philosophie Cassirers. Vgl. Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag: Berlin 2004, S. 47f. Ich widerspreche sowohl der Kongruenz- als auch der Inkonsistenzthese, kann im Rahmen dieses Aufsatzes jedoch nicht eingehender auf Reckis Argumente eingehen.

Welt der Anschauung muss durch die Krisen der drei angeführten Phasen hindurchschreiten, um in einem letzten Schritt das wissenschaftliche Weltbild des reinen Denkens zu etablieren, in dem rein funktionale Zusammenhänge auch in einem gewissen Sinne Unanschauliches wie die Ergebnisse von Quantenmechanik und Relativitätstheorie *bezeichnen* können. Aber genau wie die unseren sprachlich geformten Alltag des natürlichen Weltbildes dominierende Sachwahrnehmung niemals die Urschicht der Ausdruckswahrnehmung völlig zum Verschwinden bringen kann[83], bleibt auch die streng wissenschaftliche Erkenntnis durch den Beobachtungsrahmen im Experiment auf die Wahrnehmung stets angewiesen. Auch dann, wenn ihre Resultate weder wahrnehmbar noch ohne weiteres anschaulich sind. Der Gang von der mythischen Weltsicht zur wissenschaftlichen spiegelt sich so gleichermaßen in der Trias von mythischen, sprachlichen und wissenschaftlichen Begriffen[84] wie in der Trias Wahrnehmen, Anschauen, Denken wider. Die Explikation solch einer Phänomenologie hat Cassirer meiner Lesart zufolge genau mit Erscheinen des dritten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* vorgelegt.

Geht man vom ursprünglichen Plan aus, den Cassirer mit „Grundzüge einer Theorie der geistigen Ausdrucksformen“[85] untertitelt hatte, und versteht die phänomenologischen Analysen des Mythos, der Sprache und der Erkenntnis als Teile einer die Bewusstseinsfunktionen fundierenden Phänomenologie – nämlich einer Phänomenologie der Wahrnehmung –, sieht man leicht, dass sich diese Struktur im Aufbau des dritten Bandes widerspiegelt. Die eigentliche Phänomenologie der Erkenntnis, also diejenige rekonstruktive Analyse, die freilegt, wie sich Erkenntnis im wissenschaftlichen Sinne aufbaut, bildet lediglich den dritten und

83 „In Wahrheit aber läßt sich das Korrelat der mythischen Weltansicht, läßt sich die Grundlage, die es in einer bestimmten Richtung der Wahrnehmung hat, kaum verfehlen, wenn man bedenkt, daß auch das theoretische Weltbild diese Grundlage zwar vielfältig modifiziert und durch Gestaltungen von anderer Art und Herkunft gleichsam überdeckt, daß es sie aber keineswegs völlig zum Verschwinden gebracht hat. Auch dieses Weltbild kennt die Wirklichkeit keineswegs allein als einen Inbegriff von Dingen und als einen Komplex von Veränderungen, die von streng kausalen Gesetzen beherrscht und durch sie miteinander verknüpft werden. Es »hat« die Welt noch in einem anderen und in einem ursprünglicheren Sinne, sofern sie sich ihm als reines Ausdrucksphänomen offenbart.“ ECW 13, S. 68f.

84 Vgl. hierzu folgende kleinere Schriften Cassirers: Cassirer, Ernst: *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922), in: ECW 16, Meiner: Hamburg 2003; ders.: *Zur Theorie des Begriffs. Bemerkungen zu dem Aufsatz von Georg Heymans* (1928), in: ECW 17, Meiner: Hamburg 2004.

85 ECN 1, S. 301.

abschließenden Teil des Bandes. Teil eins widmet sich der Ausdrucksfunktion und der Ausdruckswelt, also der Ausdruckswahrnehmung. Teil zwei ist mit „Das Problem der Repräsentation und der Aufbau der anschaulichen Welt" überschrieben und verhandelt neben den Pathologien des Symbolbewusstseins und dem methodologisch, aber auch wahrnehmungstheoretisch, äußerst wichtigen Kapitel *Symbolische Prägnanz* in erster Linie den Aufbau der Dingwahrnehmung.

Cassirers Gesamttheorie liegt folglich erst mit Erscheinen des dritten Bandes vor und reintegriert die beiden ersten Bände, sachlich begründet in veränderter Reihenfolge, in komprimierter Form und unter insgesamt klarerer Fragestellung in den dritten Band. Einen textlichen Beleg für diese Gesamtinterpretation liefert die Vorrede zum abschließenden Band:

> Zwar behandeln auch diese Teile [die ersten beiden Abschnitte der Phänomenologie der Erkenntnis, T.E.], die es im wesentlichen mit der Grundform der Ausdruckswahrnehmung und mit der der Dingwahrnehmung zu tun haben, bekannte Probleme – Probleme, die von seiten der Psychologie wie von seiten der Erkenntniskritik, von der Phänomenologie wie von der Metaphysik seit alters her gestellt worden sind. Aber alle diese Fragen gewinnen eine neue Gestalt und eine veränderte Bedeutung, sobald man sie in dem Zusammenhang erblickt, den sie durch die Beziehung auf die systematische Grundfrage der »Philosophie der symbolischen Formen« gewinnen.[86]

Die Durchführung einer Phänomenologie der Wahrnehmung behandelt also notwendigerweise die Kernfragen der Philosophie der symbolischen Formen, nämlich (a) die Einheit des Weltbezuges innerhalb *aller* symbolischen Formen *durch* die Symbolfunktion und (b) die Überwindung des Welt-Geist-Dualismus, die weder dem Repräsentationalismus noch dem reduktiven sowie liberalen Naturalismus gelungen ist. Cassirers Ergebnis bezüglich des funktionalen Aufbaus von Wahrnehmungen liegt dabei nicht nur in der Pointe, dass alle Wahrnehmungserlebnisse symbolisch prägnant und somit elementar geistige Erfahrungen sind, sondern im Primat der Ausdruckswahrnehmung vor der Dingwahrnehmung:

> Je weiter wir die Wahrnehmung zurückverfolgen, um so mehr gewinnt in ihr die Form des »Du« den Vorrang vor der Form des »Es«; um so deutlicher überwiegt ihr reiner Ausdruckscharakter den Sach- und Dingcharakter. Das »Verstehen von Ausdruck« ist wesentlich früher als das »Wissen von Dingen«.[87]

Wahrnehmen bedeutet demnach die Möglichkeit einer ursprünglich-produktiven Umgestaltung des Eindrucks zum Ausdruck. Im Ausdrucksphänomen haben wir

86 ECW 13, S. X.
87 Ebd., S. 69.

die Welt erst in einem originären Sinne, so dass wir sie verstehen und später auch denken können.

> Ohne die Tatsache, daß sich in bestimmten Wahrnehmungserlebnissen ein Ausdruckssinn offenbart, bliebe das Dasein für uns stumm. Wirklichkeit könnte niemals aus der Wahrnehmung als bloßer Sachwahrnehmung gefolgert werden, wenn sie nicht in ihr, kraft der Ausdruckswahrnehmung, schon in irgendeiner Weise beschlossen läge und sich hier in einer durchaus eigentümlichen Weise manifestierte.[88]

Im Phänomen des Ausdrucks liegt unser *direkter* geistiger Anschluss an das Natürliche beschlossen. Hierin ist eine eminent *realistische* Pointe Cassirers zu sehen: Cassirers Bewusstseins- und Wahrnehmungstheorie ist nicht repräsentationalistisch, da sie im Ausdrucksphänomen eine vorprädikative Sinndimension erschließt, die Anfang und Entwicklung von Wahrnehmen, Verstehen und Wissen plausibilisiert. Auch ist sie resistent gegen den Skeptizismus, da der Skeptiker die Frage nach der Begründung des Phänomens des Ausdrucks erst unter den Voraussetzungen der etablierten Subjekt-Objekt-Dichotomie und sprachlich-wissenschaftlichem Kausalitätsdenken stellen kann. Das Urphänomen des Ausdrucks kann *aufgrund seines Erlebnischarakters* aber gar nicht vernünftig in Zweifel gezogen werden. Cassirer schreibt:

> Wie ließe sich auch das schlichte Ausdrucksphänomen aus etwas ihm selber Transzendentem begreifen und ableiten, da es doch vielmehr das Vehikel ist, das uns zu jeglicher Art von »Transzendenz«, von Realitätsbewußtsein erst hinleitet? Die skeptische Bestreitung dieses ursprünglichen »Symbolcharakters« der Wahrnehmung würde somit all unser Wissen von Wirklichkeit an der Wurzel abschneiden – aber andererseits versagt freilich auch jeder dogmatische Versuch, ihn selbst noch zu begründen.[89]

Cassirers Theorie der symbolischen Vermittlung integriert also das Unmittelbare und die Direktheit der Wahrnehmung im Ausgang von der Ausdruckswahrnehmung. Sie ist wie jedes Urphänomen keiner Letztbegründung fähig, kann jedoch rekonstruktiv erschlossen und nicht nach vernünftigem Maß bezweifelt werden.

Dieses Ergebnis steht also ganz im Sinne des ursprünglichen Entwurfs einer „Theorie der geistigen Ausdrucksformen", welche als „Gesamttheorie unserer natürlichen und geistigen Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisse"[90] in Korrelation zu den Formen der Wahrnehmung entwickelt wird. In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass die *Philosophie der symbolischen Formen* zugleich eine Phänomenologie der Wahrnehmung ist.

---

88 Ebd., S. 81f.

89 Ebd., S. 104.

90 Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 11.

Peter Remmers

Symbolische Form und Epistemologie filmischer Bewegungsbilder

Abstract: In the following article it is shown that Cassirer's theory of symbols can innovatively contribute to recent debates on the concept of representation within the contemporary epistemology of film. Film can thus be considered as a new symbolic form. Finally, film can also be understood as a ‚tool' of pointing and hence lead to a revised understanding of the controversial concept of depiction.

Der Ausgangspunkt für den folgenden Einstieg in Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* ist das Interesse an einer epistemologischen Untersuchung des Films. ‚Epistemologisch' meint hier zunächst eine erkenntnismäßige Relevanz in einem sehr weiten Sinne, wobei Erkenntnis nicht auf eine enge Auffassung von Wissen etwa im wissenschaftlichen Verständnis beschränkt werden soll. Es wird also im Folgenden angenommen, dass es eine spezifische Art der Erkenntnis gibt, die durch das Anschauen von Filmen erlangt wird. Entsprechende Fragen ergeben sich beispielsweise im Zusammenhang von *philosophischen* Filminterpretationen. Denn es gibt inzwischen zwar eine umfangreiche und vielfältige philosophische Literatur zu Werken der Filmkunst, allerdings finden sich in der Filmtheorie nur wenige Versuche, den spezifisch philosophischen Zugang zu Filmen auch *methodologisch* zu klären.[1] Darüber hinaus stellen sich auch außerhalb des im engeren Sinne künstlerischen Feldes epistemologische Fragen – man denke etwa an Fragen zum epistemischen Status von Dokumentarfilmen oder auch von Filmen, die historische Ereignisse nachstellen.[2] Ein Ziel des vorliegenden Beitrags besteht also darin, erste Bestimmungen für eine grundlegende Untersuchung einer spezifisch ‚filmischen' Erkenntnis zu finden. Im vorliegenden Beitrag werden daher ausgehend von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* einige Voraussetzungen geklärt, die zu einer Antwort auf die Frage beitragen können, wie Film (als eine

1 Für einen Überblick vgl. Liebsch, Dimitri: „Was heißt »Philosophie des Films«?", in: *Philosophieunterricht in NRW* 48, 2012, S. 74–88.

2 Für einen Überblick zu philosophischen Problemen des Dokumentarfilms vgl. e.g. Plantinga, Carl: „Documentary", in: Livingston, Paisley/Plantinga, Carl (Hrsg.): *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, Oxford: Routledge 2009, S. 494–504.

Art Bewegungsbild) methodisch als Thema der Philosophie und insbesondere der Epistemologie untersucht werden kann.

1. Film als symbolische Form: Kunst, Mythos, Technik?

Zunächst liegt es nahe, Film[3] als weiten Kultur- und Bedeutungszusammenhang in seiner Verwandtschaft zu Cassirers ‚großen' symbolischen Formen Sprache, Mythos, Wissenschaft und Kunst zu betrachten. So bietet sich normalerweise die Betrachtung von Film als *Kunst* an. Allerdings beschränkt man sich mit dieser Zuordnung auf eine bestimmte Filmart, die angesichts der Vielfalt filmischer Phänomene durchaus speziell erscheinen kann. Während in der klassischen Filmtheorie noch breit für (oder gegen) die Kategorisierung von bestimmten Filmwerken unter die Gattung der Kunst argumentiert wurde – und inzwischen ist es unumstritten: einige Filme *sind* Kunstwerke –, so lassen sich dagegen andere Arten filmischer Bewegungsbilder nicht unbedingt in künstlerische Kontexte einordnen (wie besonders am Beispiel des Fernsehens, aber auch an einigen dokumentarischen Formen deutlich wird). Nicht der Kunst zuzurechnen sind etwa auch wissenschaftliche und technische Verwendungen von filmischen Bewegungsbildern, die sich beispielsweise an Messinstrumenten orientieren können, beispielsweise bei Bewegungsmessungen oder bei der Übertragung und Aufzeichnung von anderweitig kaum zugänglichen Ereignissen. In dieser Verwendung tritt der Film als *Technik* besonders deutlich in den Vordergrund. Auch in dieser Hinsicht bietet sich eine an Cassirer orientierte Betrachtung an.

Der ebenfalls naheliegende Zusammenhang zwischen Film und *Mythos* ist mit[4] und ohne[5] Bezug auf Cassirer bereits vielfältig thematisiert worden, und zwar nicht nur im Hinblick auf die typischen filmischen Welten, Handlungen und Figuren, sondern durchaus im Zusammenhang mit der Wahrnehmung und

3 Ich benutze den Begriff ‚Film' der Einfachheit halber als Abkürzung für ‚technisch realisierte Bewegungsbilder'. Damit ist keine Festlegung auf eine bestimmte Technik oder auf eine bestimmte Art der Bewegungsbilder verbunden.

4 Vgl. e.g. Recki, Birgit: „Überwältigung und Reflexion. Der Film als Mythos und als Kunst", in: Nagl, Ludwig/Waniek, Eva/Mayr, Brigitte (Hrsg.): *Film Denken – Thinking Film. Film und Philosophie – Film & Philosophy*, Synema: Wien 2004, S. 71–91; Loewy, Hanno: „Die Geister des Films. Balázs' Berliner Aufbrüche im Kontext" (Nachwort), in: Balázs, Béla: *Der Geist des Films*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2001, S. 213–215.

5 Vgl. e.g. Cavell, Stanley: *The World Viewed. Reflections on the Ontology of Film (Enlarged Edition)*, Harvard University Press: Cambridge 1979; Singer, Irving: *Cinematic Mythmaking. Philosophy in Film*, MIT Press: Cambridge (MA) 2008.

dem ontologischen Status des Films. In dieser Richtung erscheint eine vertiefende Untersuchung vielversprechend; ich möchte sie hier dennoch aussparen.

Im Folgenden soll der Film allerdings als spezifische Form unabhängig von den bei Cassirer bereits behandelten Kategorisierungen untersucht werden, um die Besonderheit des Films besser zu verstehen. Wenn dieser über spezifische epistemologische Möglichkeiten verfügt, dann ist es geboten, deren Bestimmungen nicht ‚von oben' an den Film heranzutragen, sondern stattdessen von den konkreten Phänomenen auszugehen.

Allgemein kann zunächst festgehalten werden, dass Filme Bilder sind, eben Bewegungsbilder. Es ist allerdings eine offene Frage, ob Filme ‚nur' Bilder sind, oder ob sie auch noch etwas anderes, gewissermaßen ‚mehr' als Bilder sind. Ein Gedanke, der auf eine filmische ‚Entgrenzung' des Bildlichen im Film verweist, beruft sich darauf, dass Filme nicht nur wie Bilder etwas wahrnehmbar machen, sondern darüber hinaus auch die Wahrnehmung selbst verändern. In der Phänomenologie des Films wird beispielsweise die These vertreten, dass Filme nicht nur wie (unbewegte) Bilder ein Objekt wahrnehmbar machen, sondern zugleich reflexiv wahrnehmbar machen, *dass* dieses Objekt wahrgenommen wird.[6] Doch diese Positionen zum Verhältnis von Film und Wahrnehmung müssen nicht im Widerstreit zur Auffassung von Filmen als Bildern stehen; vielmehr kann der besondere Status von Bildern (im Vergleich zu anderen Dingen) vielleicht gerade diese besonderen Möglichkeiten des Films verständlich machen.[7] Im Übrigen entspricht die Bestimmung von Filmen als Bildern in gewissem Maße dem allgemeinen Sprachgebrauch (insbesondere wenn man an die englischen Begriffe *moving pictures* oder *moving images* denkt) – an diese Auffassung soll hier angeknüpft werden.

Einen Zusammenhang zwischen Bildern im kunstgeschichtlichen Zugriff und Cassirers Konzeption symbolischer Formen hat bekanntermaßen Erwin Panofsky in seiner Studie *Die Perspektive als »symbolische Form«* hergestellt;[8] in daran anknüpfenden Debatten geht es dann aber vordergründig um die Frage, ob die

6 Vgl. e.g. Danto, Arthur C.: „Moving Pictures", in: ders.: *Philosophizing Art. Selected Essays*, University of California Press: Berkeley 2001; Sobchack, Vivian: *The Address of the Eye*, Princeton University Press: Princeton 1992.

7 In diesem Zusammenhang ist die Aufmerksamkeit besonders auf die Variationen der *Distanz* zwischen Bild und Betrachter zu richten, denn hier dürfte sich ein entscheidender Unterschied zwischen der Betrachtung von unbewegten Bildern und der tendenziell immersiven Filmerfahrung ergeben.

8 Panofsky, Erwin: „Die Perspektive als »symbolische Form«", in: Oberer, Hariolf/Verheyen, Egon (Hrsg.): *Aufsätze zu Fragen der Kunstwissenschaft*, Volker Spiess: Berlin 1980, S. 99–167.

Wahrnehmung perspektivischer Darstellungen ‚natürlich' oder ‚konventionell' funktioniert.[9] Eine analoge Debatte findet sich auch in der Philosophie des Films: Verstehen wir Filme größtenteils ‚von selbst', ohne die filmischen Konventionen von Grund auf lernen zu müssen, oder wird das Filmverstehen immer von konventionellen und kulturell variablen ‚Codes' angeleitet?[10] Cassirer will mit der Philosophie der symbolischen Formen gerade diese Gegenüberstellungen von ‚natürlichem Realismus' und ‚künstlicher Konstruktion' überwinden, was in den kommenden Abschnitten erläutert wird.

2. Bedeutung und Abbildung

Das, was wir in filmischen Bewegungsbildern wahrnehmen und erfahren, können wir mit Cassirer als filmische *Bedeutung* ansprechen. Die Bedeutung bildet gewissermaßen das ‚Objekt' der Wahrnehmung und Erfahrung. Es ist in der Filmtheorie bisher nur relativ selten versucht worden, die Frage nach der Konstitution filmischer Bedeutung auf grundlegendem Niveau zu beantworten. So schreibt Dudley Andrew in einem Beitrag, in dem er auf die vernachlässigte Tradition der Phänomenologie in der Filmtheorie hinweist:

> We can speak of codes and textual systems which are the results of signifying processes, yet we seem unable to discuss that mode of experience we call signification. More precisely, structuralism and academic film theory in general have been disinclined to deal with the »other-side« of signification, those realms of pre-formulation where sensory data congeals into »something that matters« and those realms of post-formulation where that »something« is experienced as mattering.[11]

9 Vgl. Gombrich, Ernst H.: „Bild und Kode: Die Rolle der Konvention in der bildlichen Darstellung", in: ders.: *Bild und Auge. Neue Studien zur Psychologie der bildlichen Darstellung*, Klett-Cotta: Stuttgart 1984, S. 274–293; ders.: „Die Raumwahrnehmung in der abendländischen Kunst" und ders.: „Zeichen, Bild und Wirklichkeit. Ein Beitrag zum modernen Bilderstreit", in: ders.: *Das forschende Auge. Kunstbetrachtung und Naturwahrnehmung*, Campus: Frankfurt a.M. 1994, S. 69–91 und S. 93–120. Für eine kritische Diskussion der Debatte um den Status der zentralperspektivischen Darstellung vgl. Wiesing, Lambert: *Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2013, S. 141–157.

10 Vgl. e.g. Carroll, Noël: *The Philosophy of Motion Pictures*, Blackwell: Malden 2008, Kap. 4 und 5.

11 Andrew, Dudley: „The Neglected Tradition of Phenomenology in Film Theory", in: Nichols, Bill (Hrsg.): *Movies and Methods*, Bd 2., University of California Press: Berkley 1985, S. 627.

Genau dieses Projekt kann mit Cassirer in Angriff genommen werden. Wie kommt also die Bedeutung in den Film? Zunächst ist zu fragen, was denn mit ‚Bedeutung' hier gemeint ist. Sicherlich wird man nicht (oder zumindest nicht ganz) dasselbe suchen, was man die Bedeutung in der Sprache nennt. Mit dem Begriff der Bedeutung muss folglich eine auf den Film passende Konzeption verbunden werden. Beispielsweise ist von vornherein auszuschließen, dass unter der Bedeutung von Filmen ausschließlich so etwas wie ihre Botschaft oder ihre ‚*message*' zu verstehen ist, also das, was sie womöglich ‚kommunizieren' sollen. Das wäre insofern irreführend, als damit die bildliche Darstellung auf eine propositionale Form verengt wird. In Einzelfällen mag das angemessen sein, aber bei der Frage nach der Bedeutung des filmischen Bewegungsbildes geht es nicht (nur) um die Frage nach der Bedeutung der Aussagen, auf die der Film gebracht werden kann. Dabei gilt es in der Tat zu berücksichtigen, dass Absichten und Ideen der Filmemacher eine gewisse Rolle für die filmische Bedeutung spielen, zumal ein Film eine artifizielle Ausdrucksform ist, wodurch die entsprechende Bedeutung durchaus abhängig von bewussten und gezielten Produktionsprozessen sein wird – anders, als es etwa bei der Bedeutung in der Sprache normalerweise der Fall ist.

Daneben könnte auch die Abbildungsrelation als Bedeutungsbeziehung im Geiste des englischen *representation* gedeutet werden, so dass die Bedeutung eines Bildes aus den jeweils abgebildeten Gegenständen, Personen und Ereignissen besteht. Doch auch dies wäre eine Verengung des Bedeutungsbegriffs, wie insbesondere im Hinblick auf den Film deutlich wird: Denn Film ist eine *zeitliche Form*, wodurch die Bedeutung des Abgebildeten nicht nur durch die Repräsentationsbeziehung, sondern zusätzlich durch die zeitliche Abfolge und Entwicklung der Bilder bestimmt wird.[12] Die ‚Bedeutung' eines filmischen Bewegungsbildes ist nicht nur das, was in jedem einzelnen Moment zu sehen ist, sondern sie wird ebenso durch den Zusammenhang in der zeitlichen Abfolge der Bilder bestimmt. Man könnte etwa sagen, dass man im zeitlichen Verlauf der Filmerfahrung ‚mehr' sieht als nur das, was gerade in einem bestimmten Moment abgebildet wird.

Diese und weitere Anreicherungen der filmischen Bedeutung durch die nichtpropositionalen bildlichen Aspekte sowie durch die zeitliche Form des Films wird mit Cassirers Konzeption der symbolischen Form eingeholt, sofern sich in diesem Rahmen eigene filmische Gestaltungsprinzipien erweisen lassen. Eine so aufgewiesene Gestaltung eines ‚filmischen Bewusstseins' beschreibt dann zugleich die

12 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: „Le cinéma et la nouvelle psychologie", in: ders.: *Sens et non-sens*, Nagel: Paris 1966, S. 85–106.

‚Form' der Filmerfahrung, sofern sich spezifisch filmische Weisen der Objektivierung, d. h. der *Individuierung von sinnlichen und geistigen Gehalten* ergeben. In *diesem* Sinne kann das, was wir beim Anschauen eines Filmes erfahren, im Anschluss an Cassirer als dessen *Bedeutung* angesprochen werden.

Was aber ist eine symbolische Form? Cassirer schreibt: „Unter einer »symbolischen Form« soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft […] wird."[13] Aus dem Kontext gerissen kann diese Beschreibung von ‚symbolischer Form' nun leicht missverstanden werden. Für ein richtiges Verständnis gilt es zu beachten, dass ein Hauptziel von Cassirers Konzeption der symbolischen Form in der Überwindung von *abbildtheoretischen* Auffassungen symbolischer Repräsentation besteht.

Die Tradition der Abbildtheorien zeichnet sich durch die Annahme einer bestimmten Struktur von Bedeutungsbeziehungen aus. Explizit geht Cassirer auf Positionen ein, die von einer irgendwie gearteten *Ähnlichkeit* zwischen dem sinnlichen Zeichenträger und dessen Bedeutung ausgehen. Ähnlichkeit wird folglich als Kriterium für symbolische Repräsentation angenommen (gemäß der Auffassung, dass Ähnlichkeit das wesentliche Merkmal von Abbildungen ist). Cassirers Kritik an der Abbildtheorie der Bedeutung tritt also zunächst als Ablehnung der Ähnlichkeitsbeziehung als Kriterium für symbolische Repräsentation auf.[14]

Doch selbst wenn man davon ausgeht, dass Ähnlichkeit kein Kriterium für Bedeutung und übrigens noch nicht einmal für Abbildung ist (wovon der überwiegende Teil der zeitgenössischen Bildtheoretiker überzeugt ist),[15] dann ergeben sich trotzdem noch weitere Möglichkeiten für Bedeutungstheorien, die sich am Prinzip der Abbildung orientieren. Denn wie auch immer das Verhältnis zwischen Abbildung und Abgebildetem sein mag – Voraussetzung jeder Abbildung

13 Cassirer, Ernst: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften" (1923), in: ders.: *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von Marion Lauschke, Meiner: Hamburg 2009, S. 79.

14 Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), in: ECW 11, Meiner: Hamburg 2010, S. 3–4. Vgl. auch ders.: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), in: ECW 6, Meiner: Hamburg 2000.

15 Vgl. Goodman, Nelson: *Languages of art. An approach to a theory of symbols*, Hackett: Indianapolis 1976 (insb. Kap. 1); Scholz, Oliver: *Bild, Darstellung, Zeichen. Philosophische Theorien bildlicher Darstellung*, Klostermann: Frankfurt a.M. 2004 (insb. Kap. 2); Asmuth, Christoph: *Bilder über Bilder – Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2011.

ist die Trennung dieser beiden Seiten.[16] So legt eine im engeren Sinne semiotische Auffassung von Bedeutung die prinzipielle Unabhängigkeit von geistigem Bedeutungsgehalt und sinnlichem Zeichen nahe, wie als würde uns eine Menge sinnlicher Zeichenträger vorliegen, die erst durch einen geistigen Akt (z. B. der Assoziation oder der Konstruktion) mit Bedeutung ausgestattet werden – oder umgekehrt, als wären die geistigen Bedeutungsgehalte schon vorab fertig da und warteten nur auf eine Teilhabe an der sinnlichen Realität. Die Auffassung einer semiotischen Repräsentation ist folglich mit zwei gegenläufigen Positionen verbunden: (1) die ‚realistische' Position, der zufolge die geistigen Bedeutungsgehalte unabhängig von ihrer materiellen Realisierung vorliegen und dann von sinnlichen Zeichenträgern bezeichnet werden können; (2) die ‚konstruktivistische' Position, der zufolge uns eine Menge sinnlicher Zeichenträger vorliegt, die dann durch einen geistig-produktiven Akt (z. B. der Assoziation oder der Konstruktion) mit Bedeutung ausgestattet werden. Im ersten Falle wird eine unabhängig von aller Realisierung in sinnlichen Zeichen gegebene ‚Realität geistiger Bedeutungen' angenommen, während im zweiten Falle nur materielle Zeichenträger als gegeben angenommen werden und die ihnen zukommende Bedeutung künstlich und ‚konstruiert' ist.

Doch gegen beide Auffassungen wendet sich Cassirer: Es gibt keine (geistigen) Bedeutungen *unabhängig* von sinnlichen Zeichen, ebenso wenig wie es materielle Zeichenträger ohne geistige Gehalte gibt. Die von der Idee der Abbildung inspirierte Unterscheidung zwischen diesen beiden Seiten ist eine Abstraktion, die in die Sackgassen des abstrakten Idealismus und des abstrakten Empirismus führt. Beide Seiten der Bedeutungsbeziehung müssen dagegen als gleichursprünglich betrachtet werden und können nur aus einer nachgeordneten analytischen Perspektive als getrennt erscheinen:

> [E]s handelt sich nicht […] um ein Voraufgehen oder Nachfolgen des »Sinnlichen« gegenüber dem »Geistigen«, sondern um die Offenbarung und Manifestation geistiger Grundfunktionen im Material des Sinnlichen selbst. […] Geht man […] statt von abstrakten Postulaten von der konkreten Grundform des Lebens aus, so erscheint dieser dualistische Gegensatz als aufgehoben. Der Schein einer ursprünglichen Trennung zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen, zwischen »Idee« und »Erscheinung«, verschwindet.[17]

16 Man kann in dieser Hinsicht übrigens terminologisch zwischen ‚Bild' und ‚Abbildung' unterscheiden, wobei die Unterschiedenheit von Abbildung und Abgebildetem eine notwendige Bedingung für Abbildungen, nicht aber für Bilder ist.

17 ECW 11, S. 45.

Bedeutung wird also nicht als eine Verknüpfung von unabhängig gegebenen Gehalten aufgefasst, sondern als ‚spontane' Einheit von sinnlichem Zeichen und geistigem Gehalt, die nur aus philosophisch-reflektierender Perspektive in zwei Momente zerfällt. Real, d. h. aus der ‚normalen' Perspektive des Lebens, gibt es keine Trennung beider Seiten.

Auf die Bedeutungserfahrung im Film angewandt ermöglicht diese Konzeption eine reflektierte Auffassung dessen, was in einem Film zu sehen ist bzw. was die spezifische Bedeutungseinheit ist, die den Gegenstand der Filmerfahrung bildet: Es ist nichts Geistiges *hinter* den Filmen zu suchen, was unabhängig von ihren audio-visuell präsentierten Gehalten gegeben wäre und von den sinnlichen Reizen nur abgerufen werden würde; andererseits ist es auch nicht das bloße sinnlich gegebene Material, das durch Assoziation oder Konstruktion irgendwelche geistigen Gehalte erschafft, ohne über sich hinauszugehen.

3. Die Pluralität der symbolischen Formen und die Funktionen der Objektivierung

Es soll hier nicht nur nach der Bedeutungskonstitution in der Filmerfahrung im Allgemeinen gefragt werden, sondern konkreter nach der Möglichkeit, Filme als Gegenstand (z. B. philosophischer) *Erkenntnis* zu thematisieren. Dahinter steht die Auffassung, dass auch der Film eine Art der Erkenntnis ermöglicht, allerdings nicht im engeren Sinne von (empirischen) Entdeckungen, sondern vielmehr verstanden als Einsicht, Klärung oder Selbsterkenntnis. Der damit verbundene epistemische Anspruch bezieht sich nicht auf die Erfahrung und Kenntnis des Films selbst, sondern vielmehr auf das, was man *mit* Filmen bzw. *durch* Filme erfährt. Gegenstand der vorliegenden Überlegungen ist also nicht die Bedeutung eines Films, sondern das, was wir gewissermaßen aus Filmen ‚lernen', man könnte auch sagen: was Filme *zeigen*. Es wird somit nach der spezifischen ‚Wissensform' des Films gefragt.

Um eine Brücke von der Konzeption der symbolischen Formen zu dieser epistemologischen Fragestellung zu schlagen, kann zunächst an Cassirers Bemerkungen zur ‚Weise der Objektivierung' in der symbolischen Form der wissenschaftlichen Erkenntnis angeschlossen werden. Unter dem Begriff der Erkenntnis spricht Cassirer zunächst ausschließlich wissenschaftliches Wissen an. Objektivierung ist in diesem Zusammenhang die Erhebung eines Individuellen zu einem Allgemeingültigen in der Zeichenfunktion. Die wissenschaftliche Erkenntnis – als eine symbolische Form – erreicht diese Erhebung durch die begründende Einordnung der einzelnen Erscheinungen unter eine gesetzmäßige Einheit. Erkenntnis folgt somit dem Prinzip der Begründung und strebt die „Einfügung des Besonderen

in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform“[18] an – hier in seiner klassischen und propositionalen Form:

> Alle Erkenntnis geht zuletzt, so verschieden auch ihre Wege und Wegrichtungen sein mögen, darauf aus, die Vielheit der Erscheinungen der Einheit des »Satzes vom Grunde« zu unterwerfen. […] Einzelnes […] soll sich einem Zusammenhang einreihen, in dem es als Glied eines, sei es logischen, sei es teleologischen oder kausalen »Gefüges« erscheint.[19]

Diese Bestimmungen gelten für die wissenschaftliche Erkenntnis. Aber andere „Gestaltungsweisen“ im „Ganzen des geistigen Lebens […] erreichen dieses Ziel der Allgemeingültigkeit auf einem völlig anderen Wege als auf dem des logischen Begriffs und des logischen Gesetzes“[20]. Cassirer schließt hier mit Bemerkungen zur Aktivität des Geistes in den Symbolfunktionen an. Damit ist der pluralistische (oder ‚mehrdimensionale‘) Charakter der Philosophie der symbolischen Formen angesprochen. Insbesondere sinnliche Anschauung und Wahrnehmung werden hier nicht mehr nur in ihrer Beziehung zu wissenschaftlichen Begriffen und demnach nur als Funktionselemente wissenschaftlicher Erkenntnis gesehen, denn dies ist nach Cassirer gerade „nicht die *einzige* Bedeutungsintention, die in ihr [der sinnlichen Anschauung, P.R.] beschlossen liegt“[21]. Daraufhin wird der Weg frei für eine unvoreingenommene Untersuchung sinnlicher Bedeutsamkeit in ihren vielfältigen Formen.

Was bedeutet das für andere, nicht an wissenschaftlicher Erkenntnis orientierte Formen der „Erfassung und Deutung des Seins“[22]? Cassirer schreibt: „Jede echte geistige Grundfunktion hat mit der Erkenntnis den einen entscheidenden Zug gemeinsam, daß ihr eine ursprünglich-bildende, nicht bloß eine nachbildende Kraft innewohnt.“[23] Allgemein formuliert richten sich die jeweiligen Verhältnisse nach einer „allgemeine[n] intellektuellen Bedingung“, kraft derer sie Bedeutung erlangen. Denn diese Bedingung realisiert eine „Einheit der Erscheinungen, die sie selbst aus sich heraus erst herstellen“[24]. In diesen Einheiten sind dann je nach Bildungsprinzip bestimmte Objekte realisiert, also „eigene symbolische Gestaltungen“. Auf die wissenschaftliche Erkenntnis bezogen formuliert Cassirer eine „folgenreiche idealistische Konsequenz“:

---

18 Ebd., S. 6.
19 Ebd.
20 Ebd., S. 6f.
21 Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, Meiner: Hamburg 2010, S. 15.
22 ECW 11, S. 6.
23 Ebd., S. 7.
24 Ebd., S. 4.

> Wenn die Definition, die Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes immer nur durch das Medium einer eigentümlichen logischen Begriffsstruktur erfolgen kann, so ist die Folgerung nicht abzuweisen, daß einer Verschiedenheit dieser Medien auch eine verschiedene Fügung des Objekts, ein verschiedener Sinn »gegenständlicher« Zusammenhänge entsprechen muss.[25]

‚Logische Begriffsstrukturen' bilden eine spezifische Art der symbolischen Einheit, d. h. eine Einheit sinnlicher Zeichen und geistigen Gehalts; paradigmatisch sind in diesem Zusammenhang zumeist mathematische Formalismen. Als ‚Medien' im Bereich der Naturwissenschaften bestimmen diese Symbolstrukturen die empirische Erfahrung, die Gesetzesform, die Theorien bis hin zu den Forschungsprogrammen. Dadurch wird der gesamte Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften in einen bestimmten Rahmen eingeordnet. Denn die wissenschaftliche Erkenntnis verfolgt ultimativ das Ziel einer „Einfügung des Besonderen in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform"[26], und sie erreicht dieses Ziel, indem sie ihre Objekte in Orientierung an logischen Begriffen und Gesetzen ‚formt'.

Dieses Ziel und die ihm entsprechenden intellektuellen Symbole der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden dann offenbar nur *eine* Möglichkeit, einen „geistige[n] Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen" zu knüpfen. Die auf die wissenschaftliche Erkenntnis ausgerichtete „Formgebung" bezeichnet Cassirer als eine von mehreren verschiedenen „Weisen der »Objektivierung« […], d. h. als Mittel, ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben". So finden sich auch in Sprache, Mythos und Kunst jeweils eigene Weisen der Objektivierung, also „geistige Grundfunktion[en]", denen „eine ursprünglichbildende, nicht bloß eine nachbildende Kraft innewohnt". Ihre Funktion besteht nicht in einer Abbildung gegebener sinnlicher oder geistiger Gehalte, sondern in einer spezifischen Formung, die solche Gehalte überhaupt erst realisiert und verfügbar macht. Theoretische Erkenntnis, Kunst, Mythos und Religion „leben in eigentümlichen Bildwelten, in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, sondern die sie vielmehr nach einem selbständigen Prinzip hervorbringen."[27] So gilt etwa für den Bereich der Ästhetik:

> Nur insofern 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.[28]

---

25 Ebd., S. 5.
26 Ebd., S. 6.
27 Ebd., S. 7.
28 Ebd., S. 9.

Aus diesem Zusammenhang heraus wird deutlich, wie zentrale Fragen Cassirers an den Film gerichtet werden können: Wie werden welche Objekte im Film konstituiert? Genauer: In welchem Verhältnis steht die filmische Darstellung – mit ihren Mitteln und ihrer Erfahrungsqualität – zu dem, was im Film wahrgenommen wird? Wie können im Film Momente wie die Erhebung eines Individuellen ‚zu einem Allgemeingültigen', die ‚schärfere und reinere Ausprägung' der ‚allgemeinen Form- und Relationsmomente', gegenüber denen die Inhaltsebene zurücktritt, und schließlich die ‚Integration zum Ganzen' beschrieben und erklärt werden?

4. Symbolische Formen und Wissensformen

Im Beispiel der Erkenntnis spricht Cassirer von Objektivierung und meint damit die Allgemeingültigkeit, die einzelne (empirische) Erscheinungen durch ihre „Einfügung […] in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform" erhalten.[29] Ein empirisches Datum ist nicht einfach mehr ein beliebiges, willkürliches und unwichtiges Ereignis, sondern erhält durch entsprechende wissenschaftliche Begründung und Erklärung einen hervorgehobenen Status – es ist eine Tatsache, ein wissenschaftliches Faktum geworden. Doch dieser Vorgang scheint zunächst einen systematischen Unterschied zu den angedeuteten alternativen Weisen der Objektivierung zu markieren: In der Erkenntnis geht es um die Erzeugung von *Wissen*; in den anderen Bereichen geht es um *Verstehen*, um die „selbständige Energie des Geistes […], durch die das schlichte Dasein eine bestimmte »Bedeutung«, einen eigentümlichen ideellen Gehalt empfängt."[30] Cassirer nennt die entsprechenden symbolischen Gestaltungen zwar nicht gleichartig, aber „ihrem geistigen Ursprung nach ebenbürtig". In der *Phänomenologie der Erkenntnis* wird diese Unterscheidung terminologisch noch verdeutlicht in der Gegenüberstellung von „rein wissenschaftlichem, exaktem Welt*begreifen*" und „Richtungen des Welt*verstehens*."[31]

Die Symbolfunktion als Erzeugung einer Allgemeingültigkeit in einem Individuellen ist also für sich genommen noch keine Erzeugung von Wissen. Symbolische Formen müssen folglich hinsichtlich ihrer bedeutungs- und ihrer wissenserzeugenden Funktion unterschieden werden. Mit einer bestimmten symbolischen Form ist aber offenbar eine Bedingung für einen Wissensanspruch von spezifischer Art gegeben, weil gemäß den spezifischen Gestaltungsprinzipien Objekte konstituiert und in einen besonderen Bedeutungskontext gesetzt werden.

29 Ebd., S. 6.
30 Ebd., S. 7.
31 ECW 13, S. 14.

Die theoretische Erkenntnis erhebt durch bestimmte kontrollierte Begründungsweisen Anspruch auf Wahrheit und somit Wissen. So kann der symbolisch geformte Bedeutungsgehalt als Funktion eines eng umrissenen Wissensanspruchs auftreten – wie etwa in der Wissenschaft. Wenn dagegen die Bedeutung nicht als Funktionselement wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern beispielsweise unter den Bedingungen einer ästhetischen Funktion steht, dann kann sich daraus eine andere Art des Wissensanspruchs ergeben.

Ist also neben der Pluralität der symbolischen Formen auch eine Pluralität der Wissensformen anzunehmen?[32] Die Anerkennung verschiedener Wissensformen neben der theoretischen Erkenntnis ist Cassirer nicht fremd; er hat an anderen Stellen auch klar in diesem Sinne Wissensformen unterschieden und vom theoretisch-wissenschaftlichen Wissen abgegrenzt, etwa in seiner Diskussion des „Wissens vom *Fremdseelischen*" in der *Phänomenologie der Erkenntnis*. Zunächst rekonstruiert er die mit der Wissenschaft verbundene Position eines epistemologischen ‚Monismus':

> Geht man vom Standpunkt der Logik und der theoretischen Erkenntnis aus, so scheint die Einheit der Erkenntnis nur dadurch gewahrt werden zu können, dass *alles* Wissen, auf welche Art von Gegenständen es sich immer beziehen mag, als streng homogen gefaßt wird. Die Verschiedenheit im Inhalt des Gewußten soll und darf keine Verschiedenheit im Prinzip der Gewißheit, noch in ihrer Methodik, in sich schließen.[33]

Aber dann fordert Cassirer gerade im Bezug auf andere Subjekte (das „Fremdseelische") die Anerkennung einer grundsätzlich anderen Wissensform:

> Keine Form der Reflexion, der mittelbaren Schlußfolgerung, kann dieses Wissen [von »fremden Subjekten«, P.R.] *erschaffen* […]. Es ist eine seltsame Vermessenheit der Theorie, es ist eine Art intellektueller Hybris, wenn sie vermeint, den eigentümlichen Gewißheitsmodus, der hier [im Wissen von »fremden Subjekten«] vorliegt, nicht nur *aufweisen*, sondern auch *erzeugen* zu können.[34]

Dieses besondere Wissen beruht letztendlich auf der Ausdrucksfunktion, die vom theoretischen Bewusstsein unterschieden ist und ihm vorausgeht. Ohne explizite terminologische Ausarbeitung unterscheidet Cassirer hier also Wissensformen, die sich eben je nach Art ihrer Entstehungsweise und der gewussten Gegenstände voneinander unterscheiden.

---

32 Vgl. Abel, Günter: „Knowledge Research. Extending and Revising Epistemology", in: ders. / Conant, James (Hrsg.): *Rethinking Epistemology* (=Berlin Studies in Knowledge Research, Bd. 1), De Gruyter: Berlin/Boston 2012, S. 1–52.

33 ECW 13, S. 91f.

34 Ebd., S. 90f.

Es liegt daher nicht fern, im Anschluss an die Einleitung im 1. Band der *Philosophie der symbolischen Formen* ‚Wissen' als eine Grundrelation des Bewusstseins aufzufassen, die in verschiedenen Zusammenhängen in besonderen Modi auftritt, die auch eng mit Symbolfunktionen verknüpft, allerdings *nicht* mit ihnen zu identifizieren ist.[35] Entscheidend für die Einheit der verschiedenen Wissensformen ist ihre gemeinsame Qualität, über eine *Begründungsfunktion* (im weitesten Sinne) Geltung zu beanspruchen. Diese Begründungsfunktion tritt je nach Bereich in verschiedenen Modi auf: im Praktischen durch Aktualisierung einer Fähigkeit oder durch Verweis auf eine solche; in der Wahrnehmung durch sinnliche und ausdrucksmäßige Begründungsstrukturen.

Man kann also Wissensformen an ihren verschiedenen Arten von Begründungsfunktionen unterscheiden und wird je nach Bereich auf entsprechende Unterschiede treffen – ganz ähnlich der pluralen Struktur der symbolischen Formen bei Cassirer, die dagegen aber eine andere Art von Geltungsanspruch vertreten.

5. Filmobjekte als Werkzeuge der Erkenntnis

Wir haben im 2. Abschnitt gesehen, dass Cassirers Konzeption von Bedeutung nicht dem Modell der Abbildung folgt. Was bedeutet nun diese Kritik abbildtheoretischer Auffassungen von Bedeutung für filmische Bewegungsbilder, die ja selbst in bestimmten Hinsichten Abbildungen sind? Muss die Abbildtheorie nicht wenigstens für Abbildungen gelten? Sofern mit ‚Abbildtheorie' die Annahme der Ähnlichkeit als Kriterium für die Abbildungsbeziehung verbunden wird, wird sie heute im Allgemeinen abgelehnt. Wie sieht es mit ihrer allgemeineren Form aus, also mit der Annahme, dass Abbildung und Abgebildetes unabhängig voneinander vorliegen? Nun, im Rahmen der aktuellen Bildtheorie können mit guten Gründen sowohl die Vorstellung einer getreuen Reproduktion der Realität als Maßstab für Abbildungen sowie die entgegengesetzte Vorstellung einer radikalen Konstruktion von Abbildungen abgelehnt werden. Man wendet sich damit also nicht nur gegen die abbildtheoretische Auffassung von Bedeutung, sondern auch gegen die dahinterstehende Auffassung von Abbildung.

In diesem Zusammenhang setzt Cassirer der ‚realistischen' Auffassung der Abbildbeziehung die Wandlung des Bildbegriffs entgegen, wie sie im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Physik bei Heinrich Hertz zu beobachten ist:

35 Vgl. ECW 11, S. 25–39.

> [A]n die Stelle einer irgendwie geforderten inhaltlichen *Ähnlichkeit* zwischen Bild und Sache ist jetzt ein höchst komplexer logischer Verhältnisausdruck, ist eine allgemeine intellektuelle *Bedingung* getreten, der die Grundbegriffe der physikalischen Erkenntnis zu genügen haben.[36]

Daraus folgt insbesondere, dass die Funktion der Abbildung nicht mehr darin besteht, die abgebildeten Gegenstände in möglichst getreuer Weise zu repräsentieren, sondern stattdessen darin, ‚Werkzeuge' zur Erkenntnis hervorzubringen. In dem von Cassirer angesprochenen Fall der physikalischen Erkenntnis geht es um die physikalischen Grundbegriffe, deren „Wert […] nicht in der Abspiegelung eines gegebenen Daseins [liegt], sondern in dem, was sie als Mittel der Erkenntnis leisten, in der Einheit der Erscheinungen, die sie selbst aus sich heraus leisten"[37].

Aber wie können filmische Bewegungsbilder Werkzeuge der Erkenntnis hervorbringen? Die Antwort, die nicht mehr die Ähnlichkeit oder Nachahmung der ‚außerfilmischen Wirklichkeit' zum Maßstab setzt, beruft sich auf die Objektivierung. Das, was im Film wahrgenommen wird und was durch dessen eigene Gestaltungsprinzipien objektiviert wird, kann so in eine Beziehung zur Welt gesetzt werden, dass dadurch etwas überhaupt erst wahrgenommen und entsprechend verfügbar wird. In diesem Sinne kann man sagen, dass die ‚Filmobjekte' auf die Welt *angewandt* und dadurch zu Werkzeugen des Weltbezugs werden.[38]

Ein Beispiel für einen solchen Weltbezug ist die Praxis des *Zeigens*, wie sie klar und überzeugend von Lambert Wiesing untersucht und beschrieben wird: „Ein Gegenstand zeigt dann und nur dann etwas, wenn sein eigenes Aussehen von jemandem benutzt wird, um die Frage zu beantworten, wie etwas anderes aussieht".[39] Im Bezug auf den Film, in dem es nicht nur um das sichtbare Aussehen, sondern darüber hinaus um die zeitliche Form geht, können wir folglich sagen: Das in einem Film Wahrgenommene kann von jemandem benutzt werden, um die Frage zu beantworten, was etwas anderes ist. Die filmische Objektivierung hat epistemische Kraft, wenn sie einen Zeigevorgang ermöglicht, durch den etwas vorher nicht in dieser Form Wahrgenommenes zugänglich wird. So können wir

---

36 Ebd., S. 4.

37 Ebd.

38 Mit dem Begriff der ‚Welt' ist zunächst nur ganz unbestimmt der außerfilmische Kontext gemeint, der von Zuschauern in eine Beziehung zum Film gesetzt werden kann. Daniel Yacavone hat u. a. mit Bezug auf Cassirer und Nelson Goodman einen umfassenden Begriff der ‚Filmwelten' erarbeitet, auf den hier allerdings nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. Yacavone, Daniel: *Film Worlds. A Philosophical Aesthetics of Cinema*, Columbia University Press: New York 2015.

39 Wiesing: *Sehen lassen*, S. 136.

Filmobjekte (analog zu den Bildobjekten in unbewegten Bildern) zum Zeigen von etwas verwenden, was wir mit anderen ‚Zeige-Werkzeugen' nicht so einfach aus dem Fluss der Ereignisse isolieren und darstellen können. In diesem Sinne kann ein epistemisches Ziel von filmischen Bildern darin gesehen werden, Objekte und Eigenschaften zu präsentieren, die dann zum Zeigen, zur Betrachtung, zur Reflexion und nicht zuletzt zur Diskussion verwendet werden können.

Auf diese und andere Weisen eröffnen sich epistemische Möglichkeiten, wie sie beispielsweise in der klassischen Filmtheorie unter dem Begriff der ‚Enthüllung' angesprochen und untersucht wurden.[40] Und schließlich wird hiermit auch ein methodischer Zugriff philosophischer Filminterpretationen verdeutlicht: Indem komplexe Phänomene im Film identifiziert und auf außerfilmische Phänomene bezogen werden, können die Filmobjekte als Werkzeuge zum Verweis und zur Untersuchung dieser Phänomene verwendet werden. Auf diese Weise können Filme einen wertvollen Bestandteil (nicht nur) philosophischer Forschung bilden.

40 Vgl. Turvey, Malcolm: *Doubting Vision. Film and the Revelationist Tradition*, Oxford University Press: Oxford 2008.

Yosuke Hamada

Das Sehen der Malerei

Die ästhetische Anschauung nach Ernst Cassirer

Abstract: The paper gives an interpretation of Cassirer's notion of aesthetic intuition. A definition leads to a twofold determination: On the one hand aesthetic intuition is more than visual perception, it is the aesthetic experience as a whole. On the other hand Cassirer limits his approach to exactly one aesthetic experience by focussing on visual arts. Following Cassirer's redefinition of Plato's concept of idea as *form* another concept can be retrieved that normally emerges in Cassirer's analyses of perception: the concept of *gestalt*.

1.

Die Philosophiebranche, die sich um das Phänomen der Schönheit bzw. der Kunst dreht, d. h. die Branche, die heute Ästhetik genannt wird, bildet seit jeher einen wichtigen Teil der europäischen Philosophiegeschichte. Zu diesem philosophischen Problembereich schreibt Ernst Cassirer in seinem Alterswerk *An Essay on Man* wie folgt:

> Beauty appears to be one of the most clearly known of human phenomena. Unobscured by any aura of secrecy and mystery, its character and nature stand in no need of subtle and complicated metaphysical theories for their explanation. Beauty is part and parcel of human experience; it is palpable and unmistakable. Nevertheless, in this history of philosophical thought the phenomenon of beauty has always proved to be one of the greatest paradoxes.[1]

Mit dieser Beschreibung fängt ein Kapitel an, welches der Analyse des Phänomens der Schönheit gewidmet ist. Anzumerken ist dabei, dass bei Cassirer der Begriff der ‚Schönheit' bzw. des ‚Schönen' im Grunde genommen mit dem der ‚Kunst' sowie mit dem des ‚Ästhetischen' identisch behandelt werden. So verwendet Cassirer, um den gleichen Problemkreis der Philosophie darzustellen, z. B. folgende

1 Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1945), in: ECW 23, Meiner: Hamburg 2006, S. 149.

Begriffe: „ästhetische[…] Welt“[2], „Sphäre der Schönheit“[3] oder „Welt der Kunst“[4]. Die Schönheit bedeutet also bei Cassirer immer die ästhetische Schönheit, d. h. für ihn die *künstlerische* Schönheit – es sei denn, dass es, wie unten stehend gezeigt wird, um die Hervorhebung des Unterschieds zwischen der künstlerischen und der natürlichen Schönheit geht. Deshalb ist das betreffende Kapitel, das mit der Bemerkung zu philosophiegeschichtlichen Problemen der Schönheit (beauty) anfängt, als *Kunst* (art) tituliert.

Nicht nur in der abendländischen Philosophiegeschichte, mit der Cassirer, Philosoph und zugleich Ideenhistoriker, sehr gut vertraut war, sondern auch in seiner eigenen Philosophie nimmt die Bedeutung des Schönen, des Ästhetischen bzw. der Kunst einen wichtigen Rang ein. Unverkennbar ergibt sich das bereits daraus, dass sich jenes Kapitel zur Kunst im *Essay on Man* findet, in welchem Cassirer seine Philosophie zusammenfassend darstellt.

Aber dies bedeutet nicht, dass Cassirer die Thematik der Kunst so gründlich behandelt hätte wie andere für ihn wichtige Thematiken, wie bspw. Mythos, Religion, Sprache und Naturwissenschaft (hauptsächlich im Sinne von Physik und Geometrie). Wenngleich Cassirer – so erklärt er es selbst in einem Brief aus seinen späten Lebensjahren – schon „im ersten Entwurf“ der *Philosophie der symbolischen Formen* „ein besonderer Band über Kunst vorgesehen“ hatte, hat doch „die Ungunst der Zeiten […] seine Ausarbeitung immer wieder hinausgeschoben.“[5] Die Bildung einer eigenständigen Kunsttheorie nahm Cassirer also erst an seinem Lebensabend im amerikanischen Exil in Angriff: Seine eigene ästhetische Theorie befand sich erst in der ersten Phase der Ausarbeitung und blieb dann unvollendet. Deshalb besitzt seine Darstellung der Kunst bzw. der Erfahrung des Schönen im Kunstkapitel im *Essay on Man* – sowie in den inhaltlich ähnlichen Schriften aus seinen ebenfalls späten Lebensjahren[6] – m.E. eine etwas verwickelte Gestalt im Vergleich zu den Thematiken, die er lange Zeit vorher ausarbeitete.

---

2 Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, Meiner: Hamburg 2002, S. 99.

3 Cassirer, Ernst: „»Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart“ (1930), in: ECW 17, Meiner: Hamburg 2004, S. 185–205, hier S. 198.

4 Cassirer, Ernst: „Zur Logik des Symbolbegriffs“ (1938), in: ECW 22, Meiner: Hamburg 2006, S. 112–139, hier S. 119.

5 *Brief von Ernst Cassirer an Paul Arthur Schilpp* (13. Mai 1942), in: ECN 18, Meiner: Hamburg 2009, S. 223.

6 Damit sind die folgenden Spätschriften gemeint: Cassirer, Ernst: „Language and Art“ (1942), in: ECN 7, Meiner: Hamburg 2011, S. 141–157; ders.: „Language, Myth, Art“

Der vorliegende Beitrag zielt im Folgenden auf die Herausstellung des roten Fadens in solch einer ästhetischen Theorie Cassirers ab; aber dies wird nur in beschränkter Weise geschehen. Das heißt, das Wesentliche der ästhetischen Theorie Cassirers wird nur im Rahmen der Malerei behandelt: Die vollständige Darstellung der ästhetischen Theorie Cassirers wird nicht angestrebt, hingegen ist nur von *einer* spezifischen Art ästhetischer Erfahrung, nämlich von der ästhetischen Anschauung, die Rede. Hierbei ist zu beachten, dass Cassirer mit der ästhetischen *Anschauung* oft nicht die ästhetische Sehwahrnehmung, sondern die ästhetische Wahrnehmung (bzw. Erfahrung) überhaupt meint.[7] Im vorliegenden Aufsatz ist dennoch unter der ästhetischen Anschauung speziell die ästhetische Erfahrung *beim Sehen*, und noch präziser, diejenige *beim Sehen der Malerei* zu verstehen.

Für die Erforschung solch einer ästhetischen Anschauung muss im Voraus betont werden, was einen Grundgedanken seiner Philosophie ausmacht: In der menschlichen Welt gibt es nichts rein Gegebenes, in ihr ist alles durch die menschliche Kraft gestaltet. Cassirer geht entschieden davon aus, dass alle menschliche Welt durch die spontane „Energie des Geistes"[8] *symbolisiert* ist. Unter allen Tieren besitzt allein der Mensch diese Symbolkraft, welche das organische Leben auf radikale und sprunghafte Weise in das kulturelle Leben verwandelt.[9] Man lebt in *unausweichlicher* Weise in der geistig-symbolischen Welt.

Sämtliches menschliche Leben, somit auch das künstlerische, ist ausnahmslos durch die geistige Kraft getrieben, welche nicht anders als eine weltsymbolisierende *aktive* Energie zu begreifen ist. Daher ist bei Cassirer die Möglichkeit ausgeschlossen, die bekannte traditionelle ästhetische These, dass die Kunst eine Tätigkeit der Abbildung bzw. Nachahmung sei, geltend zu machen. Kunsttätigkeit ist für Cassirer weder, wie Platon hinsichtlich der bildenden Kunst meint, die (mehrmals) mittelbare Abbildung der Ideenwelt, noch, wie Aristoteles in seiner Poetik ausführt, die Nachahmung menschlicher Handlungen – Kunst ist

(1942), in: ECN 7, S. 159–184; ders.: „The Educational Value of Art" (1943), in: ECN 7, S. 185–200.

7 Vgl. zur ästhetischen Anschauung z. B. Cassirer, Ernst: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften" (1923), in: ECW 16, Meiner: Hamburg 2003, S. 75–104, hier S. 94; ders.: „Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien" (1942), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 2007, S. 355–486, hier S. 480.

8 Cassirer: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften", S. 79.

9 ECW 23, S. 29f.

also aufgrund der Abbildung bzw. Nachahmung weder zu verwerfen, noch zu preisen.[10] Zwar schätzt Cassirer Kunst als durchweg positiv ein, aber er tut dies nicht wegen ihres Abbildungscharakters, sondern wegen ihrer besonderen Art der aktiven Weltsymbolisierung. In einer diesbezüglich paradigmatischen Passage heißt es:

> Like all the other symbolic forms art is not the mere reproduction of a ready-made, given reality. It is one of the ways leading to an objective view of things and of human life. It is not an imitation but a discovery of reality.[11]

Dies bedeutet jedoch nicht, dass Cassirer damit außerhalb der abendländischen Ästhetik stehen würde. Dieser Umstand muss umso mehr hervorgehoben werden, als es um die Lehre *Platons* geht. In dem Aufsatz, wo Cassirer die platonische Lehre der Schönheit behandelt, heißt es:

> Es ist nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, daß im Grunde alle systematische Ästhetik, die bisher in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist, Platonismus gewesen und Platonismus geblieben ist. Wo immer im Lauf der Jahrhunderte eine Theorie der Kunst und des Schönen gesucht wurde – da richtete sich, wie unter einem gedanklichen Zwang, der Blick immer wieder auf den Begriff und Terminus der »Idee« zurück, dem sodann, als ein später Sproß von ihm, der Begriff des Ideals zur Seite trat.[12]

Dieses bleibende Erbe der Ideenlehre Platons in der Ästhetik impliziert dennoch nicht, dass in der auf Platon folgenden Geschichte der Philosophie seine Lehre als solche umstandslos rezipiert worden wäre. Die Rezeptions- bzw. Entwicklungsleistung geschah hingegen auf sehr komplexe Weise. Dazu setzt Cassirer fort:

> Indem die Kunst sich im Platonismus zu begründen sucht, muß sie immer zugleich versuchen, sich aus seinem Bannkreis zu befreien. Denn gerade der gedanklich vertiefte, der allseitig entwickelte Formbegriff der Platonischen Philosophie droht ihr beständig das Schicksal zu bereiten, daß er ihren eigenen Formbegriff, in dem Bestreben, ihn zu verallgemeinern und zu läutern, in Wahrheit aufhebt. Immer wieder steht die Geschichte des ästhetischen Idealismus vor dieser Antinomie – vor der Frage, wie der Grundgedanke der Form, wie er von Platon erschaut und bestimmt worden war, für die Ästhetik fruchtbar gemacht werden könne, ohne eben damit den spezifischen Gegenstand der Ästhetik,

10 Vgl. Platon: *Politeia*, übers. von Friedrich Schleiermacher und hrsg. von Karlheinz Hülser, Insel Verlag: Frankfurt a.M./Leipzig 1991, S. 717–753. Vgl. Aristoteles: *Poetik*, übers. von Arbogast Schmitt und hrsg. von Hellmut Flashar, Akademie Verlag: Berlin 2008, S. 4–8.

11 ECW 23, S. 155.

12 Cassirer, Ernst: „Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen" (1924), in: ECW 16, Meiner: Hamburg 2003, S. 135–163, hier S. 137f.

> ohne die besondere Art und Richtung der künstlerischen Gestaltung in einem bloßen Universale, in einer allumfassenden Abstraktion aufgehen zu lassen.[13]

Es darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, dass Cassirers Ästhetik in der platonischen Tradition steht, dass es auch in dieser Ästhetik um *Formen* geht. Dennoch darf an Unterschieden nicht vorbeigegangen werden. Der Formbegriff ist bei Cassirer anders gestaltet als bei Platon; die Form wird bei ihm nicht als intelligible, an sich seiende Idee im platonischen Sinne, sondern als symbolische Gestalt gedacht, welche vom Menschen erschaffen wird. Zudem ist auf einen weiteren Unterschied aufmerksam zu machen: Cassirers Ästhetik kennt nicht das – von ihm so genannte – ‚Schicksal' des ästhetischen Idealismus Platons, welches das Wesen des Künstlerischen in den *universellen* Wahrheitsformen aufgehen lässt. Denn Cassirers Philosophie setzt von Anfang an voraus, dass es nicht eine Ideenwelt, sondern *unterschiedliche* und *selbständige* Arten der symbolischen Formung gibt. Die Kunst bildet daher für Cassirer nichts anderes als „an independent »universe of discourse«"[14]: Mit dem Formbegriff in Cassirers Ästhetik nun geht es um die kunst*spezifischen* Formen. Der Gedanke der Form (m.a.W. der Idee bei Platon) steht im Zentrum sowohl in Platons als auch in Cassirers Ästhetik. Doch die beiden unterscheiden sich dadurch, dass die Formen bei Cassirer ständig von der Energie des Geistes gestaltet werden und dass er die ästhetischen Formen keinesfalls den intelligiblen Formen der ewigen Wahrheiten unterwerfen will.

Vor diesem Hintergrund sollte man sich vor Augen führen, dass es im Folgenden nicht bloß um die ästhetischen Formen, sondern um etwas noch Spezifischeres, d. h. die ästhetischen Formen in der Malerei, geht. Dafür ist es von Belang, einige Worte über die Stellung bzw. Bedeutung der bildenden Kunst in Cassirers Kunstverständnis zu verlieren.

Cassirer weist keinesfalls auf eine Rangordnung der Kunstarten hin. Dennoch zeigt Cassirer Sympathie für die bekannte und epochale Kunsttheorie Lessings, der zufolge die Dichtkunst und die bildende Kunst mit jeweils unterschiedlichem Maßstab zu erfassen sind – die Dichtkunst mit dem Maß der zeitlichen Aufeinanderfolge, die bildende Kunst mit dem Maß der räumlichen Nebeneinanderfolge: „[D]ie Zeitfolge ist das Gebiete des Dichters, so wie der Raum das Gebiete des Malers."[15] Inwiefern Cassirer eine solche *Art und Weise* der Unterscheidung der

13 Ebd., S. 138.

14 ECW 23, S. 164.

15 Lessing, Gotthold Ephraim: „Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie" (1766), in: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 5/2, hrsg. von Wilfried Barner, Deutscher Klassiker Verlag: Frankfurt a.M. 1990, S. 11–321, hier S. 130.

Kunstarten wie bei Lessing schätzt, ist schwer zu beantworten. Es ist dennoch unumstritten, dass Cassirer die Unterscheidung der einzelnen Kunstarten an sich für aussichtsreich und belangvoll hält.[16] So unternimmt er in einem Vortrag sogar den Versuch, jede Art der Dichtkunst (Epos, Lyrik, Drama) an eine spezifische Zeitanschauung bzw. -richtung (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) zu binden – wenngleich dies nur ansatzweise, sehr kurz und in einem sehr vereinfachten Schema geschieht.[17] Cassirer war sich also dessen völlig bewusst und damit vertraut, dass jede Kunstgattung seine eigene *Logik* besitzt. Nichtsdestoweniger geht das Interesse der Kunsttheorie Cassirers nicht in die Richtung, deren Weg Lessing einst gebahnt hat: Cassirer hat kein vorrangiges Interesse daran, unterschiedliche Kunstarten in ihren Feinheiten zu differenzieren, stattdessen möchte er in seiner Kunsttheorie hervorheben, dass allen Kunstarten ein *gemeinsames* Kunstwesen zugrunde liegt.

Dies impliziert aber keinesfalls, dass Cassirer sich für jede Kunstgattung gleichermaßen interessiert hätte. Unter allen Kunstarten zeigt sich bei Cassirer eine besondere Vorliebe – die Vorliebe für die Dichtkunst.

Abgesehen davon, ob Cassirers Goethe-Interpretation für das Verständnis dessen, wer Goethe wirklich war oder was seine Werke sind, tatsächlich zutrifft, ist es unumstritten, dass das Goethe-Bild, das Cassirer gehabt hat, eine große Bedeutung für seine Philosophie besaß. Cassirer selbst spricht dies in seinen späteren Lebensjahren im schwedischen Exil wie folgt aus: „[…] Goethe gehört zu den geistigen Mächten, die am stärksten auf meine Bildung gewirkt haben. Nach und nach ist er für mich zu einer Art weltlicher Bibel geworden."[18] Diesbezüglich ist zu beachten, dass es dabei nicht um die Bildung des ästhetischen Gedankens Cassirers, geschweige denn um diejenige seiner künstlerischen Leistungsfähigkeit, sondern um die Bildung *seines philosophischen Gedankens überhaupt* geht: Cassirers Goethe-Bild prägt nicht nur seine Kunsttheorie, sondern auch die Eigenart seines ganzen Philosophierens. Dennoch ändert dies freilich nichts daran, dass Goethe für Cassirer das höchste Ideal eines Künstlers verkörpert. Aufgrund dessen ist es leicht zu verstehen, dass unter verschiedenen Kunstarten die Dichtkunst (einschließlich des Dramas) für Cassirer von größter Bedeutung ist, dass in seiner Theorie bezüglich der Kunst die Dichtkunst am häufigsten zur Sprache kommt. Wie verhält sich Cassirer aber zur Malerei bzw. zur bildenden Kunst?

---

16 Vgl. z. B. ECW 23, S. 167.

17 Vgl. Cassirer, Ernst: „Mythischer, ästhetischer, und theoretischer Raum" (1931), in: ECW 17, Meiner: Hamburg 2004, S. 411–432, hier S. 423ff.

18 Cassirer, Ernst: „Tal till studenterna" (1940), in: ECW 22, Meiner: Hamburg 2006, S. 322–326, hier S. 324.

Cassirers Schwager, Walter Bondy – der älteste Bruder seiner Ehefrau Toni Cassirer – war Maler.[19] Zudem waren seine zwei Cousins, Paul und Bruno Cassirer, Verleger und zugleich Galeristen.[20] Ernst Cassirer scheint aber kein Bedürfnis verspürt zu haben, sich diese sehr günstige Lage zunutze zu machen, um mit der modernen Malerei vertrauter zu werden. Zumindest hinterlassen seine Schriften – inklusive der Nachlassschriften – keine Spuren eines solchen Bedarfs.

Im Hinblick auf Cassirers Einstellung gegenüber der Malerei (also nicht allein gegenüber der modernen Malerei, sondern der Malerei überhaupt) gibt es aber eine interessante Aussage von Toni Cassirer. Zu ihren Jugendtagen kurz nach der Heirat und kurz nach dem Umzug nach München aus Berlin schreibt sie: „Ich war begeistert von allem, was ich sah: den schönen Gebäuden und Kirchen und dem reichen Bilderschatz, und ich begann darüber nachzudenken, wie es um Ernstens Sinn für bildende Kunst eigentlich bestellt sein möchte." Sie fügt an:

> Sie spielte in seinem Leben nicht dieselbe Rolle wie Dichtkunst und Musik, und er hatte sich viel weniger mit ihr beschäftigt. Soviel wußte ich von ihm selbst und auch schon aus eigner Erfahrung. Aber ich merkte bald, daß er auch für bildende Kunst sehr empfänglich war. Der Sinn für Proportion und Form, den er in so hohem Maß besaß, half ihm auch beim Erfassen von Malerei, Plastik und Architektur, obwohl sein optischer Sinn weniger stark entwickelt war als sein Sinn für Poesie und Musik. Seine Geschmacksurteile waren nicht allzu häufig, niemals aber verfehlt, es erfreute ihn sehr, als ich anfing, unsere Wohnung nach meinem Geschmack zu verändern. Auch für schöne Menschen, besonders schöne Frauen, hatte er immer eine große Vorliebe.[21]

Der vorliegende Aufsatz handelt nicht von Musik, welche keinen bzw. kaum einen Widerhall in Cassirers philosophischen Überlegungen fand – Musik scheint für Cassirer nicht mehr gewesen zu sein als alltäglicher Genuss.[22] Noch weniger geht es in ihm um die Schönheit des Menschen bzw. die der Frau. Ebenso wenig ist aus jener subjektiven Aussage der Ehefrau Cassirers zu schließen, dass Cassirer tatsächlich einen, wenn man so sagen will, ‚zuverlässigen' Geschmack für die bildende Kunst gehabt hätte. Denn abgesehen von der Kantischen Ablehnung der Möglichkeit der objektiven Feststellung der Kriterien des ästhetischen Geschmacksurteils scheinen bis heute behauptete Kriterien weit davon entfernt zu

19 Cassirer, Toni: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner: Hamburg 2003, S. 11.

20 Vgl. Brühl, Georg: *Die Cassirers. Streiter für den Impressionismus*, Edition Leipzig: Leipzig 1991.

21 Cassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 68.

22 In seinen Schriften sind sehr wenige Erwägungen zur Musik und m.W. keine Erläuterung zu einem konkreten Musikstück zu finden. Cassirer spricht von Musik in einigen Briefen, aber sicherlich ist sie kein philosophisches Thema.

sein, universelle Zustimmung zu finden. Das Bedeutsame ist hier also für uns allein, dass Cassirer in seinem alltäglichen Leben mit der bildenden Kunst im Vergleich zur Dichtkunst wenig vertraut war.

Solch eine karge Berührung Cassirers mit der bildenden Kunst spiegelt sich in seinen Schriften wieder: Im Vergleich zur Dichtkunst findet man wenig Erklärung zur bildenden Kunst und höchst selten eine Beschreibung dieser Kunst mit konkreten Beispielen. Das macht die Veranschaulichung von Cassirers Theorie der ästhetischen Anschauung schwierig, doch auf keinen Fall unmöglich.

So wird die Darstellung jener Theorie in Kürze unternommen, wobei sich die Argumentation um ein geschichtliches Bild dreht – ein Freskobild, eines der bekanntesten Werke aus der Hochrenaissance; ein Bild von Raffael, genannt *Die Schule von Athen*. Zu achten ist dabei auf folgendes: Mit diesem konkreten Beispiel ist keineswegs gemeint, dass Cassirer Raffael als größten Maler oder die *Schule von Athen* als ideales Bild erachtet hätte. Denn man findet m.W. nach keinen deutlichen Verweis darauf, dass Raffael als Maler für Cassirer eine besondere Bedeutung gehabt hätte. Deshalb wird keineswegs die besondere Wichtigkeit von Raffael für Cassirers Verständnis der bildenden Kunst behauptet. Nichtsdestotrotz wird die *Schule von Athen* aus dem Grund als Fallbeispiel aufgenommen, weil Cassirer, in dessen Leben die Malerei (bzw. die bildende Kunst) im Vergleich zur Poesie eine geringe Bedeutung besitzt, zu dieser Kunstgattung höchst selten konkrete Bemerkungen gibt und dies – wenngleich sehr kurz – eben in Bezug auf jenes Bild geschieht.

2.

Im Zuge der Fertigstellung des erstens Bandes seiner *Philosophie der symbolischen Formen* suchte Cassirer eine damals außergewöhnliche Bibliothek, die *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, auf, um genügend kulturwissenschaftliches Material für jenes Buch zu erhalten.[23] Folgendermaßen berichtet Toni Cassirer vom Tag des ersten Besuchs Cassirers in dieser Bibliothek: „Ich erinnere mich, wie Ernst nach dem ersten Besuch der Bibliothek in einer für ihn sehr ungewöhnlichen Erregung nach Hause kam und mir erzählte, daß diese Bibliothek etwas unerhört Einmaliges und Großartiges wäre […]."[24] Diese Bibliothek bekam für die weitere Entwicklung der Philosophie Cassirers eine unentbehrliche Bedeutung.

Angesichts der nationalsozialistischen Gefahr verließ Cassirer im Jahr 1933 Hamburg und wanderte nach Oxford aus. Die Bibliothek, oder genauer, die aus

23 Vgl. Cassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 126.
24 Ebd.

ihr gewordene Forschungsinstitution, nahm ein ähnliches Schicksal. Ernst Gombrich, ein aus Österreich gebürtiger Kunsthistoriker, der in jener Institution eine wichtige Rolle spielte, sagte: „Als jüdische Stiftung war die Bibliothek Warburg nach der Machtergreifung der Nazis 1933 unmittelbar bedroht, und flüchtete sich mit seinem ganzen Personal gegen Ende des Jahres nach London."[25] Gombrich war erst seit 1936 an der Institution tätig und Cassirer hatte seinerseits bereits 1934 England gen Schweden verlassen.[26] So kreuzten sich ihre Lebenswege nicht direkt, doch stehen ihre beiden Geistesleben durch das kultur- bzw. kunstwissenschaftliche Pathos Aby Warburgs in mittelbarer Beziehung zueinander. So wäre es hier nicht fehl am Platz, Gombrichs kunstwissenschaftliche Beschreibung der *Schule von Athen* heranzuziehen, um dieses Bild klarer darzustellen.

An der Wand in einem berühmten Saal des Vatikanpalasts, genannt *Stanza della Segnatura*, findet sich Raffaels Freskogemälde *Die Schule von Athen*. Im Hinblick auf dieses Gemälde bestreitet Gombrich Giorgio Vasaris traditionelle Erklärung, der zufolge es ein Gemälde sei, das darstellt, „wie die Theologen die Philosophie und die Astrologie mit der Theologie in Einklang bringen," und „auf dem alle Weisen der Welt verschiedentlich disputieren".[27] Das Gemälde illustriere – so Gombrich – nicht einen solchen Einklang. Jedes der vier Freskogemälde an jeder Wand des Saals, darunter die *Schule von Athen*, müsse im Zusammenhang mit dem Bild einer allegorischen Figur ausgelegt werden, welches an der Decke auf jedem Wandgemälde thront. Jene Figur sei „allegorische Beschreibung der darunterliegenden Darstellungen"[28]. Andersherum gesprochen, müssten die Freskogemälde an den vier Wänden als „Erklärungen und Illustrationen der Ideen aufgefasst werden, die in den Personifikationen an der Decke verkörpert sind."[29] Aufgrund dieser Interpretation heißt es zur *Schule von Athen*:

> Die oben thronende *Causarum cognitio* hält zwei Folianten, die nach der Hauptunterteilung der Philosophie »Moralis« und »Naturalis« beschriftet sind. Die Naturphilosophie wird auf Erden durch Platon verkörpert, der den Timaios, den Dialog, der von der Erschaffung und

25 Gombrich, Ernst: *Die Kunst, Bilder zum Sprechen zu bringen. Ein Gespräch mit Didier Eribon*, übers. von Joachim Kalka, Klett-Cotta: Stuttgart 1993, S. 35.

26 Vgl. ebd., S. 8, 34, 36f sowie Cassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 226f.

27 Gombrich, Ernst: „Die Symbolik von Raffaels *Stanza della Segnatura*", in: ders.: *Das symbolische Bild. Zur Kunst der Renaissance II*, übers. von Lisbeth Gombrich, Klett-Cotta: Stuttgart 1986, S. 104–124, hier S. 104. Hier geht es um Gombrichs Übersetzung einer Passage Vasaris. Vgl. Vasari, Giorgio: *Das Leben des Raffael*, übers. von Hana Gründler und Victoria Lorini und hrsg. von Hana Gründler, Wagenbach: Berlin 2004, S. 29.

28 Gombrich: „Die Symbolik von Raffaels *Stanza della Segnatura*", S. 108.

29 Ebd.

> der Natur des Universums handelt, in der Hand hält. Seine berühmte nach oben weisende Geste dürfte sich eher auf die Erkenntnis der Ursachen beziehen als auf einen theoretischen Gegensatz zu seinem Schüler Aristoteles, der die Ethik hält, die uns die Moralphilosophie vermittelt. / Wir dürfen annehmen, daß die anderen Philosophen ebenfalls die Suche nach Ursachen in der Natur – beziehungsweise Gründen in der Moralphilosophie – repräsentieren […].[30]

Kurzum: Das Gemälde illustriert nach Gombrich die Idee von *Causarum cognitio*, *dem Erkennen der Ursachen*.

Anhand besagten Gemäldes *Schule von Athen* exemplifiziert seinerseits Cassirer in einer kurzen Passage in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* die kulturwissenschaftliche Herangehensweise an die Malerei. Diese Spätschrift handelt dabei von drei *notwendig mit einzubeziehenden*, *fundamentalen* Dimensionen in der Kulturwissenschaft.

Zum Ersten geht es um die physisch-dingliche Seite des Gemäldes. Diesbezüglich heißt es: Wie wir „den David Michelangelos auf die Beschaffenheit des Marmors untersuchen" können, so können wir „an Raffaels »Schule von Athen« nichts anderes sehen als eine Leinwand, die mit Farbflecken von bestimmter Qualität und in bestimmter räumlicher Anordnung bedeckt ist. In diesem Augenblick ist das Kunstwerk zu einem Ding unter Dingen geworden, und seine Erkenntnis steht unter denselben Bedingungen, die für jedes andere raumzeitliche Dasein gelten."[31]

Zum Zweiten ist vom Inhalt bzw. der Bedeutung der dargestellten Szene die Rede: „Die Farben auf dem Gemälde Raffaels haben »Darstellungsfunktion«, sofern sie auf ein Objektives hinweisen. Wir verlieren uns nicht in ihrer Betrachtung, wir sehen sie nicht als Farben; sondern wir sehen durch sie ein Gegenständliches, eine bestimmte Szene, ein Gespräch zwischen zwei Philosophen [also Platon und Aristoteles, Y.H.]."[32]

Zum Dritten handelt es sich um das persönlich Ausgedrückte von Raffael selbst: „Das Gemälde ist", so Cassirer, „nicht einfach die Darstellung einer historischen Szene, eines Gesprächs zwischen Platon und Aristoteles. Denn nicht Platon und Aristoteles, sondern Raffael ist es, der hier in Wahrheit zu uns spricht."[33]

Eigentlich ist es allein diese dritte Dimension, d. h. die Dimension des persönlich Ausgedrückten des Künstlers, die Cassirer in der betreffenden Passage hervorheben will. Wie in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* immer wieder betont wird, zielt Cassirer mit dem Beispiel von Raffaels Gemälde in erster Linie auf die

30 Ebd., S. 112.
31 Cassirer: „Zur Logik der Kulturwissenschaften", S. 400.
32 Ebd.
33 Ebd.

folgende Erklärung ab: Bei der kulturwissenschaftlichen Untersuchung müsse man unbedingt das Innere des *individuellen* Schöpfers in Betracht ziehen. Die beiden anderen Dimensionen hingegen werden nur nebensächlich erklärt. Aber dieser Umstand ändert nichts daran, dass laut Cassirer *jede* der drei Dimensionen für die kulturwissenschaftliche Untersuchung *grundlegend* und *unentbehrlich* ist. Diesbezüglich heißt es:

> Diese drei Dimensionen: die Dimension des physischen Daseins, des gegenständlich Dargestellten, des persönlich Ausgedrückten, sind bestimmend und notwendig für alles, was nicht bloß »Wirkung«, sondern »Werk« ist und was in diesem Sinne nicht nur der »Natur«, sondern auch der »Kultur« angehört. Die Ausschaltung einer dieser Dimensionen, die Einschließung in eine einzelne Ebene der Betrachtungen, ergibt immer nur ein Flächenbild der Kultur, verrät uns aber nichts von ihrer eigentlichen Tiefe.[34]

Nun ist wieder im Sinne zu haben, dass in der vorliegenden Abhandlung das Hauptaugenmerk auf der *ästhetischen* Anschauung beim Sehen der Malerei liegt. Hingegen geht es in seiner Beschreibung jener drei unentbehrlichen Dimensionen des Sehens von Malerei um die *kulturwissenschaftliche* Betrachtungsweise. Obschon Cassirer die qualitative Unterscheidung zwischen der Kulturphilosophie und der Kulturwissenschaft nicht für nötig hält,[35] setzt er die kulturwissenschaftliche Betrachtung nicht mit der ästhetischen Anschauung gleich. Nichtsdestotrotz hindert dies wiederum nicht daran, die kulturwissenschaftliche These Cassirers als Bezugssystem bzw. Hilfsmittel für die Beleuchtung seiner Ansichten zur ästhetischen Anschauung zu verwenden.

Der Schwerpunkt der *ästhetischen* Anschauung ergibt sich am klarsten im Vergleich zur zweiten Dimension der Kulturwissenschaft, d. h. der Dimension der Bedeutung der dargestellten Objekte. Diesbezüglich ist Cassirers nachgelassener, sehr kurzer Vermerk zu Velasquez' Porträts eine richtungsweisende Andeutung. Dort heißt es: „Velasquez gibt uns in seinen Portraits des spanischen Hofes ein echtes Stück spanischer Geschichte […] Besonders in dieser Kunst des Porträts begegnen sich Kunst und Geschichte".[36]

Wichtig ist dabei für uns die folgende Implikation: Das Ästhetische und das Geschichtliche können sich in einem Kulturwerk wie in einem Porträt begegnen, doch diese Begegnung ist kein Muss für das Kunstwerk. Das Ästhetische in der Malerei an sich ist von der Geschicktheit der Darstellung einer geschichtlichen

34 Ebd.

35 Vgl. ebd., S. 455ff.

36 Cassirer, Ernst: „Geschichte. Mythos", in: ECN 3, Meiner: Hamburg 2002, S. 3–192, hier S. 20–21.

Szene zu unterscheiden. Das Wesen bzw. der Wert der Kunst kann Cassirer zufolge nicht in der Art und Weise liegen, wie gut und genau geschichtliche Gegenständen in einem Kunstwerk dargestellt werden. Anhand des Beispiels von Raffaels Gemälde *Die Schule von Athen* gesprochen, kann dieser Umstand folgendermaßen erklärt werden: Aus der Sicht Cassirers gehört es nicht zur ästhetischen Frage, ob Raffael Platons' oder Aristoteles' Figur geschichtlich so präzise wie möglich wiedergegeben hat.

Hierbei ist hervorzuheben, dass diese Sicht Cassirers vor einem allgemeineren Hintergrund, d. h. hinsichtlich des *Bedeutungsgehalts* des gegenständlich Dargestellten überhaupt, verstanden werden kann. Für die Profilierung von Cassirers Position ist Gombrichs folgende Erwähnung zu Wölfflin interessant, welcher für Cassirer als vorbildhafter Kunsthistoriker fungiert:[37]

> Wölfflin selbst, den man so oft als einen Vertreter der »Formanalyse« betrachtete, wäre bestimmt der letzte gewesen, für eine derartige Verarmung [Verarmung der Kunstbedeutung durch die einseitige Hervorhebung des Formmoments als Gegenstück zum Inhaltsmoment, Y.H.] einzutreten. […] Wölfflin war sich durchaus darüber klar, daß die Dichotomie von Form und Inhalt, Schönheit und Bedeutung auf die Kunst der Hochrenaissance nicht anwendbar ist. Raffael selbst und seinem Kreis wäre bestimmt eine solche Unterscheidung unverständlich gewesen. […] [D]ie Lehre, daß ein edler Inhalt auch eine edle Form verlange, war damals eine Selbstverständlichkeit.[38]

Im Unterschied zu solch einer kunsthistorischen Wölfflin-Interpretation Gombrichs ist in Cassirers kunstphilosophischer Theorie bezüglich der bildenden Kunst die Bedeutung nicht direkt mit der Schönheit verbunden. Irrelevant ist für Cassirer nicht nur die Frage, wie geschickt geschichtliche Gegenstände dargestellt werden, sondern die Frage, *was* dabei dargestellt wird. Cassirer ist nicht an der Beantwortung der Frage gelegen, was der Inhalt eines Gemäldes ist, d. h. welche Objekte, Szenen bzw. Themen ein Gemälde darstellt. Auch in Bezug auf die Dichtkunst zeigt Cassirer kaum Interesse an der Themenwahl, an der Wahl des Darzustellenden. Aber die Gleichgültigkeit gegenüber der Wahl der dargestellten Objekte ergibt sich noch deutlicher in seiner Auseinandersetzung mit der bildenden Kunst. Denn wenn Cassirer hinsichtlich der Dichtkunst, wenngleich in sehr abstrakter Weise, die Offenbarung des Lebenssinnes hervorhebt, ist dies in Hinsicht auf die bildende Kunst nicht der Fall: Die ästhetische Wertigkeit der bildenden Kunst hängt in erster Linie nicht vom Sinn bzw. der Bedeutung des

37 Zu Cassirers Auseinandersetzung mit Wölfflin vgl. Cassirer: „Zur Logik der Kulturwissenschaften", S. 417–422.

38 Gombrich: „Die Symbolik von Raffaels *Stanza della Segnatura*", S. 123.

dargestellten Inhalts ab. „The great painters show us", so Cassirer, „the forms of outward things; the great dramatists show us the forms of our inner life."[39]

Anhand solch eines schlichten Vergleichs von Dichtkunst und bildender Kunst wird hier nicht behauptet, dass für Cassirer die Offenbarung des inneren Lebens das einzige Wesen des *Ästhetischen* in der Dichtkunst bedeuten würde. Sondern in Hinsicht auf jenen Vergleich ist hier allein Folgendes herauszustellen: Laut Cassirer ist die Bedeutung bzw. der Sinn des Dargestellten *für das ästhetische Wesen der bildenden Kunst* von keiner oder zumindest geringer Wichtigkeit.

Also kommt es z. B. bei der ästhetischen Erfahrung des Sehens von *Die Schule von Athen* nicht darauf an, dass dieses Freskobild im Ganzen die Idee des ‚Erkennens der Ursache' veranschaulicht; oder dass dabei die Figur von Platon mit seinem Dialog *Timaios* die Naturphilosophie und die von Aristoteles mit seiner *Nikomachischen Ethik* die Moralphilosophie verkörpern. (Selbstverständlich ist es ebenso wenig relevant, welche Kunstverständnisse Platon und Aristoteles besitzen.) Cassirer sieht implizit solche geschichtlichen Hintergründe bzw. solche *kulturwissenschaftlichen* Erkenntnisse als unwesentlich für die ästhetische Anschauung an. Das ästhetische Wesen beim Sehen der Malerei wird dadurch nicht berührt, ob man bei Vasaris Interpretation des Gemäldes bleibt oder diese durch die Erklärung von Gombrich ersetzt. Es ist für das Wesentliche der bildenden Kunst irrelevant, was dabei dargestellt wird oder welche geschichtlichen Erkenntnisse ein Betrachter über das vor ihm stehende Kunstwerk besitzt.

Aber was ist dann laut Cassirer das Wesentliche beim Sehen der Malerei? Was sind die Formen äußerer Gegenstände („the forms of outward things"); die Formen, welche das eigentlich Ästhetische in der Malerei bzw. der bildenden Kunst ausmachen? Hierfür ist der Vergleich der Dichtkunst (Poesie) mit der bildenden Kunst wieder erwähnenswert, den Cassirer in einer Passage aus dem *Essay on Man* etwas konkreter ausführt. Dort heißt es zur Poesie:

> Poetry is […] the revelation of our personal life. The infinite potentialities of which we had but a dim and obscure presentiment are brought to light by the lyric poet, by the novelist, and by the dramatist. Such art is in no sense mere counterfeit or facsimile, but a genuine manifestation of our inner life.[40]

39 ECW 23, S. 160.
40 Ebd., S. 183.

Im Vergleich dazu schreibt Cassirer hinsichtlich der bildenden Kunst:

> The plastic arts make us see the sensible world in all its richness and multifariousness. What would we know of the innumerable nuances in the aspect of things were it not for the works of the great painters and sculptors?[41]

Wesentlich für die bildende Kunst ist nicht die Bedeutung der dargestellten Objekte bzw. der Sinn der dargestellten Szenen, sondern die Betrachtung der ästhetischen Formen, diejenige der *äußeren sinnlichen Formen per se* der Objekte. In der Erfahrung solcher Gestalten findet Cassirer sogar das A und O des ästhetischen Lebens:

> [The artist, Y.H.] creates a new sphere – the sphere of plastic, architectural, musical forms, – of shapes and designs, of melodies and rhythms. To live in this sphere – in colors or sounds, in lines or contours, in tones and meters – that is the beginning of art, in a certain sense, the end of a truly artistic life.[42]

Mit dieser Passage stellt Cassirer das Wesen der Kunst überhaupt, d. h. dasjenige aller Kunst, dar. Das Wesensmerkmal des Ästhetischen liege in *der – von allen praktischen Interessen und Bedürfnissen unabhängigen – Betrachtung der sichtbaren Gestalten* per se*; Gestalten der Farben, der Linien, der Konturen usw*. Diese Behauptung wird in Cassirers späteren ästhetischen Schriften wiederholt. Dennoch trifft diese Behauptung auf die bildende Kunst sozusagen in reinerer Weise zu als auf die Dichtkunst. Denn wie soeben erläutert, macht Cassirer die Spezifik der bildenden Kunst vom Sinn des Dargestellten unabhängig und fokussiert sie somit auf die Anschauung solch äußerer Gestalten.

Bisher wurde nur das herausgestellt, was mit der zweiten Dimension der Kulturwissenschaft – d. h. der Dimension der Bedeutung der dargestellten Gegenstände – zusammenhängt. Aber wie verhalten sich die zwei anderen Dimensionen der Kulturwissenschaft zur ästhetischen Anschauung?

Da es bezüglich dieser ästhetischen Anschauung um die Wahrnehmung der Gestalten *per se* geht, scheint die erste Dimension, d. h. die physisch-dingliche Dimension, zugleich die eigentlich ästhetische Dimension zu sein: Es kann laut Cassirer eine ästhetische Anschauung zu bedeuten scheinen, „an Raffaels »Schule von Athen« nichts anderes" zu „sehen als eine Leinwand, die mit Farbflecken von bestimmter Qualität und in bestimmter räumlicher Anordnung bedeckt ist."[43] In der Tat stellt dies aber keinesfalls die Meinung Cassirers dar. Zum springenden Punkt der Kunst schreibt Cassirer wie folgt: „The sphere of art is a sphere of pure

41 Ebd.
42 Cassirer: „Language and Art", S. 150.
43 Cassirer: „Zur Logik der Kulturwissenschaften", S. 400.

forms. It is not a world of mere colors, sounds, tactile qualities – but of shapes and designs, of melodies and rhythms."[44] Damit ist gemeint, dass die ästhetischen Formen keinesfalls bloß physisch-dingliche Anordnungen wären. Laut Cassirer sind jene Formen nicht statisch, sondern ausschließlich *dynamisch* zu denken: „The artistic imagination and contemplation gives us", so Cassirer,

> a world of moving and living forms – a balance of lights and shadows, of rhythms and melodies, of lines and contours, of patterns and designs. All this is not to be perceived or received in a passive way; we have to construct[,] to build up these forms, in order to be aware of them, to see and to feel them. This dynamic aspect gives to the statistic material aspect a new tinge and a new significance.[45]

Die ästhetische Anschauung beim Sehen der Malerei ist also nicht die Betrachtung der bloß physisch-dinglichen Charaktere, sondern die aktive und dynamische Rekonstruktion der von Künstlern konstruierten, sinnlich-sichtbaren Strukturen bzw. Dispositionen der Farben, Linien, Konturen usw.

Gleich der Dimension des Bedeutungsinhalts des Dargestellten, ist die rein dinglich-physische Dimension aus Sicht Cassirers irrelevant für die ästhetische Anschauung. Für die Kulturwissenschaft bildet es ein notwendiges Moment, zu erforschen, aus welchen physischen bzw. chemischen Komponenten ein Gemälde komponiert wird. Für sie ist das Wissen darum, wie *Die Schule von Athen* auf dem frischen Kalkputz mit diesen oder jenen Pigmenten gemalt wird, unentbehrlich. Aber es hat für die *ästhetische* Erfahrung keine wesentliche Bedeutung. Von solch einem Wissen ist das Wesen der ästhetischen Anschauung unabhängig.

Zuletzt bleibt die Aufgabe, die dritte Dimension der Kulturwissenschaft, d. h. die Dimension des persönlich Dargestellten des Künstlers näher zu betrachten. Bezüglich dieser Dimension kann anhand der bisherigen Argumentation zunächst folgendes gesagt werden: Die konzeptuelle Bedeutung, die der Maler in einem Gemälde darstellt, ist für die ästhetische Anschauung nicht wesentlich. Wie festgehalten, ist nach Cassirer der Sinn bzw. die Bedeutung des Dargestellten für die ästhetische Anschauung beim Sehen der Malerei irrelevant. Aber dies impliziert keineswegs, dass er mit Bezug auf die ästhetische Anschauung die Rolle der Individualität des Künstlers – also hier die der Individualität des Malers – minimieren würde. Ganz im Gegenteil betont Cassirer immer wieder die Bedeutung jener Individualität für die Erschaffung von Kunstwerken.

Cassirer ist der Ansicht, dass die ästhetische Form erst *durch eine selbstbewusste Individualität* erschaffen wird, wohingegen im mythischen Bewusstsein als dem

44 Cassirer: „Language, Myth, Art", S. 177.
45 Cassirer: „The Educational Value of Art", S. 200.

niedrigsten oder – mit dem von ihm oft verwendeten Begriff – „primitiven" Bewusstseinsmodus die symbolische Formung durch den unbewussten *kollektiven* Geist vollzogen wird.[46] Es sind also laut Cassirer keine anderen als *individuelle* Künstler, die Kunstwerke bzw. ästhetische Formen erschaffen. Aufgrund dieses Gedankens betont Cassirer durchweg, dass die Betrachter den Schaffungsprozess eines Künstlers miterleben, m.a.W. *aktiv* rekonstruieren sollen, wenn sie eine wahrhaft ästhetische Erfahrung haben möchten. Hierzu heißt es beispielsweise:

> Even the spectator of the work of art is not restricted to a mere passive role. In order to contemplate and to enjoy the work of art he has to create it in his measure. 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 become into being. Artistic experience is dynamic, not a static attitude – both in the artist himself and in the spectator. We cannot live in the realm of artistic forms without participating in the creation of these [aesthetic, Y.H.] forms.[47]

Daraus geht laut Cassirer in Bezug auf die ästhetische Anschauung folgendes hervor: Ein Betrachter sieht sich eine Malerei insofern *ästhetisch* an, als dass er den Schaffungsprozess, den der Maler bei seinem Malen erfahren hat, rekonstruierend nacherlebt. Die dritte kultur*wissenschaftliche* Dimension, von der in *Zur Logik der Kultur der Kulturwissenschaften* eigentlich die Rede ist, d. h. die Dimension des Ausdrucks vom Innerlichen des Künstlers, spielt also auch in Cassirers kunst*philosophischer* Theorie eine markante Rolle. Cassirers kultur*wissenschaftliche* Behauptung, in *Die Schule von Athen* sei es weder Platon, noch Aristoteles, sondern Raffael, der Künstler, der persönlich „in Wahrheit zu uns spricht"[48], gilt auch als seine kunst*philosophische* These.

Dabei ist nichtsdestoweniger zu beachten, dass die Persönlichkeit – zumindest im Fall der kunst*philosophischen* Überlegungen Cassirers *zur Malerei bzw. der bildenden Kunst* – in erster Linie nicht in alltäglichem Sinne zu deuten ist, d. h. dass mit ihr im Wesentlichen nicht der Charakter eines Künstlers wie der des Raffael gemeint ist: Beim Wesen des Ästhetischen kommt es nicht darauf an, was für ein Mann Raffael war, d. h. ob er z. B. sittlich oder unsittlich, vernünftig oder leidenschaftlich war. Wenn ein Betrachter in einem Saal des Vatikanpalasts vor *Die Schule von Athen* steht, spricht Raffael persönlich zu uns ‚in Wahrheit'. Aber Raffaels ‚Sprache' besteht dabei aus sichtbaren dynamischen Gestalten, rein

---

46 Zur Kollektivität des mythischen Bewusstseins vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), in: ECW 12, Meiner: Hamburg 2002, S. 205; ECW 23, S. 114.

47 Cassirer: „The Educational Value of Art", S. 198.

48 Cassirer: „Zur Logik der Kulturwissenschaften", S. 400.

optischen Propositionen oder Strukturen der Linien und Farben. Wenn sich ein Betrachter *Die Schule von Athen* ästhetisch ansehen will, ist es eben diese ‚Sprache', die er verstehen, oder besser, rekonstruieren soll. Diesbezüglich ist auf Cassirers Erklärung zur Unterscheidung zwischen der organischen und der ästhetischen Schönheit hinzuweisen:

> There are many natural beauties with no specific aesthetic character. […] I may walk through a landscape and feel its charms. I may enjoy the mildness of the air, the freshness of the meadows, the variety and cheerfulness of the coloring, and the fragrant odor of the flowers. But I may then experience a sudden change in my frame of mind. Thereupon I see the landscape with an artist's eye – I begin to form a picture of it. I have now entered a new realm – the realm not of living things but of »living forms«. No longer in the immediate reality of things, I live now in the rhythm of spatial forms, in the harmony and contrast of colors, in the balance of light and shadow. In such absorption in the dynamic aspect of form consists the aesthetic experience.[49]

Hier hört es sich so an, als ob *jeder* von uns ein ‚Auge des *Künstlers*' („an artist's eye") besitzen könnte. Jedoch soll dies m.E. nicht wortwörtlich genommen werden, da Cassirer davon ausgeht, dass nicht jeder, sondern allein ein begabter Künstler fähig ist, ‚wahrhaft' ästhetische Formen zu erschaffen. Daher ist das sogenannte ‚Auge des Künstlers' nur als *ästhetisches* Auge, als ästhetische Anschauung, zu deuten. Ohne dieses Auge kann man nicht die ästhetische ‚Sprache' des Malers verstehen. Ohne besagtes Auge kann man auf überhaupt keine ästhetische Erfahrung hoffen: „He […] who can not feel the life of colours, of shapes, of spatial forms and patterns […]", so Cassirer, „is secluded from the works 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."[50] Dieser Umstand kann in Anlehnung an die (Plotin-) Goethesche Maxime so ausformuliert werden: Wäre das Auge nicht ästhetisch geschmackvoll, könnte es das Ästhetische nicht erblicken.[51]

3.

Zum Schluss wird für ein konkreteres Verständnis der ästhetisch-malerischen Theorie Cassirers auf ihre Nähe zur Kunsttheorie Konrad Fiedlers hingewiesen.

---

49 ECW 23, 164.

50 Cassirer: „Language, Myth, Art", S. 177.

51 „Wäre nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt es nie erblicken […]." Goethe, Johann Wolfgang von: „Zahme Xenien", in: ders: *Poetische Werke. Gedichte und Singspiele I. Gedichte* (Berliner Ausgabe I). Aufbau-Verlag: Berlin/Weimar 1972, S. 661–670, hier S. 667.

Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass *allein* die Nähe der beiden Theorien *zur bildenden Kunst* gemeint ist, „der sich Fiedler allein zuwendet“[52], die hingegen im Kunstverständnis Cassirers am Rande steht. Cassirer und Fiedler ist eine philosophische Grundannahme gemein: Beide gehen von Kants Philosophie aus und erachten die Welt als Erzeugnis des spontanen menschlichen Geistes.[53] Aber der zentrale Punkt liegt hier darin, dass Fiedler den ästhetischen Gegenstand – mit Cassirers Worten – als „ein rein-S i c h t b a r e s“[54] behandelt.[55] Eine derartige Hervorhebung der rein sichtbaren Gestalten in der ästhetischen Anschauung entspricht Cassirers Theorie zur bildenden Kunst.

Es wäre zu viel gesagt, wenn man jene Theorie – wegen ihrer Fiedlerschen Hervorhebung der reinen Sichtbarkeit und somit ihrer Vernachlässigung der Gegenstands*bedeutung* – an den *gegenstandslosen*, modernen abstrakten Malereistil, wie z. B. den von Wasilly Kandinsky, bindet.[56] Denn in Cassirers Theorie geht es immer um die malerische Darstellung der Gestalten äußerer *Gegenstände* („outward things“). Aber mit einer anderen malerischen Kunstströmung scheint Cassirers Theorie gut zusammenzupassen. Diesbezüglich findet sich eine interessante Bemerkung in einer nachgelassenen Notiz. Dort bezeichnet Cassirer „de[n] berechtigte[n] Kern“ der Kunsttheorie Fiedlers lobend als „*Entdeckung* einer Welt der Formen“ und setzt daraufhin fort: „So hat der Impressionismus die »Atmosphaere«[,] das »plein air« / – ein neues Verhältnis von Farbe u[nd] Luft entdeckt[.]“[57] Diese Aussage passt auch zu Cassirers eigener ästhetisch-malerischer Theorie. So scheint sich für Cassirers Malereiverständnis das Ideal im Stil der sogenannten Impressionisten zu finden, unter denen – im hiesigen

52 Boehm, Gottfried: „Einleitung“, in: Fiedler, Konrad: *Schriften zur Kunst I*, hrsg. von Gottfried Boehm und Karlheinz Stierle, Fink: München 1991, S. XLV–XCVII, hier S. LXV.

53 Zu diesen Punkten bei Fiedler vgl. ebd., S. XLVII–LII.

54 Cassirer, Ernst: „Zur Metaphysik der symbolischen Formen“, in: ECN 1, Meiner: Hamburg 1995, S. 3–109, hier S. 80.

55 Zu Fiedlers Einfluss auf Cassirers ästhetische Lehre vgl. Paetzold, Heinz: „Fiedler und Cassirer“, in: Majetschak, Stefan (Hrsg.): *Auge und Hand. Konrad Fiedlers Kunsttheorie im Kontext*, Fink: München 1997, S. 209–219.

56 Zur Verwandtschaft zwischen Fiedlers Theorie und Kandinskys Kunsttätigkeit sowie zum wahrscheinlichen Einfluss der Theorie Fiedlers auf Kandinsky vgl. Stelzer, Otto: *Die Vorgeschichte der abstrakten Kunst. Denkmodelle und Vor-Bilder*, R. Piper & Co: München 1964, S. 208 u. 211f.

57 Cassirer, Ernst: „Kunst (in Beilagen)“, in: ECN 3, S. 247–267, hier S. 255.

Zusammenhang – paradigmatisch Paul Cézanne zu nennen wäre.[58] Daher könnte man sogar dazu verleitet werden, neben seinen Cousins, Paul und Bruno Cassirer, auch Ernst Cassirer als „Streiter für den Impressionismus"[59] darzustellen.

Eigentlich ist es doch stark zu bezweifeln, dass Cassirer mit seiner Theorie der bildenden Kunst vorzugsweise auf den Impressionismus hätte hinweisen wollen. Denn man findet m.W. an keiner Stelle eine Erwähnung eines impressionistischen Malers. Hier ist nochmals daran zu erinnern, dass Cassirer überhaupt ein sehr karges Interesse an der bildenden Kunst hatte. Aufgrund dessen täte man besser daran, zu vermuten, dass er hinsichtlich des malerischen Stils keine Vorliebe hatte; zumindest keine derart deutliche Vorliebe, die irgendeinen Einfluss auf seine kunstphilosophischen Überlegungen nach sich hätte ziehen können.

Trotzdem ändert dies nichts daran, dass Cassirers Theorie der Malerei an den malerischen Stil erinnert, welcher der Fiedlerschen Theorie nahesteht, wobei zu beachten ist, dass die Nähe beider Theorien nicht ihre Deckungsgleichheit bedeutet: Erstens geht es bei Fiedler in Bezug auf die künstlerische Tätigkeit um *eine prozessuale Verfeinerung* der allen Menschen gemeinsamen Charakteristik der Wahrnehmung,[60] während bei Cassirer im gleichen Zusammenhang – wie seine oben angeführte Erklärung des Ästhetischen am Beispiel der natürlichen Landschaft zeigt – von *einer plötzlich sprunghaften und qualitativen Verwandlung* des Organischen (bzw. Alltäglichen) ins Ästhetische die Rede ist. Zweitens ist darauf hinzuweisen – was noch wichtiger ist –, dass Cassirers Theorie der von Fiedler in puncto des *Moments des Gefühls* scharf widerspricht, insofern Fiedler jenes Moment als ein ästhetisch verunreinigendes Element aus der ästhetischen Welt ausschließt.[61] Diese Kritik Cassirers an Fiedler kann erst aus Sicht seiner allgemeinen Kunsttheorie, in welcher die Dichtkunst im Zentrum steht, wahrlich verstanden werden. Das heißt, die Rolle des inneren Gefühls des Künstlers in seinen Auseinandersetzungen mit der bildenden Kunst ist im Gegensatz zur Dichtkunst kaum

58 Zur Analogie zwischen Fiedlers These und Cézannes künstlerischer Einstellung vgl. Boehm: „Einleitung", S. LXXVIII–LXXX.

59 Georg Brühl tituliert sein biographisches Buch, indem er insbesondere Paul und Bruno Cassirers Tätigkeiten beschreibt. Vgl. Brühl: *Die Cassirers*.

60 Die Fähigkeit des Künstlers ist, so Fiedler, diejenige, „mit der wir in der künstlerischen Anlage die menschliche Natur ausgestattet sehen, das gesamte Reich sichtbarer Erscheinung allmählich auf die Bahn anschaulicher Entwicklung zu bringen". Vgl. Fiedler, Konrad: „Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit", in: ders.: *Schriften zur Kunst I*, S. 184.

61 Vgl. ECN 1, S. 79–82; Cassirer: „Geschichte. Mythos", S. 38. Zu Fiedlers eigener Behauptung vgl. Fiedler: „Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit", S. 213–217.

merklich. So könnte es scheinen, dass jene Kritik Cassirers zumindest in Bezug auf die bildende Kunst nicht gälte. Doch sofern Cassirers *allgemeine* Kunsttheorie das Gefühlsmoment (zwar nicht als Wesensmerkmal des Ästhetischen, so doch) als *unentbehrliches* Element erachtet,[62] ist es nicht rechtens, dieses Element in Cassirers Theorie zur bildenden Kunst für bedeutungslos zu halten.

Tatsächlich weist Cassirer an einer Stelle auf die Bedeutung des innerlich *Gefühlten* beim Künstler hin. In einer nachgelassenen Spätschrift führt Cassirer im selben Zusammenhang, wie im *Essay on Man*, das bereits erläuterte Beispiel der Verwandlung der natürlichen Schönheit der Landschaft in ihre ästhetische Schönheit an. Dabei setzt er aber einige wenige weitere Worte hinzu: „In this picture none of its former qualities is forgotten or effaced."[63] Damit ist gemeint, dass die emotionalen Genüsse, welche eine angenehme Landschaft in uns natürlicherweise erweckt, auch beim Sehen ihrer Wiedergabe als künstlerisches Bild nicht verloren gehen. Zudem weist die folgende Passage noch deutlicher auf die Unentbehrlichkeit des Gefühlselements in der Malerei bzw. der bildenden Kunst hin. Nachdem das Gefühl des Künstlers als Vorbedingung der Kunst dargestellt wird, heißt es weiter zum Künstler:

> [H]e must externalize *his feelings*. The highest and most characteristic power of artistic imagination appears in this […] act. Externalization means visible or tangible embodiment not simply in a particular material medium – in clay, bronze, or marble – but in sensuous forms, in rhythms, in color pattern, in lines and design, in plastic shapes. It is the structure, the balance and order, of these forms which affects us in the work of art.[64]

Dieser Passus folgt direkt auf eine Argumentation zur *Lyrik*. Somit bleibt die Antwort auf die Frage, wie das ästhetische Gefühl im Fall der bildenden Kunst beschaffen ist, undeutlich. Dennoch ist es unumstritten, dass Cassirer die künstlerische Tätigkeit auch in der bildenden Kunst als symbolische Externalisierung des Gefühls beschreibt. Daher ist bezüglich der Dimension des persönlich Dargestellten noch eines hinzufügen: Mittels der rein sinnlich-sichtbaren Gestalten gibt der Maler dem Betrachter die Gelegenheit, die Gefühle des Malers nachzufühlen. Einen ästhetischen Betrachter von *Die Schule von Athen* spricht Raffael nicht nur rein optisch, sondern gefühlsmäßig an: Solch ein Betrachter empfängt auch das Gefühl, welches Raffael beim Malen – z. B. der Figuren von Platon und Aristoteles – gehegt hat. Somit kann die Frage, was für eine Persönlichkeit Raffael besaß, für die ästhetische Anschauung relevant erscheinen. Nichtsdestoweniger

62 ECW 23, S. 154 u. S. 175.
63 Cassirer: „The Educational Value of Art", S. 199f.
64 ECW 23, S. 167 (eigene Hervorhebung).

bleibt diese Frage für Cassirer im Grunde irrelevant. Denn er hält lediglich die *Anwesenheit* des Gefühlsmoments für unentbehrlich und interessiert sich nicht dafür, welche Persönlichkeit hinter diesem Gefühlsmoment steht: Jene Frage hat für Cassirers Verständnis nichts mit dem Kunst*wesen*, dem Wesensmerkmal der Malerei, zu tun. Selbst wenn man die Komponente des Gefühls aus Cassirers Verständnis der Malerei nicht verbannen darf, ist zugleich nicht zu übersehen, dass Cassirer mit aller Schärfe folgendes hervorhebt: In der ästhetischen Erfahrung überhaupt, also auch in der ästhetischen Anschauung, geschieht die Externalisierung des Gefühls ausschließlich im Medium ästhetischer, sinnlich-optischer Gestalten. Dies impliziert zugleich, dass das Mitfühlen eines Betrachters mit dem Maler nur eben durch jenes Medium möglich ist – nichts anderes als dieses Medium ist das Herzstück der ästhetischen Anschauung.

Das Wesen der malerischen Kunsttheorie Cassirers besteht ausschließlich und unverrückbar in den Konstruktionen dynamischer Strukturen bzw. Dispositionen des rein Sinnlich-Sichtbaren. Das Sehen der Malerei ist, sofern es ästhetisch ist, nichts anderes als die aktive Rekonstruktion dieser Gestalten. So sagt Cassirer: „To live in this sphere – in colors […], […] lines or contours […] – that is the beginning of art, in a certain sense, the end of a truly artistic life.“[65]

65 Cassirer: „Language and Art“, S. 150.

Rafael Garcia

Technik und Externalisierung der Erkenntnis

Bemerkungen über das Zeitalter der virtuellen Welt

Abstract: With regard to the current challenge of both technologization and digitalization, Cassirer's essay on *Form and Technology* is an ideal starting point to reflect on the age of virtual lifeworlds. On one side, the article argues that informational storage media are of fundamental importance to uphold and strengthen cultural patterns. Then again, and starting from Georg Simmel's philosophy, technology requires an integration into the dynamics of culture and thus a kind of ethicization.

Ceci tuera cela
Victor Hugo – Notre Dame de Paris

Der vorliegende Beitrag, der die im Aufsatz *Form und Technik* (1930) entworfene Philosophie der Technik Ernst Cassirers zum Ausgangspunkt nimmt, versucht einige Fragen im Zusammenhang mit den neueren technischen Entwicklungen im Rahmen der Speicherung von Dateien und Informationen zu thematisieren. Es geht dabei darum zu verstehen, inwieweit diese Entwicklungen sich auf die Prozesse der Formung des Selbstbewusstseins und auf die zwischenmenschlichen Beziehungen auswirken, da sich in ihnen eine ganz neue Form des Zusammenhangs mit der Erkenntnis ausprägt. Diesbezüglich wird auf die seit Entstehung des Internets hervorgebrachte Externalisierung und auf die vor Kurzem zur Verfügung gestellten Speicherungssysteme in der so genannten ‚Wolke' (‚cloud computing') Bezug genommen.

In diesem Sinn stellen wir (1) die Grundaspekte der Cassirerschen Bestimmung der Technik als einer symbolischen Form dar; danach weisen wir (2) die Beziehung zwischen der symbolischen Form der Technik und dem Werk-Basisphänomen auf, um zu zeigen, warum dieses, aufgrund der Möglichkeit der Ding- und Ausdruckswahrnehmung, zur Realisierung der Gestaltung des Selbstbewusstseins notwendig ist; wir betrachten dann (3) die Techniken der Speicherungs- und Kommunikationsmittel hinsichtlich des Problems der Erinnerung und diskutieren anschließend (4) einige Fragen, wie sie von den Subjektivierungsprozessen und dem technischen Handeln ausgehen, bezüglich der Externalisierung und der Opazität der Welt. Zum Schluss (5) berühren wir einige zeitgenössische Probleme,

die aus den neuen technischen Informations- bzw. Erkenntnisspeicherungsmitteln resultieren.

1. Technik als symbolische Form

Ernst Cassirer gilt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Bahnbrecher des philosophischen Diskurses über Wesen und Folgen der Technik.[1] Seinen wichtigsten Beitrag zu diesem Thema legte er 1930 mit dem Aufsatz *Form und Technik* vor, der als einleitendes Kapitel des den Beziehungen zwischen *Kunst und Technik* gewidmeten Sammelbandes Leo Kestenbergs veröffentlicht wurde.[2] In diesem Text versucht der Philosoph zu zeigen, inwieweit die Technik in sein eigenes Projekt einer Kritik der Kultur eingegliedert werden kann, was bedeutet, sie als eine symbolische Form zu verstehen, d. h. als eine Anschauungs- und Ordnungsform der Welt, die ihre eigene Gesetzmäßigkeit – z. B. neben der der Sprache, des

1 Cassirer ist in erster Linie nicht als ein Philosoph der Technik bekannt. Er hat kein Buch ausschließlich diesem Thema gewidmet. Trotzdem ist die Rolle seiner Philosophie der Technik nicht nur der *Philosophie der symbolischen Formen*, sondern auch seiner politischen Philosophie inhärent. Die Forschung erkennt dies auch an, indem das Thema weiterhin diskutiert wird, wie z. B. der Sammelband Hoel, Aud/Folkvord, Ingvild (Hrsg.): *Cassirer on Form and Technology*. *Contemporary readings*, Palgrave Macmillan: Basingstoke 2012 zeigt. Das Buch beinhaltet die erste englischsprachige Übersetzung des wichtigsten Aufsatzes Cassirers über die Technik und 10 Beiträge von verschiedenen Autoren, die die Breite des Problems der Technik untersuchen – beispielsweise die Beziehung zwischen Technik und Erkenntnis sowie Kunst und Politik. Wichtig ist auch zu sagen, dass nicht nur im Bereich der historisch-philosophischen Forschung der Philosophie Cassirers die Frage der Technik untersucht ist. Ein aktuelles Beispiel dafür ist der Versuch Aud Hoels, Beziehungen zwischen Cassirer (aber auch Canguilhem und Merleau-Ponty) und Gilbert Simondon herauszuarbeiten. Siehe Hoel, Aud: „Technics of Thinking", in: Hoel/Folkvord: *Cassirer on Form and Technology*, S. 65–91, insb. 67–70 und Hoel, Aud/Carusi, Annamaria: „Thinking Technology with Merleau-Ponty", in: Rosenberger, Robert/Verbeek, Peter-Paul (Hrsg.): *Postphenomenological Investigations*, Lexington Books: London 2015, S. 73–84, insb. S. 73–78. Weiter zu erwähnende Texte sind u. a. Schwemmer, Oswald: „Mittel und Werkzeug. Cassirers Philosophie der Technik und Hegels Reflexion auf die Teleologie im Vergleich", in: Bubner, Rüdiger/Mersch, Walter (Hrsg.): *Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999*: Klett-Cotta: Stuttgart 1999, S. 361–382 und Recki, Birgit: „Ernst Cassirer über Selbstbewusstsein", in: Lang, Stefan/Ulrichs, Lars-Thade (Hrsg.): *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, De Gruyter: Berlin 2013, S. 365–381.

2 Zuerst veröffentlicht in: Kestenberg, Leo (Hrsg.): *Kunst und Technik*, Wegweiser: Berlin 1930, S. 15–61.

Mythos, der Geschichte und der Wissenschaft – besitzt.[3] Das heißt ferner auch darzulegen, dass die Technik zum „Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“[4] gehört.

Die zentralen philosophischen Gedanken dieses Textes finden wir allerdings schon in dem 1925 erschienenen, der Phänomenologie des mythischen Denkens gewidmeten zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, und zwar in den Abschnitten, in denen Cassirer, vom ursprünglichen Boden der mythischen Kulturform ausgehend, die Phasen der Entwicklung des Selbstgefühls analysiert.[5]

Es ist bemerkenswert, dass die symbolische Form der ‚Technik‘ im Rahmen der Phänomenologie des mythischen Denkens thematisiert wird, denn neben der Sprache ist es erstmals die Technik, in welcher das Bewusstsein die Fähigkeit der Wahrnehmung einer objektiven Kausalität erlangt und es schafft[6], die sympathetische bzw. magische Weltanschauung zu durchbrechen: „In dem Maße, als wir die Welt nicht nur in bloßen Eindrücken erleben, sondern als wir diesem Erleben sprachlichen Ausdruck geben, wächst auch die Kraft des gegenständlichen Vorstellens“[7], schreibt Cassirer. Schon im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* liest man:

---

3 Es ist wichtig hervorzuheben, dass Cassirer seinen Beitrag im Zusammenhang mit der Philosophie der Technik, die sich seit dem 19. Jahrhunderts entwickelt hatte, vorstellte. Unter den von ihm in diesem Aufsatz erwähnten Autoren sind Ludwig Klages, Max Eyth, Friedrich Dessauer, Karl Bücher, Ernst Kapp, Karl Marx und Walther Rathenau zu nennen.

4 Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übers. von Reinhard Kaiser, Meiner: Hamburg 2007, S. 345.

5 Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), in: ECW 12, Meiner: Hamburg 1998, hier besonders Dritter Abschnitt Kapitel I und II und Vierter Abschnitt.

6 Birgit Recki betont die „entscheidende Rolle der Technik bei der Ausprägung des Bewusstseins“, denn der Gebrauch von Worten und der Gebrauch von Werkzeugen sind äquivalente konstituierende Weisen beim Aufbau der Wirklichkeit als Produkt des Geistes, indem sie den Distanzgewinn von der bloßen Unmittelbarkeit des Lebens ermöglichen. Recki: „Ernst Cassirer über Selbstbewusstsein“, S. 368.

7 Cassirer, Ernst: „Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien“ (1942), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 1998, S. 357–490, hier S. 402. Siehe auch ders.: „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“ (1932), in: Kofka, Gustav (Hrsg.): *Bericht über den XII. Kongreß der deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg am 12.–16. April 1931*, Georg Fischer: Jena 1932, S. 134–145 und ders.: „The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought“ (1942), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 1998, S. 115–134.

> Sowenig sich jedoch Magie und Technik rein genetisch voneinander sondern lassen, sowenig sich ein bestimmter Zeitpunkt in der Entwicklung der Menschheit angeben läßt, an dem sie von der magischen zur technischen Beherrschung der Natur übergeht, so schließt doch der Gebrauch des Werkzeugs als solcher schon eine entscheidende Wendung im Fortgang und im Aufbau des geistigen Selbstbewußtseins ein. Der Gegensatz zwischen der »inneren« und der »äußeren« Welt beginnt jetzt, sich schärfer zu akzentuieren: Die Grenzen zwischen der Welt des Wunsches und der Welt der »Wirklichkeit« fangen an, klarer herauszutreten. Nicht unmittelbar greift die eine Welt in die andere ein und geht in sie über, sondern an der Anschauung des vermittelnden Objekts, das im Werkzeug gegeben ist, entfaltet sich allmählich das Bewußtsein des vermittelten Tuns.[8]

Neben dem *Begreifen* der Wirklichkeit ist es nötig sie zu *erfassen*.[9] In der Tat gibt es viele solcher Vergleiche, die der Philosoph zwischen den beiden Formen der Sprache und der Technik anstellt[10]: Zum Beispiel verbindet sich die Technik mit der Sprache nicht nur um die Welt zu verstehen, sondern auch um sie aufzubauen.[11] Die Herstellung von Werkzeugen stellt in dem Maße eine Wendung der Erkenntnis dar, als dass sie es ermöglicht, zwischen dem Willen und der Verwirklichung eines erwünschten Zieles eine Vermittlung herzustellen – was es uns erlaubt, eine Tat bzw. eine Wirkung abzuschätzen und vorauszusehen. So heißt es bei Cassirer:

> Im Werkzeug und seinem Gebrauch hingegen wird gewissermaßen zum ersten Male das erstrebte Ziel in die Ferne gerückt. Statt wie gebannt auf dieses Ziel hinzusehen, lernt der Mensch von ihm »abzusehen« – und ebendieses Absehen wird zum Mittel und zur Bedingung seiner Erreichung. Diese Form des Sehens ist es erst, die das »absichtliche« Tun des Menschen von dem tierischen Instinkt scheidet. Die »Ab-Sicht« begründet die »Voraus-Sicht«; begründet die Möglichkeit, statt auf einen unmittelbar gegebenen Sinnenreiz hin zu handeln, die Zielbestimmung auf ein räumlich Abwesendes und zeitlich Entferntes zu richten.[12]

Auf diese Weise entsteht eine neue Art von Beziehung zwischen Subjekt und Welt, die sich nicht nur in der Richtung der Äußerlichkeit formiert, sondern die dem Subjekt auch ein neues, tieferes Verständnis seiner eigenen Innerlichkeit ermöglicht.[13]

> Für den Menschen besteht nicht von Anfang an eine feste Vorstellung von Subjekt und Objekt, nach welcher er sodann sein Verhalten richtet; sondern im Ganzen dieses Verhaltens, im Ganzen seiner leiblichen und seiner seelisch-geistigen Betätigungen geht ihm erst das Wissen von beiden auf, scheidet sich ihm erst der Horizont des Ich von

8 ECW 12, S. 251.
9 Cassirer: „Form und Technik", S. 150 sowie S. 159–61.
10 Ebd., S. 151.
11 Ebd., S. 175f.
12 Ebd., S. 159.
13 Hier folgen wir Reckis Einschätzung in ihrem Aufsatz von 2013.

> dem der Wirklichkeit. Zwischen beiden gibt es nicht von Anbeginn ein festes statisches Verhältnis, sondern gleichsam eine hin- und hergehende, fluktuierende Bewegung – und aus ihr kristallisiert sich erst allmählich die Form heraus, in der der Mensch sein eigenes Sein wie das Sein der Gegenstände begreift.[14]

Mittels der technischen Tätigkeit kommt das Individuum zu seinem eigenen Bewusstsein. Langsam und gleichzeitig entwickeln und etablieren sich die Darstellungs- und die reine Bedeutungsfunktion und damit die Abstandnahme und Freiheit von der bloßen Unmittelbarkeit[15] dadurch, dass sich das Individuum praktisch in der Tätigkeit erfährt, in der es beweist, dass es Kontrolle über die Natur und folglich über sich selbst ausüben kann. Eben dadurch erlangt es das Bewusstsein seiner Freiheit als Handelnder und Schaffender bzw. Schöpfer – nicht als „Demiurg", sondern als „Werkbildner"[16]. Die wahrgenommene Freiheit eines Schöpfers wird durch den Gebrauch der geschaffenen Werkzeuge verstärkt, was dem Menschen die Möglichkeit bietet, seine „Emanzipation von der organischen Schranke" zu vollziehen.[17] Die nächste Stufe der Technik ist dann erreicht, wenn sie eine neue Ordnung aufbaut, die sich nicht mehr damit zufrieden gibt, die Natur bloß nachzubilden, sondern sich ihr auch entgegenzusetzen.

2. Technik und Werk-Phänomen

Der Entwicklungsprozess des Selbstbewusstseins geht gleichzeitig nicht nur in die Richtung der Objektivitäts-, sondern auch in die Richtung der Alteritätswahrnehmung.[18] Dem Individuum öffnet sich damit simultan eine Innen- und

---

14 Cassirer: „Form und Technik", S. 153.

15 Es sind die drei von Cassirer beschriebenen Funktionen des Bewusstseins, die dem fortschreitenden ‚Distanzgewinn' (um Reckis Formulierung zu benutzen) des Geistes vom Leben entsprechen. Jede Funktion ist eine ‚Stufe' im Gang der Entwicklung der Symbolisierung. Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Die Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, Meiner: Hamburg 1998.

16 Cassirer: „Form und Technik", S. 143.

17 Ebd., S. 169. Diese Emanzipation wiederum kann auf solche organischen Grenzen des Körpers rückwirken und sie langsam erweitern. Das wird besonders relevant, wenn wir mit der Erinnerung umgehen. Cassirer erwähnt Marx in diesem Zusammenhang in Hinblick auf die Emanzipation der organischen Grenze. Bezüglich der Befreiung von natürlichen Vorbildern wird weiterhin behauptet, dass die Flugzeuge nur möglich geworden seien, nachdem man auf das bewegliche Prinzip der Flügel verzichtet habe.

18 Das ist genau die These Cassirers im zweiten Kapitel von *Zur Logik der Kulturwissenschaften*: Es gibt eine Ding-, aber auch eine Ausdruckswahrnehmung. Die erste ermöglicht die Wahrnehmung der „Dingwelt", die zweite die Wahrnehmung der „Welt von Personen".

Außendimension. Dieser Wahrnehmungsprozess, so hebt Cassirer im Kapitel „Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung" in seinen Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* hervor, besitzt ein eigenartiges „doppeltes Antlitz", das es zu untersuchen gilt. Als erstes betrachtet er die Ausdruckswahrnehmung, die bei der Entwicklung des naturwissenschaftlichen Denkens keine besondere Rolle spielt, was eben den Kern des Streites zwischen Kultur- und Naturwissenschaften ausmacht.[19] So sagt Cassirer:

> Es gibt keine Wahrnehmung, die nicht einen bestimmten »Gegenstand« meint und auf ihn gerichtet ist. Aber dieser notwendige objektive Bezug stellt sich uns in einer zweifachen Richtung dar, die wir, kurz und schematisch, als die Richtung auf das »Es« und als die Richtung auf das »Du« bezeichnen können. Immer besteht in der Wahrnehmung eine Auseinanderhaltung des Ichpoles vom Gegenstandspol. Aber die Welt, die dem Ich gegenübertritt, ist in dem einen Falle eine Dingwelt, in dem anderen Falle eine Welt von Personen. Wir betrachten sie das eine Mal als ein Ganzes räumlicher Objekte und als den Inbegriff zeitlicher Veränderungen, die sich an diesen Objekten vollziehen, während wir sie das andere Mal als etwas »Unseresgleichen« betrachten. Die Andersheit bleibt in beiden Fällen bestehen; aber in ihr selbst zeigt sich ein charakteristischer Unterschied. Das »Es« ist ein anderes schlechthin, ein *aliud*; das »Du« ist ein *alter ego*. Es ist unverkennbar, daß, je nachdem wir uns in der einen oder der anderen Richtung bewegen,

---

Vgl. ECW 24, S. 396. Beide sind zwar Dimensionen der Objektivität, haben aber jede ihre eigene unreduzierbare Eigenschaft. In diesem Sinn ermöglicht uns die Ausdruckswahrnehmung, die Innerlichkeit von anderen und gleichzeitig unsere eigene wahrzunehmen. Cassirer selbst sagt, dass durch die Ausdruckswahrnehmung ein *alter ego* entdeckt ist. Deswegen sprechen wir hier über diese als die Entdeckung der Alterität.

19 „Die innere Krise, in der sich die Philosophie und die Wissenschaft in den letzten hundert Jahren, in der Zeit seit Goethes und Hegels Tod, befunden hat, tritt vielleicht in keinem anderen Zug so deutlich hervor wie in dem Verhältnis, das hier zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft bestand. In beiden Gebieten bedeutete der Fortgang der Forschung einen einzigen ununterbrochenen Siegeszug. Nicht nur in inhaltlicher, sondern auch in methodischer Hinsicht, nicht nur in Bezug auf die ständige Ausdehnung des Stoffes, sondern auch in Bezug auf seine geistige Formung und Durchdringung steht diese Epoche fast einzig da. […] Wenn die Forschung in jedem Teilgebiet unaufhaltsam fortschreiten konnte, so wurde doch ihre innere Einheit immer fragwürdiger. Die Philosophie konnte diese Einheit nicht behaupten, und sie vermochte der wachsenden Zersplitterung nicht Einhalt zu tun. […] Hier werden wir daher in gewissem Sinne über die Grenzen der bloßen Logik hinausgewiesen. Die Analyse der Begriffsform als solcher kann die spezifische Differenz, die zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft besteht, nicht vollständig aufhellen. Wir müssen uns vielmehr entschließen, den Hebel noch tiefer anzusetzen. Wir müssen uns der Phänomenologie der Wahrnehmung anvertrauen und fragen, was sie uns für unser Problem zu geben hat." Ebd., S. 391–396.

> die Wahrnehmung für uns einen anderen Sinn und gewissermaßen eine besondere Färbung und Tönung gewinnt.[20]

Während sich die Dimension der Dingwahrnehmung in die Richtung der Objektivität entfaltet, entwickelt sich die Ausdruckswahrnehmung in die Richtung der Intersubjektivität; genau von diesem zweiten Antlitz der Wahrnehmung erhebt sich die Grundlage für die auf Empathie und Solidarität[21] gegründeten ethischen Beziehungen – die ‚Welt von Personen'. Aus dem ersten Antlitz entsteht und entwickelt sich die technische bzw. wissenschaftliche Erkenntnis der Objektivität – die ‚Dingwelt'.

Beide Dimensionen wirken trotzdem nicht in einer gänzlich voneinander isolierten Weise – dies wird offenkundig, wenn wir einen fundamentalen Aspekt des technischen Handelns analysieren, und zwar das Produkt der menschlichen Arbeit: das Werk. Entlang der drei Dimensionen Intersubjektivität-Objektivität-Werk also müssen wir versuchen, ein Kunstwerk zu verstehen, wie Cassirer am Beispiel von Raffaels *Die Schule von Athen* erläutert:

> Das Gemälde ist nicht einfach die Darstellung einer historischen Szene, eines Gesprächs zwischen Platon und Aristoteles. Denn nicht Platon und Aristoteles, sondern Raffael ist es, der hier in Wahrheit zu uns spricht. Diese drei Dimensionen: die Dimension des physischen Daseins, des gegenständlich Dargestellten, des persönlich Ausgedrückten, sind bestimmend und notwendig für alles, was nicht bloß »Wirkung«, sondern »Werk« ist und was in diesem Sinne nicht nur der »Natur«, sondern auch der »Kultur« angehört. Die Ausschaltung einer dieser Dimensionen, die Einschließung in eine einzelne Ebene der Betrachtungen, ergibt immer nur ein Flächenbild der Kultur, verrät uns aber nichts von ihrer eigentlichen Tiefe.[22]

---

20 Ebd., S. 396.

21 Wir werden hier nicht diejenigen Konsequenzen ansprechen, welche die Dimension der Solidarität betreffen. Ich habe diesen Fragen eine eigene Untersuchung gewidmet, in der analysiert wird, inwieweit die Fragen der Toleranz und des Verständnisses der Vielfalt sowie die Schwierigkeit, den Anderen als einen Mitmenschen anzuerkennen, aus einem ‚strukturellen' Problem resultieren. In dem Maße, als unsere Wahrnehmung sich aus der konkreten (und immer schon spezialisierten) Tätigkeit des Individuums entwickelt, ebenso wie aus den Schwierigkeiten und Begrenzungen der Vernunft, handelt es sich um emotionale Fragen. Der Prozess der Entmenschlichung beginnt, wenn die Betonung der Unterschiede zur Unmöglichkeit der Anerkennung der anderen als ‚Unseresgleichen' führt. Siehe Garcia, Rafael: „Técnica, Solidariedade e Empatia. Questões acerca da fragmentação perceptiva a partir da obra de Ernst Cassirer", in: Carvalho, Marcelo/Danowski, Déborah/Salviano, Jarlee Oliveira Silva (Hrsg.): *Temas de Filosofia – Coleção XVI Encontro ANPOF*, ANPOF: São Paulo 2015, S. 360–374.

22 Cassirer: „Zur Logik der Kulturwissenschaften", S. 400.

Ein Kunstwerk versammelt notwendig Elemente sowohl der Dingwelt als auch der Welt von Personen: Werke sind nicht bloß Sachen, die wir in der Welt vorfinden; sie enthalten in sich vielmehr die Geschichte der vom menschlichen Geist realisierten Versuche und Entdeckungen. In gewisser Hinsicht ist der Vergleich zwischen künstlerischen und bloß technischen Werken nützlich, denn beide stellen die werkbildende Kraft des Geistes praktisch in der objektiven Welt dar, d. h. beide zeigen ihre Macht in der Schaffung neuer Objekte. Ihre Funktionen bzw. ihre Eigenschaften sind aber ganz verschieden: Sie sind zwei symbolische Formen, die sich, obwohl sie sich in den ersten Stufen der symbolischen Entwicklung ziemlich ähneln, langsam voneinander in Richtung ihrer eigenen Besonderheit trennen. Produkt und Aktivität – und dies gilt ja für jede symbolische Form – weisen Kennzeichen des menschlichen Geistes auf und deswegen haben wir durch die Werke einen mittelbaren Zugang zur Menschheit.[23]

Damit erreichen wir einen weiteren Aspekt der symbolischen Form der Technik, und zwar ihre ‚prometheische' Eigenschaft und ihr Humanitätsbild, die Cassirer von Goethe entlehnt:

> Mehr und mehr wird er sich jetzt als freier Herrscher im Reich der Werkzeuge bewußt: In der Macht des Werkzeugs gelangt er zugleich zu einer neuen Anschauung seiner selbst, als des Verwalters und Mehrers derselben. »Der Mensch erfährt und genießt nichts«, so sagt Goethe, »ohne sogleich productiv zu werden. Dies ist die innerste Eigenschaft der menschlichen Natur. Ja man kann ohne Übertreibung sagen, es sey die menschliche Natur selbst.« Diese Grundkraft des Menschen offenbart sich vielleicht nirgends so deutlich als in der Sphäre des Werkzeugs: Der Mensch wirkt mit ihm nur dadurch, daß er in irgendeinem, wenn auch anfangs noch so bescheidenen Maße auf dasselbe wirkt. Es wird ihm nicht nur Mittel zur Umgestaltung der Gegenstandswelt, sondern in ebendiesem Prozeß der Verwandlung des Gegenständlichen erfährt es selbst eine Wandlung und rückt von

23 Es taucht hier die Frage nach dem qualitativen Unterschied zwischen einem Kunstwerk und einem bloß technischen Werkzeug auf. Im Kontext des vorliegenden Argumentes ist es – anders als bei Kunstwerken – nicht möglich, die Personalität hinter einem jeden existierenden Werkzeug zu erkennen; es ist, als ob die ordinären kulturellen Gegenstände keinen Schöpfer hätten. Das wird auch in dem Maße deutlich, in dem wir unsere Kultur der starken Arbeitsteilung und Spezialisierung reflektieren. Aber auch wenn wir es in vielen Fällen nicht vermögen, einen Schöpfer kultureller Artefakte anzuerkennen, müssen wir trotzdem eingestehen, dass diese ordinären Gegenstände die Prägung des menschlichen Geistes tragen. Wir erkennen zwar keinen Urheber, geben aber seine Existenz indirekt zu. Hier vergleichen wir Kunstwerke und Werkzeuge nur, weil beide die produktive Macht des Menschen zeigen – seine *poiesis* oder „werkbildende" Kraft. Siehe dazu Cassirer, Ernst: „Der Begriff der Form als Problem der Philosophie" (1924), in: ECN 4, Meiner: Hamburg 2002, S. 278.

> Ort zu Ort. Und an diesem Wandel erlebt nun der Mensch eine fortschreitende Steigerung, eine eigentümliche Potenzierung seines Selbstbewußtseins.[24]

Die umwandelnde bzw. schaffende Kraft der Menschheit ist und wird ihre Bedingung des Überlebens sein, die nur für den Menschen als Gattung zu verstehen möglich ist, nicht aber für ein einzelnes Individuum. In diesem Sinne muss die Sprache selbst – d. h. die ‚vernünftige Fähigkeit' – als ein technisches Mittel aufgefasst werden, das sich zum Zweck des Überlebens der Gattung stetig verbessert: Das Wort ist eine zu gebrauchende Waffe zur Beherrschung der Natur – die Technik versteht die Gesetzte der Natur, um sie zu beherrschen – ebenso wie es in sozialen und politischen Kämpfen benutzt wird; der *Logos* impliziert daher nicht nur eine theoretische, sondern auch eine instrumentelle Bestimmung.[25] Außerdem nehmen wir wahr, dass die prometheische Prämisse auf die Existenz einer Art von Solidarität *sui generis* hinweist, indem das Wirken eines Individuums die ganze Gattung indirekt beinhaltet und auf sie abzielt, und zwar vor allem wenn wir zusammen mit den einzelnen Werken die objektiven Wirkungen und ihre Dauer betrachten. Denn die Herstellung eines Werkzeuges oder der Fortschritt von Tätigkeitsverfahren überschreitet die Grenzen des einzelnen Lebens und wird danach für die gesamte Gattung verfügbar.

3. Der Fortschritt der Technik, Informationsspeicherungsmittel und die Er-Innerung

3.1

An der prometheischen Eigenschaft der Technik bzw. an ihrer Entwicklung hängt auch der Menschheitsfortschritt. Außer den Zugang zur Objektivität zu entbehren und damit ein wesentliches Moment für ein Erfassen der Intersubjektivität zu sein, erweitert die Technik ständig den Horizont der menschlichen Wirkmöglichkeiten: Indem sie die Menschen immer mehr von ihren ‚organischen Grenzen' befreit, erweitert sie auch ihre psychischen und theoretischen Erkenntnisfähigkeiten.

Im Fall der psychischen Dimension haben wir es wesentlich mit der Intensivierung unserer Gefühlswelt zu tun, die aus der Verbindung mit und aus der Beziehung auf charakteristische Ausdrücke emotionaler bzw. künstlerischer Sphären

---

24 Vgl. Cassirer: „Form und Technik", S. 162f.

25 Gleichsam wird durch den Werkzeuggebrauch die Macht des Logos bewiesen, wie der Vergleich zwischen Sprache und Technik in ihrer beider Entwicklung Cassirer zufolge zeigt: Die Technik befreit sich in der Tat von der bloßen Nachbildung der Natur, die Sprache von der Onomatopöie. Vgl. ebd., S. 169f.

wie der der Literatur, der Dichtung oder der Musik entstammen. Dadurch, dass man sich z. B. mit den Werken von Goethe oder Bach in Beziehung setzt, nimmt man deutlicher seine eigenen Emotionen wahr und vermag von nun an besser, sie zu erkennen und mit ihnen zu verfahren.

Eben dies gilt für die psychisch-kognitive Entwicklung in dem Maße, in dem sich der Gebrauch von Werkzeugen auf das Denkvermögen auswirkt.[26] Cassirer erwähnt eine grundlegende Solidarität zwischen dem Individuum und seinem Werk,[27] womit er auf die Deutung der Herstellung von Werkzeugen als Organprojektion bei Ernst Kapp verweist sowie auf die Existenz von Wirkungen auf die Erkenntnis von sich selbst und des Körpers abhebt.[28] *De facto* lässt die Technik – wenn auch undeutlich – durchscheinen, dass die Lernerfahrung vor allem eine soziokulturelle und kumulative ist, wie am Beispiel der Entwicklung der Kommunikationsmittel sichtbar wird.

---

26 Wir denken hier an Wygotskis Diskussionen in seinem Werk *Denken und Sprechen* unter besonderer Berücksichtigung seiner Ideee einer „Zone der nächsten Entwicklung". Mehrmals bezieht er sich auf die Benutzung von Werkzeugen im Prozess des Lernens und greift ferner auf den Begriff des ‚Werkzeugdenkens' von Bühler zurück: „The problems [a child, R.G.] was able to solve by himself were supposed to indicate the level of his mental development at the particular time. But in this way, only the completed part of the child's development can be measured, which is far from the whole story. We tried a different approach. Having found that the mental age of two children was, let us say, eight, we gave each of them harder problems than he could manage on his own and provided some slight assistance: the first step in a solution, a leading question, or some other form of help. We discovered that one child could, in cooperation, solve problems designed for twelve-year-olds, while the other could not go beyond problems intended for nine-year-olds. The discrepancy between a child's actual mental age and the level he reaches in solving problems with assistance indicates the zone of his proximal development." (Wygotski, Lew Semjonowitsch: *Thought and Language*, MIT Press: Cambridge (MA) 1986, S. 187).

27 „Dieses Gefühl der Solidarität ist es, was den echten Handwerker beseelt: In dem besonderen individuellen Werk, das unter seinen Händen entsteht, hat er keine bloße Sache vor sich, sondern in ihm schaut er zugleich sich selbst und sein eigenstes persönliches Tun an." (Cassirer: „Form und Technik", S. 171).

28 Cassirer übernimmt die These Kapps nur teilweise, denn die Analogie mit den Organen gilt nur bis zu dem Punkt, den Marx als „Emanzipation von der organischen Schranke" bezeichnet. Ebd., S. 168f.

3.2

Wir kommen nun zu einem fundamentalen Punkt: Die Ansammlung technischer Güter im Laufe der Menschheitsgeschichte ist nur möglich auf Grund der Weitergabe – und der Verbesserung der Weitergabemittel – der Ergebnisse der menschlichen Erfahrungen, ihrer Versuche und Fehler, die im Laufe der Zeit gemacht wurden; andernfalls wären wir ewig dazu verdammt, das Rad immer wieder neu erfinden zu müssen.

Tatsächlich ist die objektive Dimension, die sich durch die Form der Technik enthüllt, auch eine *gemeinsame* Dimension, in genau dem Sinn, als dass *kommunizieren* wörtlich *gemeinsam-machen* oder *in-gemeinsam-setzen* bedeutet. Das ist deshalb so, weil uns die Technik erlaubt, eine objektiv gemeinsame (*kommunizierte*) Welt zu erfahren, die von allen geteilt wird und in der der Mensch seine gestaltende und transformierende Macht ausüben kann – kurz gesagt, eine Welt, in der der Mensch *wirken* kann; eine Welt, in der seine Freiheit sich in seinen Werken und Schöpfungen erkennen lässt.

Ein Gegenstück des kommunikativen Wirkens, eine nötige Ergänzung bzw. Voraussetzung für die Realisierung der Erkenntnisweitergabe bzw. Erkenntnisbewahrung ist die Fähigkeit der Erinnerung. In der Tat wird die Beziehung zwischen dem Werk-Phänomen und der Erinnerung in einem Manuskript zur Geschichtsschreibung angedeutet, das im 3. Band der nachgelassenen Texte Cassirers abgedruckt wurde. Dort führt er aus:

> In diesem *dritten* Moment scheint erst die wirkliche Ebene des historischen Verstehens erreicht – / scheint die »Erinnerung« erst ihre Vollendung zu erreichen. Denn wir können im Grunde keine »Er-Innerung« an das heraufbeschwören, was nicht mehr ist, sofern es sich nicht selbst rein objektiv, eine dauernde *Gegenwart* erschaffen hat – / sofern es nicht ein *Erinnerungs-Zeichen* von sich hinterlassen hat, das sein flüchtiges Dasein überlebt – / Nur wo es solche Erinnerungs-Zeichen, nur wo es »Monumente« gibt, ist geschichtliche Wiedererinnerung möglich – / Das Monument ist das zeitlich-Entstandene und zeitlich-Gebundene, das nichtsdestoweniger dem Augenblick seiner Entstehung nicht verhaftet ist – / es ist *als* Werk ewig / (Ich weiss es, sie sind ewig[,] denn sie sind)[.][29]

Dem Abschnitt, in dem sich diese Aufzeichnungen Cassirers befinden, hat der Autor den Titel *Das »Werk« als Grundlage der Geschichtsbetrachtung und Geschichtserforschung* gegeben. Er ist das dritte Moment der Geschichtsbetrachtung[30], das nach dem

---

29 Cassirer, Ernst: *Geschichte, Mythos*, in: ECN 3, Meiner: Hamburg 2002, S. 16f.

30 Diese drei Momente der Geschichtsbetrachtung, so Cassirer, entsprechen seinen drei Basisphänomenen. Siehe ebd., S. 14. Er verwendet auch das Wort „Stufe", um diese Momente zu benennen. Vgl. ebd., S. 15.

Das Ich-Phänomen und dem *Das Phänomen des Wirkens und Wollens* vorkommt. In diesen zwei ersten Momenten stellt Cassirer die Frage nach der Geschichte und nach der Erinnerung jeweils als *autobiografische* und als die Staatsgeschichte betreffend, behauptet aber, dass sich nur in der dritten Stufe die Geschichte eigentlich festigt. Und das ist die Geschichte, die nicht lediglich eine politische oder staatliche, sondern eine *Werk-Geschichte*, die Geschichte der menschlichen Werke, ist.

> Aus dieser Form des Überdauerns – / des »aere perennius« – quillt die Kraft der ständigen Erinnerung –
> das Werk ist dasjenige, was wirklich wieder-holt werden kann – / so wie in jeder „Wiederholung" der neunten Symphonie noch Beethoven selbst zu uns spricht[.] / So vollendet sich alle echte Geschichte nicht in politischer Geschichte, sondern in echter Werk-Geschichte / (als Sprachgeschichte, Literaturgeschichte, Kunstgeschichte, Religionsgeschichte, Wissenschaftsgeschichte)[.][31]

Die geschichtliche Erinnerung wird demzufolge als die Introjektion, die *Er-Innerung* der von der Menschheit hergestellten Werke konzipiert. Die Werke bringen die Anwesenheit des *Du* mit sich und durch sie verbinden wir uns mit der Menschheit und erweitern bzw. vertiefen unsere eigene innere Dimension.

In diesem Sinn spielen die Kommunikationstechniken die Hauptrolle in der technischen Weltanschauung, indem sie vor allem objektivieren, d. h. die Weitergabe an die künftige Menschheit desjenigen ermöglichen, was von anderen bzw. den vorhergehenden Generationen gewonnen und gelernt wurde, sowie die Weitergabe dieser Errungenschaften an andere, die nicht anders erreichbar wären, sicherzustellen. Hier sind der Fortschritt und die Spezialisierung der Wissenschaften als ansammelnder und objektiv übertragbarer Erkenntnisprozess der Welt vergegenwärtigt.

Mehr noch als der einfache wissenschaftliche Fortschritt bildet die Schaffung von geeigneten Speicherungs- bzw. Weitergabewerkzeugen von Informationen die Grundlage der Verfestigung von kulturellen Mustern und ihren theoretischen und praktischen Repertoires. Es dürfte in Bezug auf diesen Punkt ausreichen, an die Weitergabe von religiösen Ritualen, Jagd- oder Anbauverfahren usw. zu denken[32], denn der Erfolg einer Kultur ist damit durch ihre Selbstbewahrung verbunden, dass sie die verfügbaren Mittel, um ihre erworbenen Erkenntnisse zu

---

31 Ebd., S. 17.

32 Wir nehmen hier an, dass es keinen qualitativ relevanten Unterschied zwischen dem Ziel der Erkenntnisweitergabe in einer primitiven Gesellschaft – z. B. die Weitergabe eines rituellen Verfahrens – und der Weitergabe der Ergebnisse von hochtechnisierten Forschungen gibt.

kommunizieren bzw. weiterzugeben, schafft. Es reicht hier an drohende Gefahr kulturellen Verlustes zu erinnern, die vom Verschwinden mündlicher Traditionsgesellschaften ausgeht. In dieser Hinsicht müssen wir die Erfindung der Sprache, der Schrift, der Presse, des Telefons, des Computers und letztendlich auch des Internets betrachten. Auf jeder dieser Stufen festigt und erweitert sich die Fähigkeit, Kontakt mit den von anderen Individuen geschaffenen Erkenntnissen zu haben und sie an andere weiterzugeben. Nach und nach konsolidiert sich ein objektiver Erkenntnis-Körper, den wir durchaus als Kultur bezeichnen können.

4. Externalisierung und Opazität der Welt

Was wir hier die Schaffung von Kommunikations- bzw. Weitergabeformen der Erkenntnis genannt haben, ist, anders gesagt, die fortschreitende Zunahme unseres Externalisierungsvermögens bzw. unseres zugleich objektiven und intersubjektiven Ausdrucksvermögens. Hier befinden sich die Fähigkeiten Informationen zu introjizieren[33] gleichzeitig mit der Zunahme der Interdependenz zwischen den Individuen in einer Gesellschaft, die sich langsam von einer mechanischen zu einer organischen Solidaritätsordnung wandelt.

4.1

An diesem Punkt gelangen wir zu zwei Problemen, die aus dem fortschreitenden Prozess der Formung von kulturellem Repertoire und der Vervielfachung von Informationen entstehen. Einerseits behauptet Georg Simmel – dem Cassirer in Bezug auf die von der technischen Entwicklung ausgehenden Probleme zu antworten scheint – mit dem Begriff einer ‚Tragödie der Kultur', dass der unerbittliche Weg des Fortschritts der Kultur darin bestehe, dass die technische bzw. kulturelle

33 Siehe dazu Carr, Nicholas: *The Shallows. What the Internet is Doing to Our Brains*, W. W. Norton & Company: New York 2011, insbesondere das Kapitel 9 „Search, Memory", S. 177–197, in dem sich der Autor über die Beziehung zwischen Informationstechniken und der Veränderung der neurologischen Strukturen äußert. Die Erfindung und Verbreitung des Buches, so Carr, vertiefe die Personalitätswahrnehmung, indem „people began to see themselves as the authors of their own memories". Wichtig ist auch die Rede Andrew Haldanes an der Universität Anglia vom 17. Februar 2015. In dem Text, der ökonomisches Wachstum diskutiert, zeigt Haldane, dass es seit der Erfindung der Presse und der Verbreitung des Buches eine bedeutende Zunahme der Geduld als Tugend und Verhaltensmuster gibt. Vgl. Haldane, Andrew: *Growing, Fast and Slow*, abgerufen am 23.02.2016, von http://www.bankofengland.co.uk/publications/Documents/speeches/2015/speech797.pdf, 2015, insb. S. 10f.

Ansammlung von Kulturgütern die Gestalt eines gegebenen und fertigen Körpers von objektivierten bzw. externalisierten Erkenntnissen annimmt. Es is also die Gestalt einer objektiven Ganzheit, mit der der Mensch keine Beziehung aufnehmen kann, die als konstitutiv für seine Innerlichkeit anzusehen ist und die an seinem Individuationsprozess teilhat. Cassirer beschreibt Simmels These wie folgt:

> Der Fortschritt der Kultur beschenkt die Menschheit mit immer neuen Gaben; aber das einzelne Subjekt sieht sich vom Genuß derselben mehr und mehr ausgeschlossen. Und wozu dient ein Reichtum, den das Ich niemals in seinen lebendigen Besitz verwandeln kann? Wird es durch ihn nicht lediglich beschwert, statt durch ihn befreit zu werden? In solchen Erwägungen tritt uns der Kulturpessimismus erst in seiner schärfsten und radikalsten Fassung entgegen. Denn nun trifft er auf die verwundbarste Stelle. Er weist auf einen Mangel hin, von dem uns keine geistige Entwicklung befreien kann, weil er im Wesen dieser Entwicklung selbst liegt. Die Güter, die sie schafft, wachsen ständig an Zahl; aber gerade in diesem Wachstum hören sie auf, für uns nutzbar zu werden. Sie werden zu einem bloß Objektiven, zu einem dinglich Vorhandenen und Gegebenen, das sich aber vom Ich nicht mehr fassen und umfassen läßt. Unter ihrer Mannigfaltigkeit und unter ihrem ständig zunehmenden Gewicht sieht sich das Ich erdrückt.[34]

Es ist genau die Entfremdung als ‚Beziehung der Beziehungslosigkeit'. Anders gesagt: Wenn wir eine Verbindung mit Eliades These vom einen Prozess der Opazität der Kultur – einen sozusagen langsamen Verlust der Bedeutung – herstellen wollen[35], stehen wir vor einem Verschmelzungs- oder Trübungsphänomen der dynamischen Prozesse, die die Kultur hervorbringen – d. h. vor Prozessen, die unsere objektive bzw. intersubjektive Wahrnehmung selbst schaffen.

---

34 ECW 24, S. 463f.

35 Wir versuchen hier anzudeuten, was Mircea Eliade als die Notwendigkeit beschrieben hat, in einem Dokument oder kulturellen Gegenstand, seien sie vorgeschichtlich oder zeitgenössisch, das zurückzubekommen, was sie über den kulturellen Zusammenhang, das „Bedeutungssystem" in dem sie eingegliedert sind, kommunizieren könnten. „Ein vorgeschichtliches oder zeitgenössisches Werkzeug kann uns nur ihre technische Absicht aufdecken: alles, was ihr Hersteller oder ihr Besitzer dachten, fühlten, träumten, hofften entgeht uns. Es ist aber unsere Aufgabe zumindest zu versuchen, uns die nichtmateriellen Werte dieser vorgeschichtlichen Werkzeuge ‚vorzustellen'. Anderenfalls kann diese semantische Opazität uns ein ganz falsches Verständnis der Geschichte der Kultur aufzwingen." Vgl. Eliade, Mircea: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Bd. 1, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Payot: Paris 1989, S. 20f. (eigene Übersetzung). Was uns die Motivation für diesen Vergleich gibt, ist die Tatsache, dass der Prozess der Opazität nach Eliade genau das Gegenteil vom Prozess der Entwicklung der Geschichtsbetrachtung nach Cassirer zu sein scheint.

Die Kultur wird als eine von dem Subjekt – das ihr Autor und gleichzeitig ihr Adressat ist – ganz unabhängige und fremde Wirklichkeit wahrgenommen und erfahren; folglich verliert man die Momente aus den Augen, die ihr Werden geprägt haben; man ist nicht mehr in der Lage, die im Laufe der menschlichen Geistesgeschichte benutzten Gerüste beim Aufbau des Gebäudes zu erkennen. Der Prozess der Individuation selbst wird nicht mehr als nötig von dem Anderen (dem *Du*) und als von der Gesamtheit der Werke von Anderen vermittelt, sondern von nun an als eine Beziehung zwischen statischen, mit vorherbestimmten kristallisierten Polen wahrgenommen.[36] In diesem Sinn müssen wir Simmels Warnung in seinem Beitrag *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* mit Cassirer gesprochen in Betracht ziehen: „Es [das Individuum, R.G.] schöpft aus der Kultur nicht mehr das Bewußtsein seiner Macht, sondern nur die Gewißheit seiner geistigen Ohnmacht."[37]

4.2

Andererseits, und als Folge der angedeuteten Probleme, gelten die Schäden im Rahmen der Bildungsprozesse als dem Prozess der Aneignung von geschichtlich bedeutenden Inhalten der menschlichen Kultur; und zwar im Sinne eines Er-Innerungsprozesses. Wenn man mit dem Wert rechnet, den primitive bzw. mündliche Gesellschaften der Erinnerung zuschreiben oder wenn man einfach die überall bekannten Kritiken betrachtet, die seit Platons *Phaidros* über die Nachteile vom Gebrauch zusätzlicher Mittel für die Erinnerung geäußert wurden[38], dann muss man zumindest anerkennen, dass sich die konkreten Mittel der Informationsspeicherung direkt auf unsere Erinnerungsfähigkeit auswirken. Wenn Platon, durch den von Sokrates erzählten Dialog zwischen Theuth und Thamus, seine Besorgnis äußert, dass die Gewohnheit des Schreibens bzw. Lesens die Erinnerung lähmen würde, haben wiederum andere Kulturen spezifische Dynamiken ausgearbeitet, die auf dem zentralen Wert der Erinnerung basieren, wie beispielsweise der Schreibstil durch Aphorismen in der vedischen Zivilisation, die sogenannten Sutren, die von den Lehrlingen aufreibend abgeschrieben und vorgetragen wurden, deren esoterische Bedeutungen aber nur durch mündliche Weitergabe zu erlernen waren.[39]

---

36 Cassirer: „Form und Technik", S. 153.

37 ECW 24, S. 464.

38 Siehe Platon: *Phaidros*, übers. von E. Heitsch, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1997, 274c-275b.

39 Vgl. Dasgupta, Surendranath: *A History of Indian Philosophy*, Bd. 1, Cambridge University Press: Cambridge 1922, S. 38f.

Hinter der Betonung der Erinnerung steht keine bloße mechanische Anschauung der Erinnerung, als ob sie lediglich die Nachbildung eines bestimmten Erkenntnisrepertoires wäre, sondern der Gedanke der Steigerung des Synthesis-, Kritik- und Kreativitätsvermögens; es ist, als ob man dem Geist bzw. dem Verstand ein minimales Repertoire von Elementen liefere, die den Schöpfungen und nachträglichen Entwicklungen dienen sowie die Wahrnehmung und das analytische Vermögen schärfen würden.[40] Es geht erneut um das Spiel zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Die Prämisse lautet hier, dass, wenn es keine geeignete Internalisierung gibt, sich die geistigen Vermögen nicht in ihrer ganzen Leistungsfähigkeit entfalten können:

> Denn diese Erfindung wird der Lernenden Seelen vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittels fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden. Nicht also für das Gedächtnis, sondern nur für die Erinnerung hast du ein Mittel erfunden, und von der Weisheit bringst du deinen Lehrlingen nur den Schein bei, nicht die Sache selbst. Denn indem sie nun vieles gehört haben ohne Unterricht, werden sie sich auch vielwissend zu sein dünken, da sie doch unwissend größtenteils sind, und schwer zu behandeln, nachdem sie dünkelweise geworden statt weise.[41]

Vom Standpunkt der Bildung aus ist es nicht bedachtsam, die Ausarbeitung der minimalen theoretischen Repertoires der Lehrlinge zu vernachlässigen. Was man jedoch klar spürt ist, dass die heutige Dynamik der hochtechnischen Informationskultur das Moment der Introjektion, der *Er-Innerung* auf keinen Fall befördert, sondern vielmehr die Illusion erzeugt, dass, wenn die Informationen jederzeit verfügbar sind, es ausreicht, sie in dem Moment nachzuschlagen, wenn wir sie brauchen.

5. Schlussanmerkungen

5.1

Laut der Prämisse der Technikphilosophie Cassirers würde es niemals klug und weise sein, die Errungenschaften, die zur ständigen Verbesserung der Informationsspeicherung führen, einfach zugunsten einer idealen Einstellung hinsichtlich der Verinnerlichung abzulehnen. Das würde bedeuten, auf die erreichte Freiheit

40 Wie Carr zeigt, ist die Idee der Erinnerung bei Seneca oder Erasmus vor allem als ein „Schmelztiegel (*crucible*)", als ein einfacher „Lagerraum (*container*)" zu verstehen (vgl. Carr: *The Shallows*, S. 179f., eigene Übersetzung).

41 Platon: *Phaidros*, 275a-b.

zu verzichten und vor den organischen Grenzen zu resignieren. Während in einer mündlichen Kultur die Gefahr des Verschwindens z. B. wegen eines Weitergabefehlers besteht, ist unsere schriftliche Kultur auch nicht völlig vor einer solchen Bedrohung gefeit. Der Brand in der Bibliothek von Alexandria ist ein hinreichendes Beispiel dafür, dass dasjenige, was man als frei von der Bedrohung des Verschwindens annahm, weil es zum Nachschlagen zur Verfügung stand, sehr schnell völlig verloren gehen kann.

Außerdem muss man darauf hinweisen, dass das, was Platon und andere Kritiker der Hilfsmittel für die Erinnerung nicht bemerkt haben, darin besteht, dass die Benutzung dieser Werkzeuge der Erweiterung der Dateienrepertoires bzw. der Entwicklung der geistigen Kapazität helfen kann. Das ist genau das, worauf Carr am Anfang des Kapitels „Search, Memory" in seinem Werk *The Shallows* abzielt: Die Bücher hätten es ermöglicht, Verbindungen mit viel mehr Fakten, Dateien und Einstellungen zu verknüpfen als je zuvor.[42] Mit anderen Worten: Genau wie wir uns durch den Gebrauch von Werkzeugen von der bloßen ‚organischen Schranke' emanzipiert haben, so haben wir neue Werkzeuge dazu erzeugt bzw. entwickelt, einen jeden dabei zu unterstützen, seine organischen Grenzen zu überwinden: Wir haben auf diese Weise eine ganz neue Freiheitsebene bezüglich unserer körperlichen Grenzen erreicht. Wir haben dies errungen durch das Setzen auf immer neuere Werke, d. h. auf die stets besseren Ergebnisse menschlicher Tätigkeit. Hierin weichen wir von der These ab, dass die Erfindung und der Gebrauch technischer Informationswerkzeuge eine Abstumpfung der geistigen Vermögen mit sich gebracht habe.

Nichtsdestoweniger muss man darauf achten, das Moment der Verinnerlichung der Erkenntnis nicht zu verachten oder zu vernachlässigen. Wenn wir dank der Technik davon befreit wurden, das Rad ständig neu zu erfinden, müssen wir auf der anderen Seite den ‚opaken' Prozess der Erkenntnis im Laufe der Geistesgeschichte immer wieder synthetisieren bzw. erfassen; müssen wir die

42 Vgl. Carr, *The Shallows*, S. 177ff. Umberto Eco behauptet sogar, nicht ohne Ironie, dass wichtige Werke über die spontane Erinnerung erst nach der Erfindung der Schrift entstehen konnten, wie beispielweise Prousts *La Recherche du Temps Perdu*: „Nowadays, nobody shares these preoccupations, for two very simple reasons. First of all, we know that books are not ways of making somebody else think in our place; on the contrary they are machines that provoke further thoughts. Only after the invention of writing was it possible to write such a masterpiece on spontaneous memory as Proust's *La Recherche du Temps Perdu*". Eco, Umberto: *From Internet to Gutenberg*, abgerufen am 23.02.2016, von http://www.umbertoeco.com/en/from-internet-to-gutenberg-1996.html, 1996.

historisch-semantische Dimension der kulturellen Werke immer wieder neu entdecken, so wie bei Eliade.[43]

Die neuen Ordnungsformen des Wissens, die sich heutzutage abzeichnen und die den Menschen schon alltäglich zur Verfügung stehen, werden neue und tiefere Wendungen in der Beziehung zwischen den Individuen zur Folge haben, ebenso in ihrer eigenen kulturellen Gestaltung – genau wie es die Verbreitung des Buches nach sich gezogen hat. Wenn wir das Beispiel Galileis in Cassirers Beitrag *Form und Technik* aufnehmen, wird uns klar, dass der Autor der *Philosophie der symbolischen Formen* niemals die pessimistische und damals weit verbreitete Anschauung über die negative Rolle der Technik im menschlichen Fortschritt vertreten hat (am Beispiel der indirekten Rede zwischen Simmel und Cassirer). „Man muß sich die Tatsache vergegenwärtigen", so Cassirer,

> 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 Originalität erst Richtung und Ausdruck erhielt.[44]

Es kommt also nicht darauf an, dass wir uns „ceci tuera cela" lediglich vorstellen, also, dass „dies wird das töten"[45], dass die neuen technischen Entdeckungen die Menschheit notwendig in eine immer noch schlimmere Situation führen, sondern dass sie ihr neue Horizonte erschließen. Im Fall der neuen virtuellen Gestaltung der Erkenntnis fällt der Horizont der kollektiven Intelligenz auf: Man muss zuerst die Mittel miteinander verbinden, damit sie zusammen Erkenntnis erzeugen können. Es ist keineswegs verächtlich, die Vorteile des Computernetzes, des Internets, zu nutzen, um z. B. die Verknüpfung von Wissenschaftlern weltweit in Echtzeit ebenso wie die Verbreitung ihrer Forschungsergebnisse zu ermöglichen.

5.2

Das wichtigste Problem, das in der heutigen Situation aus den hier beschriebenen Prozessen folgt, ist dasjenige, dass die Dynamik der Intersubjektivität als ein fundamentales Moment des Individuationsprozesses dadurch bedroht werden kann, dass die technische Dimension, obwohl sie in ihrer Entstehung und in ihrer spezifischen Tendenz eine gemeinsame Dimension der menschlichen Gattung

---

43 Siehe Anmerkung 35 des vorliegenden Beitrags.

44 ECW 17, S. 175.

45 Bei Victor Hugos Werk *Notre Dame de Paris* war *ceci tuera cela* die vom Archidiakon Claude Frollo geäußerte Angst, dass die ausgedruckten Bücher die Kirche zerstören würden, siehe Hugo, Victor: *Notre-Dame de Paris. 1482*, Gallimard: Paris 1966, S. 237ff.

ist, plötzlich keine öffentliche bzw. öffentlich zugängliche und kontrollierbare Dimension mehr ist. Am Horizont zieht hier die Silhouette der Dystopie des prometheischen Ideals auf, und dies insofern, als dass die Menschen vom Inhalt des angesammelten Wissens, besonders des wissenschaftlichen, aber auch von allem freien Ideenaustausch abgeschnitten werden könnten.

Dies ist als rollende Gefahr im Verzug zu verstehen: Wenn Wissen Macht ist, dann ist die Kontrolle des Wissens diejenige Fähigkeit, Macht zu kontrollieren. Der Besitz der Informationsspeicherungsmittel und die juristischen Gesetze, die die menschliche Erkenntnis zum privaten Eigentum zu machen beabsichtigen, laufen dem prometheischen Ideal zuwider. Tatsächlich geht es um eine Wendung in der Gestaltung von Welt als einer Welt von Werken. Wenn die Simmelsche Kritik der Technik auf die aus der technischen Entwicklung entstandenen Entfremdungsprobleme verweist, durch welche die Kultur ihr tragisches Ende finden könnte, sich in eine gegebene und undurchsichtige Wirklichkeit verwandeln könnte, anstatt zur Selbstbefreiung des Menschen beizutragen, dann kann diese Entfremdung gravierende und problematische Konturen bekommen; in dem Maße nämlich, in dem einige Urheberrechtsgesetze als Nebenfolge haben könnten, einem Teil der Menschheit den Zugang zur Verbindung mit den menschlichen Werken zu entziehen.[46]

Aufmerksamkeit muss auch der seit einigen Jahren in Gang gekommenen Bereitstellung einer virtuellen Informationsspeicherung gelten. Das sogenannte ‚cloud computing' verkauft eine doppelte Idee, die man kritisch betrachten sollte: Einerseits ist die Möglichkeit, sofort Fernzugang zu einer bestimmten Datei zu haben, Ausdruck des Bestrebens einer Gesellschaft, die immer ungeduldiger wird.[47] Andererseits, und noch wichtiger in diesem Zusammenhang, wird das ‚cloud computing' als die Idee akkreditiert, die virtuelle Speicherung solcher Dateien könne ihr mögliches Verschwinden verhindern, was z. B. im Schadens- oder Verlustfall des eigenen Computers eintreten kann. Tatsächlich nimmt man in einer ersten Betrachtung wahr, dass die Tatsache, Informationen in einem elektronischen Gerät speichern zu können, sie auf keinen Fall mehr von der Gefahr des Verschwindens

46 Der *Research Works Act* ist ein Beweis dafür, dass diese reale Bedrohung auch für die Wissenschaft existiert. Es handelt sich um einen 2011 dem USA-Kongress vorgestellten, aber zurückgenommenen Gesetzentwurf (H.R. 3699), der auf das Ende des freien Zugangs zu den Ergebnisse staatlich finanzierter wissenschaftlicher Projekte abzielte. Ein Beispiel des zunehmenden Bewusstseins innerhalb der Forschungsgemeinschaft hinsichtlich dieses Problemkomplexes stellt andererseits der 2012 international diskutierte und teilweise bis heute bestehende Boykott des Elsevier Verlags dar.

47 Siehe Haldane: *Growing, Fast and Slow*, S. 12 und 18.

befreit, als man dies im Fall der Bibliothek von Alexandria einmal gedacht hat. Deshalb stellen ‚backups' von Dateien auf einem ‚server', auf den man etwa über den eigenen Computer zugreifen kann, durchaus erst einmal mehr Sicherheit in Bezug auf Dateien-Bewahrung dar.[48]

Es fallen aber zwei Dinge auf: Das erste ist, dass das Wort ‚cloud' etwas Immaterielles andeutet; etwas *quasi* Ätherisches, Virtuelles im Sinn einer geistigen Version des Computers. Deswegen stellt sich kaum die Frage, dass die Speicherung eigentlich in sehr großen konkreten Lagerräumen eines Kommunikationskonzerns stattfindet. Es wird häufig überhaupt nicht thematisiert, dass dies das Schaffen einer zweiten Schicht der Entfremdung bedeutet, wenn wir paradoxerweise auf das Eigentum bzw. den Besitz an unseren eigenen Dateien zugunsten eines Konzerns verzichten, mit dem Ziel, sie genau dort zu speichern, wo sie so ‚gerettet' werden dürften.

5.3

Eine mögliche Antwort auf die Furcht vor einer zweiten Bibliothek von Alexandria könnte in der indirekten Debatte zwischen Simmel und Cassirer über die Technik gefunden werden. Wenn auch unbestreitbar ist, dass die hier beschriebene Situation zu einer ‚Tragödie der Kultur' werden kann, dann muss man aber ebenso in Betracht ziehen, dass das Problem nicht im Wesen der Technik selbst wurzelt: Sie muss vor allem in die Dynamik der Kultur integriert werden, d. h. sie muss ethisiert werden.[49] Dennoch reicht es nicht aus, die Integration der Technik und anderer symbolischer Formen in das System der Kultur durch ihre Ethisierung anzustreben. Das Problem stellt sich nämlich tiefer als bloß in der Rolle der Technik im Aufbau der Kultur. Es geht vielmehr um die drohende Zerstörung einer gemeinsamen Dimension der menschlichen Existenz. Anders gesagt, wir stünden vor dem hier neu gelesenen akademischen Zwiespalt: *publish or perish*. Vom prometheischen Standpunkt aus gesehen heißt dies: Die Menschheit muss kommunizieren, sonst überlebt sie nicht.

---

48 Es fällt auf, dass der Gebrauch des Wortes ‚retten' in einigen Sprachen – wie im Fall der englischen Sprache mit dem Wort ‚save' – dazu dient, die Tatsache der Speicherung der Dateien in elektronischen Geräten zu benennen. Dieser Gebrauch scheint uns genau im Gegensatz zu stehen, zu dem, was in primitiven mündlichen Gesellschaften – der vedischen beispielsweise – passierte, indem man das zu ‚retten' glaubt, was nicht mehr von der organischen Erinnerung abhängt.

49 Cassirer: „Form und Technik", S. 182.

Timo Klattenhoff

Zur Universalität des Tauschmittels

Wie sich Geld als symbolische Form verstehen lässt

Abstract: The central question of this paper is whether money could be not only an economical phenomenon but also a form of culture and knowledge. A systematic comparison between Georg Simmel's conceptions of the value of money as a substance and money as a function with Cassirer's conceptions of function of expression and function of representation helps approaching the posed problem. Money, hence, is a candidate for a new symbolic form: economical phenomena are not just means for exchange but a *realizing* form of understanding of the world.

1. Eine kulturphilosophische Perspektive auf das Phänomen des Geldes

Geld, mit Georg Simmel verstanden als eine „jene[r] Gewalten, deren Eigenart gerade in dem Mangel an Eigenart besteht, die aber dennoch das Leben sehr verschieden färben können"[1], bedarf mehr als einer Perspektive, die besagtes Sujet bloß als ökonomisches kategorisiert. Denn liegt tatsächlich, wie wir bei Simmel lesen, die „ungeheure Bedeutung des Geldes für das Verständnis der Grundmotive des Lebens" darin, dass dieses „die praktische Stellung des Menschen […] zu seinen Willensinhalten, seine Macht und Ohnmacht ihnen gegenüber verkörpert, aufgipfelt, sublimiert"[2], dann wird im strengen Sinne nach einer Perspektive verlangt, die eine Analyse, Kritik und Philosophie von Gesellschaft, Kultur und Moderne eröffnet. Dem Anspruch nach finden wir eine solche, und das ist unser erster Bezugspunkt, in Simmels *Philosophie des Geldes*.[3]

---

1 Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes* (1900), in ders.: *Gesamtausgabe*, hrsg. von David P. Frisby und Klaus C. Köhnke, Bd. 6, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1989, S. 654.

2 Ebd., S. 265.

3 Tatsächlich gehört Simmel, wie wir mit Blumenberg diesen Anspruch einschränkend anmerken können, „nicht zu den »harten« systematischen Formulierern in der Philosophie" (vgl. Blumenberg, Hans: „Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels", in: Böhringer, Hannes/Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*. Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 27, Klostermann: Frankfurt a.M. 1976, S. 121–134, hier S. 127). Dahme spricht in diesem Zusammenhang

Von dieser ausgehend wollen wir Ernst Cassirer und seine Idee der ‚symbolischen Form' bemühen. Formuliert in einem zurückhaltenderen Duktus als dem Simmelschen, aber mit einer vergleichbaren Reichweite, lesen wir bei Cassirer: „Dass symbolisches Denken und symbolisches Verhalten zu den charakteristischen Merkmalen menschlichen Lebens gehören und dass der gesamte Fortschritt der menschlichen Kultur auf diesen Voraussetzungen beruht, ist unbestreitbar"[4].

Hieraus leiten wir das Ziel dieses Beitrags ab: Mit Cassirer eine kulturphilosophische Perspektive auf das Phänomen Geld, wie Simmel es versteht, zu nehmen um herauszustellen, inwiefern Geld als ‚symbolische Form' im Sinne Cassirers begriffen werden kann.[5] Um dies zu erreichen, sollen im Folgenden in erster

treffend von Simmels „vielgepriesene[m] und genau so oft bemängelte[m] essayistischen Stil" (vgl. Dahme, Heinz-Jürgen: „Soziologische Elemente in Georg Simmels Philosophie des Geldes", in: Kintzelé, Jeff/Schneider, Peter (Hrsg.): *Georg Simmels Philosophie des Geldes*, Anton Hain: Frankfurt a.M. 1993, S. 51). Es gilt gerade dann, wenn im Folgenden ausführlicher zitiert wird, auch diesen Umstand vor Augen zu behalten.

4 Übersetzt nach: Cassirer, Ernst, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), in: ECW 23, S. 32: „That symbolic thought and symbolic behavior are among the most characteristic features of human life, and that the whole progress of human culture is based on these conditions, is undeniable".

5 Das Verhältnis von Simmel und Cassirer wird durchaus in der Forschung thematisiert: Zwar nicht ausschließlich, aber doch ausführlich beschäftigen sich damit etwa: Geßner, Willfried: *Der Schatz im Acker. Georg Simmels Philosophie der Kultur*, Velbrück Wissenschaft: Weilerswist 2003 sowie Schlitte, Annika: *Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur. Georg Simmels Philosophie des Geldes*, Fink: München/Paderborn 2012. Unerschlossen – zumindest in systematischer Weise – bleibt die Auseinandersetzung mit der Frage, ob Geld als symbolische Form gelten kann. Orth ist es, der einen Vorschlag zu Ansatz und Stoßrichtung liefert: So „liest sich", heißt es bei ihm, Simmels Philosophie des Geldes „gelegentlich so, als sei sie eine Darstellung einer bestimmten symbolischen Form" – einer solchen Form, die in der Philosophie der symbolischen Formen noch nicht enthalten ist (vgl. Orth, Ernst Wolfgang: „Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus", in: Kintzelé/Schneider, *Georg Simmels Philosophie des Geldes*, S. 104). Dass es eine lohnenswerte, weiter zu verfolgende Aufgabe darstellt, diese Form herauszustellen, auch das soll sich am Ende dieses Beitrags zeigen. Nicht unerwähnt bleiben darf an dieser Stelle die „virtuelle Kontroverse" (siehe: Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag: Berlin 2004, S. 172). Cassirer übt 1942 mit seiner Schrift *Die Tragödie der Kultur* eine späte Kritik an kulturkritischen und -philosophischen Konzepten Simmels (aktuelle Überlegungen dazu finden sich bei: Recki, Birgit: „Nicht so tragisch… Simmels Begriff, Theorie und Problem der Kultur in der Kontroverse", in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 9, 2015, S. 41–55).

Linie Überlegungen aus Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*[6] und Simmels *Philosophie des Geldes* bemüht werden. Mithilfe Simmelscher Konzepte wird zunächst der Übergang skizziert von der sich im Umgang mit Muschelgeld zeigenden ‚Äquivalenzvorstellung', dem monetären[7] ‚Substanzwert', und dem Verständnis von Geld als Mittel „reine[r] Potentialität"[8]; Geld, das als universales Tauschmittel in erster Linie durch seinen ‚Funktionswert' geprägt ist.

Daran anknüpfend wenden wir uns Cassirer zu: Dessen entlang des mythisch und sprachlich vermittelten Raumverständnisses ausgebreitete Konzepte von ‚Ausdrucks-' und ‚Darstellungsfunktion' der symbolischen Formen dienen uns nicht nur dazu, eine strukturelle Parallele zwischen solchen und solchen Aspekten der Philosophien beider Denker zu ziehen.[9] Wir setzen so auch den zweiten Bezugspunkt, um Geld als eine „Grundformen des »Verstehens« der Welt"[10] auszuweisen.

Im abschließenden Teil dieses Beitrags schärfen wir den Blick und schlagen, unter Zuhilfenahme kulturkritischer Überlegungen Simmels zum ‚Intellektualismus', einen Weg vor, der genommen werden kann, soll Geld Einzug halten in den Kanon der symbolischen Formen.

---

6 Damit seien Ausführungen, die sich entlang der Cassirerschen Arbeit *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* bewegen, an dieser Stelle ausgespart. Für zukünftige Unterfangen, die die Überwindung des metaphysischen Substanzbegriffs durch einen analytisch-abstrakten Funktionsbegriffs bei Simmel und Cassirer parallel setzen, bietet sich eine Auseinandersetzung mit besagtem Werk zweifellos an.

7 Ohne dafür ausführlichere semantische Überlegungen anzustellen, sei auf den im Folgenden stattfindenden synonymen Gebrauch der Begriffe ‚monetär' und ‚geldlich' hingewiesen.

8 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 276.

9 Mit Blick auf die ganz allgemeine Exegese von Simmelscher und Cassirerscher Philosophie ließe sich das Programm dieses Beitrags anspruchsvoll und gewissermaßen *romantisch* auch folgendermaßen formulieren: Simmel mit Cassirer besser verstehen, als Simmel sich selbst verstanden hat und Cassirer mit Simmel besser verstehen, als Cassirer sich selbst verstanden hat. Nüchterner formuliert lautet der Anspruch, die Philosophien der beiden Denker um solche Aspekte zu ergänzen, die bereits vorliegende Ideen nicht nur verdeutlichen, sondern mittels derer ein sinnvolles Weiterdenken möglich wird.

10 Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), in: ECW 11, Meiner: Hamburg 2010, S. VII.

2. Vom Muschel- zum Symbolgeld, vom ‚Substanz-' zum ‚Funktionswert'

Georg Simmel setzt sich in seiner 1900 erschienen Philosophie des Geldes *in extenso* sowohl mit den Voraussetzungen des Geldes, des Geldverkehrs, der Geldwirtschaft (‚analytischer Teil') als auch mit ihren Auswirkungen auf Individuum, Gesellschaft und Kultur (‚synthetischer Teil') auseinander.[11] Widmen wir uns zunächst dem analytischen Teil und schauen wir, was es mit dem ‚Substanzwert' des Geldes auf sich hat.

Lassen wir dafür Simmel selbst mit einer die Stoßrichtung seines Unterfangens aufzeigenden Anmerkung einleiten – bei ihm heißt es: „Welches auch der […] geschichtliche Ursprung des Geldes gewesen sein möge, das eine ist jedenfalls von vornherein sicher" – nämlich, dass das Geld „nicht plötzlich als ein fertiges, seinen reinen Begriff repräsentierendes Element in die Wirtschaft eingetreten sein" kann. Vielmehr habe es sich „nur aus vorher bestehenden Werten entwickel[n]" können – und zwar auf eine solche Weise, dass „die Geldqualität, die jedem Objekte […] in irgendeinem Maße eigen ist, sich an einem einzelnen in höherem Maße herausgestellt hat"[12].

Dem Anspruch nach möchte Simmel zunächst *das* ausmachen, was das Geld in seinem Ursprungzustand, in seiner ursprünglichen Verwendung bestimmt hat – er begibt sich auf die Suche nach der, wie Cantó i Milà es treffend ausdrückt, „erste[n] Form des Geldes"[13]. So zeigen sich Ansätze dazu, wie ein früher[14]

---

11 Diese Zusammenfassung teilt etwa: Menzer, Ursula: *Subjektive und objektive Kultur. Georg Simmels Philosophie der Geschlechter vor dem Hintergrund seines Kultur-Begriffs*, Centaurus: Pfaffenweiler 1992, S. XV.

12 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 121f.

13 Cantó i Milà, Natàlia: „Von der »Psychologie« zur »Philosophie« des Geldes", in: Rammstedt, Otthein (Hrsg.): *Georg Simmels »Philosophie des Geldes«. Aufsätze und Materialien*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2003, S. 200.

14 Der ‚früheste' Umgang ist ein solcher bloß im Sinne Simmels: Gemeint sind derartige Beispiele und Ausführungen, für die Simmel *möglichst weit in der Zeit zurückgeht*. Dass diese Unschärfe nicht unproblematisch ist, ist augenscheinlich. Die Frage, ob dieses Beispiel und folgende Beispiele auf ihre soziohistorische Korrektheit überprüft werden müssten oder ob sie auch bis zu einem bestimmten Fiktionsgrad über Gültigkeit verfügen, lohnt zweifellos einer von diesem Beitrag getrennten Diskussion. Hier soll davon ausgegangen werden, dass Simmels Beispiele über eine solche Struktur verfügen, dass sie auch dann, wenn sie aus ihrem soziohistorischem Kontext herausgelöst werden, von Gewicht sind für sowohl Simmels Argumentation als auch in Hinblick auf die Parallelen, die zu Konzepten Cassirers gezogen werden sollen.

Umgang mit Objekten, die Geldqualität[15] aufweisen, vor sich gegangen ist, nach Simmel in einem „Fall, der von den neubritannischen Inseln gemeldet wird“: Nach Simmels Wiedergabe greifen die dortigen „Eingeborenen“, kommt es zu Tauschhandlungen, auf „schnurweise aufgereihte[n] Kaurimuscheln“ zurück; diese stellen für Simmel eine Form des Geldes dar, das „nach Längenmaßen: Armlängen usw. zum Einkauf“ verwendet wird, heißt: „[F]ür Fische wird […] so viel […] gegeben, wie sie selbst lang sind“. Der „Typus“ des Kaufes besteht hier darin, so Simmel weiter, dass das „gleiche Maß zweier Waren als wertgleich gelte“, konkret: „Ein Maß Getreide […] gilt das gleiche Maß Kaurimuscheln“. An dieser Stelle hat – wie Simmel resümiert – „die Unmittelbarkeit in der Äquivalenz von Ware und Preis ihren *vollständigsten und einfachsten Ausdruck* erlangt“[16].

Um sowohl das Simmelsche Verständnis von Geld und einen Teil der Funktionen, die es ausüben kann, an dieser Stelle zu begreifen, als auch beschriebenen Zusammenhang etwas abstrakter zu fassen: Nach Simmel spielt jeder „Gegenstand b, der gegen a, und von seinem nunmehrigen Besitzer gegen c vertauscht wird, […] die Rolle des Geldes“ – und zwar „jenseits seiner Dingqualitäten“. Das Geld ist in diesem Sinne „der Ausdruck der Tatsache, daß b, a und c gegeneinander vertauschbar sind und des Maßes, in dem sie es sind.“[17] Und umso weiter man, so Simmel, innerhalb der „Kulturentwicklung“ zurückginge, eine „um so größere Zahl ganz verschiedenartiger Objekte“, die die „Funktion des Geldes in vollkommenerer oder rudimentärerer Art ausüben“, würden man finden. Für den Umgang besagter „Inselstämme“ mit dem Tauschmittel der „schnurweise aufgereihte[n] Kaurimuscheln“ heißt dies: „Solange die Gegenstände noch in natura aneinander gemessen, bzw. gegeneinander ausgetauscht werden, befinden sich ihre subjektiven und ihre wirtschaftlich- objektiven Qualitäten, ihre absolute und ihre relative Bedeutung […] in ungeschiedenem Zustande“[18]; es gilt der ‚Substanzwert‘ des Geldes.[19]

Simmel bedient sich, entlang seiner Auffassung der „Kulturentwicklung“, verschiedener soziohistorischer Beispiele, um diesen Punkt sowohl zu stützen als auch zu variieren; etwa um solche Fälle, da der eine Tauschpartner über Münzgeld verfügt, während sich der andere zunächst noch unterschiedlicher Naturalien bedient: So gilt, dass wenn ein „roherer Stamm“ eine „naturale Tauscheinheit hat

15 Was es genau bedeutet, ‚Geldqualität‘ aufzuweisen, das wird im Folgenden noch geklärt.
16 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 159.
17 Ebd., S. 133f.
18 Ebd., S. 134.
19 Auf eben diesen Punkt ist zurückzukommen, wenn für das Vorhandensein der ‚Ausdrucksfunktion‘ der symbolischen Form Geld argumentiert wird.

und in Verkehr mit einem höher entwickelten, Metallgeld besitzenden Nachbar tritt", dass dann eben „häufig die naturale Einheit als gleichwertig der Münzeinheit dieses letzteren behandelt" wird. Konkret spricht Simmel etwa von den „alten Iren, [die,] als sie in Beziehung zu den Römern traten, ihre Werteinheit, die Kuh, gleich einer Unze Silber" setzten. Bedingt durch den Umstand, dass „die Wareneinheit des Naturaltausches ebenso die Wertidee des ganzen Objektskreises versinnlicht oder vertritt, wie die Geldeinheit die des Münzkomplexes", gilt nach Simmel hier: die „Formulierung: Eins gegen Eins" ist bloß die „naiv ausgedrückte Äquivalenz der fraglichen Gesamtheiten."[20]

Doch wie findet nun der Übergang statt, die hier beschriebene „Äquivalenzvorstellung", den „Substanzwert" des Geldes hinter sich lassend und zu dem, was Simmel den „Funktionswert", den „reinen Symbolcharakter des Geldes" nennt?[21]

Das „Abstreifen"[22] des ‚Substanzwerts' und der Übergang zum ‚Funktionswert' setzt erst ein[23], wenn innerhalb des Naturaltauschs, so Simmel, ein „einheitliches Objekt nicht gegen ein anderes einheitliches, sondern gegen eine Mehrheit" getauscht wird. Um diesen zentralen Punkt mittels eines Beispiels auszuführen: Wenn etwa „ein Gewand für einen Talisman, ein Boot für eine Waffe gegeben wird, so ist der Prozeß der Wertabwägung noch ein völlig ungebrochener" – heißt: „[E]r erfolgt nicht durch Reduktion der Objekte auf einen Generalnenner, als dessen gleiche Vielfache jene erst zu berechnen wären". Noch gilt also der „Substanzwert". Werden nun allerdings, so Simmel weiter, beispielsweise „zehn behauene Balken für ein Schmuckstück" getauscht, ist die „Einheit dieser Komplexe […] der gemeinsame Maßstab"; und dessen „Vielfaches" findet sich schließlich, „in dem einen wie in dem anderen Tauschobjekt" wieder.[24]

Diesen Zusammenhang verdeutlichend, bedient sich Simmel einer, wie er sie nennt, „psychologischen" Erklärung – wir wollen ihm auch darin noch ein paar

20 Ebd., S. 143f.

21 So die Kurzfassungen der Unterkapitel des zweiten Kapitels der *Philosophie des Geldes*, „Der Substanzwert des Geldes", ebd., S. 168.

22 Siehe dazu: Schmoller, Gustav: „Simmels Philosophie des Geldes", in: Hein, Peter Ulrich (Hrsg.): *Georg Simmel*, Peter Lang: Frankfurt a.M. 1990, S. 197.

23 Siehe zu dieser Entwicklung auch: Paul, Axel T.: *Die Gesellschaft des Geldes. Entwurf einer monetären Theorie der Moderne*, VS: Wiesbaden 2004, S. 239. Wir werden bei Simmel keinen exakten oder auch nur ungefähren Zeitpunkt finden, nicht einmal die Nennung eines grob abgesteckten zeitlichen Rahmens, an dem sich der Sprung vom ‚Substanz-' zum ‚Funktionswert' ereignet hat. Auch beim Umgang mit dieser Unschärfe wird, nicht anders als in Anmerkung 14 erläutert, die Position vertreten, dass die zugrundeliegende Argumentation weiterhin gewinnbringend eingebracht werden kann.

24 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 134.

Schritte weit folgen: Wird das Geld von seinem „Substanzwert" her aufgefasst, greift nach Simmel noch der Umstand, dass bei „unteilbaren Gegenständen […] das Wertgefühl […] nicht so leicht die festumschriebene Einheit des einzelnen" verlässt. Ab dem Punkt jedoch, und das ist in diesem Zusammenhang entscheidend, da „darum gefeilscht wird, ob das Schmuckstück nicht vielleicht zwölf oder nicht vielleicht nur acht Balken wert sei, wird auch der Wert des Schmuckes" – und zwar unbenommen seiner „äußere[n] Unzerlegbarkeit" – durch den „Wert eines Balkens gemessen".[25]

Nach Simmel ist schließlich, und hier kommen wir zur Pointe dieser Erklärung, mittels des Tauschs gegen Geld[26] diese „Kombination" auf ihre „höchste Form" gehoben, denn Geld ist „dasjenige teilbare Tauschobjekt, dessen Einheit sich für den Wert jedes noch so unteilbaren Gegenobjekts kommensurabel erweist und dadurch die Lösung des abstrakten Wertes in diesem von seiner Fesselung an seinen konkret-speziellen Inhalt erleichtert". So gilt, wie Simmel schließt: „Die Relativität der Wirtschaftsobjekte gegeneinander, die bei dem Tausch von Unteilbarkeiten psychologisch schwerer erkannt wird […], tritt durch die Zurückführung auf einen gemeinsamen Wertnenner" – das Geld – „größer hervor"[27]; damit erhält der „Funktionswert" Einzug.

Durchaus treffend spricht Papilloud hier von der „Geburt des Geldes"; es ist die Entstehung derjenigen Form des Geldes, wie Simmel es im weiteren Verlauf und für den Großteil seiner *Philosophie des Geldes* versteht. Denn anders als im Fall des naturalienvermittelten Tauschs stellt dieses, so können wir mit Papilloud anfügen, „ein Prinzip des Objektaustausches durch ein drittes, allgemein anerkanntes Objekt [dar], das nicht mehr die direkte Proportion zwischen konkreten Dingen übersetzt, sondern die zwischen Werten der Dinge."[28] Cantó i Milà wiederum weist uns in diesem Zusammenhang auf entscheidende soziohistorische Faktoren hin, wenn sie schreibt, dass Bevölkerungszuwachs in der Regel „eine Abschwächung der Effektivität des Naturaltausches" zur Folge hat – und zwar deswegen, da es „immer unwahrscheinlicher wird, daß zwei Menschen zueinander finden, die ihre Produkte direkt miteinander tauschen wollen." Darum ist, und wir wollen

25 Ebd., S. 134f.

26 Simmel denkt hier, so lässt sich anfügen, nicht mehr nur an Gegenstände, die Geldfunktion ausüben; er meint Geld auf dem Weg als universales Tauschmittel.

27 Ebd., S. 135.

28 Papilloud, Christian: „Tausch. Autopsie eines soziologischen Topos", in: Rammstedt, *Georg Simmels »Philosophie des Geldes«*, S. 163.

ihr in dieser Ausführung zustimmen, „[d]ie Einführung des »Jokers« Geld […] gewissermaßen eine Energiesparmaßnahme“[29].

In eben diesem Praktikabilitäts- und Effizienzzusammenhang merkt Simmel zwar an, dass „[j]e größer die Rolle des Geldes als Wertkondensator wird“, dass es „desto weiter […] von der notwendigen Bindung an eine Substanz fortrücken [wird]“[30]. Gleichwohl kann das Geld auf seinem Weg zu „Symbolgeld“, zum Mittel „reine[r] Potentialität“[31], nach Simmel einen gewissen „Rest von substanziellem Werte nicht abstreifen“ – und zwar, wie er anfügt, „nicht eigentlich aus inneren, aus seinem Wesen folgenden Gründen“. Vielmehr ist dies, schreibt Simmel, in „gewisse[n] Unvollkommenheiten der ökonomischen Technik“[32] begründet; der „Übergang der Geldfunktion an ein reines Zeichengeld, ihre völlige Lösung von jedem, die Geldquantität einschränkenden Substanzwert ist *technisch* untunlich“ – wenn auch gilt, dass „doch der Fortschritt der Entwicklung so erfolgt, als ob sie an diesem Punkte münden sollte“[33].

3. Vom Mythos zur Sprache, von der ‚Ausdrucks-‘ zur ‚Darstellungsfunktion‘

Vorweg: Mit wirtschaftlichen Zusammenhängen hat sich Ernst Cassirer bei der Formulierung seiner *Philosophie der symbolischen Formen* in keinem erwähnenswerten Maße beschäftigt, heißt: Eine Auseinandersetzung mit den Phänomenen Konsum, Markt usw. wird man bei ihm nicht finden. Dass er die ökonomische Sphäre *nahezu* ausgespart[34] oder ihr zumindest keine eigenständige Arbeit

29 Cantó i Milà: „Von der »Psychologie« zur »Philosophie« des Geldes“, S. 199.

30 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 246.

31 Ebd., S. 276.

32 Ebd., S. 182.

33 Ebd., S. 193 (eigene Hervorhebung). Siehe dazu auch: Geßner: *Der Schatz im Acker*, S. 83. Die Überlegungen zu Praktikabilität und Effizienz sowie zum gänzlichen Abstreifen des geldlichen ‚Substanzwerts‘ finden sich in unserem Zusammenhang aus dem Grund wieder, da sie die Grenzen eines Vergleichs zwischen Konzepten Simmels und Cassirers andeuten: Schließlich ist die Frage, ob eine substanzlose, unabhängig von materiellen Qualitäten zu denkende Geldform nicht auch mit der ‚Bedeutungsfunktion‘ im Sinne Cassirers bestimmt werden kann, durchaus berechtigt – gleichwohl muss eine Antwort darauf an dieser Stelle ausstehen.

34 Wir finden knappe Äußerungen wirtschaftlicher Natur in Cassirers Schrift *Form und Technik*: „Wirtschaft“ wird zunächst – als kultureller „gedankliche[r] Ausdruck“ – neben „ander[e] Gebiete und Gebilde“ gestellt, darunter: „»Staat«, »Sittlichkeit« und »Recht«, »Kunst« und »Religion«“. Siehe: Cassirer, Ernst: „Form und Technik“ (1930),

gewidmet hat, erstaunt umso mehr, wenn wir uns den Anspruch der Cassirerschen Kulturphilosophie vor Augen führen:

Cassirer verfolgt das Unternehmen, die „verschiedenen Grundformen des »Verstehens« der Welt […] gegeneinander abzugrenzen und jede von ihnen so scharf als möglich in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen“[35]. Er führt dabei die sogenannten „symbolischen Formen“ an – auch und gerade um der „»Mehrdimensionalität« der geistigen Welt“[36] Herr zu werden.

Cassirer geht davon aus, dass die „Kategorien des Gegenstandsbewußtseins“ überall dort „wirksam“ sind, wo sich „aus dem Chaos der Eindrücke ein Kosmos, ein charakteristisches und typisches »Weltbild« […] formt“. Das heißt für Cassirer, dass jedes dieser Weltbilder nur möglich sei mittels der „eigenartige[n] Akte der Objektivierung, der Umprägung der bloßen »Eindrücke« zu in sich bestimmten und gestalteten »Vorstellungen«“[37] – es gibt, mit anderen Worten, „kein echtes Weltverständnis, das nicht […] auf bestimmten Grundrichtungen, nicht sowohl der Betrachtung als vielmehr der geistigen Formung, beruht“.[38]

Vor eben diesem Hintergrund sind nicht nur, wie Cassirer *in extenso* ausführt, etwa der Mythos, die Religion, die Wissenschaft und allen voran die Sprache zu betrachten, sondern, dafür argumentiert dieser Beitrag, eben auch das Geld. Warum sich Geld – zumindest der Möglichkeit nach – innerhalb des Kanons der symbolischen Formen verorten lässt, das soll, wie angekündigt, mittels einer Parallelisierung von Simmels ‚Substanz-‘ und ‚Funktionswert‘ und Cassirers ‚Ausdrucks-‘ und ‚Darstellungsfunktion‘ erläutert werden. Dafür wollen wir nun Ausschnitte aus Cassirers Ausführungen über *Mythos* und über *Sprache* heranziehen:

---

in: ECW 17, Meiner: Hamburg 2004, S. 142. Nachdem Cassirer eine ausführliche Betrachtung über Technik angestellt hat, stimmt er Walther Rathenau zu, wenn dieser die Entfremdung, die sowohl von umfassender Technisierung als auch modernen Produktionsmechanismen ausgeht, beschreibt (vgl. Rathenau, Walther: *Von kommenden Dingen*, Fischer: Berlin 1917, zitiert nach: ECW 17, S. 181). Weiterführende, aus der bisherigen Forschung – welche die Überlegungen Cassirers zur Wirtschaft tendenziell randläufig behandelt – herausstechende Ansätze finden sich insbesondere bei: Bevc, Tobias: *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2005, S. 134–140.

35 ECW 11, S. VII.

36 Vgl. Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, Meiner: Hamburg 2010, S. 15 und 59.

37 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), in: ECW 12, Meiner: Hamburg 2002, S. 35.

38 ECW 13, S. 14.

Wenn Cassirer sich daran macht, die „Grundkategorien" mythischen Denkens[39] zu untersuchen, tut er dies nicht unter der Prämisse, dass es sich bei ihnen um „starre, ein für allemal feststehende Schemata des Geistes" handelt. Vielmehr nähert sich Cassirer besagten Kategorien mit dem Verständnis, dass in ihnen „bestimmte ursprüngliche Richtungen der Formung" erkannt werden können. Entsprechend besteht Cassirers Methode darin, hinter der „unabsehbaren Fülle der mythischen Gebilde" eine „einheitliche Kraft des Bildens" zu suchen und das „Gesetz, nach welchem diese Kraft sich auswirkt", deutlich zu machen.[40] Der Aufwand[41], den Cassirer damit betreibt, dient nicht nur dazu, den Kontrast der mythischen Denkform gegenüber der der Sprache (und der Wissenschaft) herauszustellen, sondern auch und gerade dazu, auf ihr Verhältnis zueinander hinzuweisen.[42]

Wir können uns nun, um die für diesen Beitrag entscheidenden Merkmale der symbolischen Form *Mythos* herauszustellen, darauf beschränken ein prägnantes Beispiel aus der von Cassirer bearbeiteten „Fülle der mythischen Gebilde" herauszugreifen. Dieses soll das des *mythischen Verständnisses des Raumes* sein, bietet es doch den Vorteil, von ihm aus zur Auseinandersetzung mit der symbolischen Form *Sprache*, deren Umgang mit dem Raum Cassirer ebenso thematisiert, weitergehen und entsprechende Vergleiche anstellen zu können.[43]

---

39 Eine Problematisierung darüber, wie dieses Unterfangen möglich sein soll, liefert: Bohr, Jörn: *Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer*, Filos: Erlangen 2008, S. 40.

40 ECW 12, S. 275. Der Mythos-Begriff wird bei Cassirer, lohnt es sich an dieser Stelle mit Recki anzumerken, möglichst weit gefasst; er wird begriffen „als die Einstellung des Bewusstseins, für welche die Mythen der Völker nur den historischen und methodischen Anhaltspunkt bilden". Wenn Cassirer eine Ausdifferenzierung in Hinblick auf das „mythische Denken als Anschauungsform, als Denkform und als Lebensform" vornimmt, dann ist hier „eine alle Lebensbereiche der Gesellschaft durchdringende Modalität des Verstehen [gemeint], die […] mit ihrer eigenen Ordnung auch eine eigene Logik verbindet" (Recki, Birgit: *Cassirer*, Reclam: Stuttgart 2013, S. 57).

41 Dass diese Methode keineswegs auf den Mythos beschränkt ist, darauf weist auch Silverstone hin, siehe: Silverstone, Roger: „Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss. Two Approaches to the Study of Myth", in: *Archives de sciences sociales des religions*, 21, 41, 1976, S. 26.

42 So ist, wie Plümacher anmerkt, Cassirer damit nicht zuletzt in der Lage, den „Blick dafür zu schärfen, daß der Begriffsbildung verschiedenste Wege offenstehen, und den Sinn für Andersheit zu wecken, den die Vertrautheit mit den eigenen Begriffen stets zu verschütten droht" (Plümacher, Martina: *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins*, Parerga: Berlin 2004, S. 420f.).

43 Es mag auf den ersten Blick wenig anschlussfähig erscheinen, die Simmelschen Ausführungen zu Geld mit denen Cassirers zur mythischen und sprachlichen Erfassung des

Mythische Kulturen[44] setzen nach Cassirer die „räumlichen Bestimmungen und Unterscheidungen" durch, indem sie der räumlichen „»Gegend«", dem „»Da« und »Dort«", dem „Aufgang und Niedergang der Sonne", schließlich „dem »Oben« und »Unten«" das verleihen, was Cassirer den „eigentümliche[n] mythische[n] Akzent" nennt; mittels diesem teilt sich der Raum ab in bestimmte „Gebiete" und „Richtungen" – dabei hat jede von ihnen nicht nur einen „rein anschaulichen Sinn", sondern außerdem einen jeweils eigenen „Ausdruckscharakter". Dennoch ist der Raum damit, wie Cassirer betont, noch nicht als ein „homogenes Ganzes" beschrieben, innerhalb dessen die „Einzelbestimmungen einander äquivalent und miteinander vertauschbar sind".[45]

Cassirer erläutert diesen Punkt, wenn er über die „Nähe und Ferne, die Höhe und Tiefe, das Rechts und Links" schreibt: Sie alle verfügen über eine „unverwechselbare Eigenart", eine „besondere Weise magischer Bedeutsamkeit". Es ist der „Grundgegensatz des »Heiligen« und »Unheiligen«", der sie „konstituiert". Das, was einen Ort in diesem Sinne zu einem „räumlich Besonderen und Besonderten" werden lässt, ist gerade nicht „irgendeine abstrakt-geometrische Bestimmung"[46]; es ist vielmehr die „eigene mythische Atmosphäre". Demgemäß, so folgert Cassirer, sind die Richtungen im Raum gerade nicht „begriffliche oder anschauliche Relationen" – das mythische Denken begreift sie als „selbständige, mit dämonischen Kräften begabte Wesenheiten".[47]

Um das Verständnis der bis hierhin ausgeführten Überlegungen zu erleichtern, schlägt Cassirer selbst folgende Methode vor: Man müsse sich „versenken" in die „bildliche Darstellung der Richtungsgötter und Richtungsdämonen", um den „Ausdruckssinn" – den „»physiognomischen« Charakter" also, den jede räumliche

Raumes zu vergleichen; doch suchen wir hier nicht nach in erster Linie inhaltlichen, sondern, wie angekündigt, nach strukturellen Gemeinsamkeiten.

44 Cassirer definiert diese mit einer gewissen Redundanz als solche Kulturen, die von einem „mythischen Weltgefühl" geprägt sind (vgl. ECW 13, S. 168). Nähere Ausführungen dazu werden von Cassirer, und dieses Verhalten ist gewissermaßen typisch für ihn, mittels einer Vielzahl von Beispielen geliefert.

45 Ebd., S. 169. Hierzu sei angemerkt: Nachvollziehbarkeit herzustellen hinsichtlich der Raumsicht, wie sie etwa für Naturvölker charakteristisch ist, dies gelingt nur, wie Bohr schreibt, aus einer solchen selbst heraus – wenn wir denn davon ausgehen, dass ein Nachvollzug „in allen seinen Konsequenzen" überhaupt möglich ist; was bleibt, ist eine, problematisiert Bohr zurecht, „Schwierigkeit in der Beschäftigung". Bohr, Jörn: *Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer*, S. 40.

46 Eine Ausführung darüber, wie eine solche *Bestimmung* aussehen könnte, sei an dieser Stelle zurückgestellt.

47 ECW 13, S. 169.

Festlegung für das mythische Bewußtsein besitzt – „ganz nachzufühlen". Täten wir dies, würden wir erkennen, dass die „räumliche »Systematik«", über die das mythische Denken verfügt, nicht über den *Ausdruckssinn* hinausgreift. Beispielsweise gilt, wie Cassirer ausführt, für den „Augur, der sich ein *templum*, einen heiligen Bezirk, absteckt und in ihm verschiedene Zonen unterscheidet", dass dieser derart die „Grund- und Vorbedingung", einen „ersten Anfang und Ansatz aller »Kontemplation« überhaupt" schafft. Der Augur teilt das „Universum gemäß einem bestimmten Blickpunkt ab" und „stellt ein geistiges Bezugssystem auf, an dem alles Sein und Geschehen orientiert wird". Und diese „Orientierung" schließlich soll die „Überschau über das Ganze der Welt, und in und mit ihr die Vorausschau des Künftigen, ermöglichen und gewährleisten".[48] So schließt Cassirer diese Überlegungen zum mythischen Verständnis des Raumes mit folgendem, die „Geschlossenheit" des Mythos aufzeigenden Gedanken:

> Der magische Ring, der alles Dasein der Natur und alles Dasein des Menschen umschließt, wird […] nicht gesprengt, sondern er schließt sich nur um so fester zusammen; alle Ferne, die sich die mythische Anschauung erobert, bricht seine Macht nicht, sondern dient nur dazu, sie stets aufs neue zu bestätigen.[49]

Inwiefern können wir nun benennen, was den Mythos als symbolische Form auszeichnet? Und andersherum: Inwiefern trägt der Mythos etwas zum Verständnis dessen bei, was eine symbolische Form nach Cassirer ausmacht? Der Mythos ist zunächst einmal, um die erstgestellte Frage anzugehen, eine „einheitliche Energie des Geistes", heißt: eine solche „Form der Auffassung", die „in sich geschlosse[n]" ist, die in „aller Verschiedenheit des objektiven Vorstellungsmaterials sich behauptet"[50], so Cassirer. Das mythische Denken zeichnet sich dadurch aus, dass es sich, wie Müller in diesem Zusammenhang treffend schreibt, in und mit seiner „fundamentalen Stoffbezogenheit" stets an die „Anschauung von Dingen" heftet[51]; wir gehen, um an dieser Stelle außerdem eine Formulierung Sandkühlers et al. heranzuziehen, innerhalb der Weltsicht des Mythos „direkt mit der Welt der Dinge und Ereignisse um"[52]. Dies zeigt sich exemplarisch am

48 Ebd., S. 169f.
49 Ebd., S. 170.
50 ECW 12, S. 275.
51 Müller, Peter: *Ernst Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen«*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2013, S. 47 sowie S. 92.
52 Sandkühler, Hans Jörg et al.: „Einleitung. Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Krise der Selbsterkenntnis", in: Sandkühler, Hans Jörg/Pätzold, Detlev (Hrsg.): *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Metzler: Weimar 2003, S. 11–44, hier S. 33.

gewahr werden von Richtungen im Raum, die vom mythischen Weltverständnis, wie ausgeführt, nicht als „begriffliche oder anschauliche Relationen", sondern als „selbständige, mit dämonischen Kräften begabte Wesenheiten"[53] begriffen werden – diejenige Funktion, die Cassirer bereits mit den Begriffen „Ausdruckscharakter" beziehungsweise „Ausdruckssinn" angedeutet hat, spielt in dieser Hinsicht eine, und damit wollen wir die zweitgestellte Frage angehen, entscheidende Rolle: Die ‚*Ausdrucksfunktion*'. Mit ihr beschäftigen wir uns nun:

Nach Cassirer ist „alle Wirklichkeit, die wir erfassen", in ihrer „ursprünglichen Form" gerade nicht diejenige einer „bestimmten Dingwelt, die uns gegenüber- und entgegensteht"; vielmehr ist sie die „Gewißheit einer lebendigen Wirksamkeit", die zu erfahren wir in der Lage sind. Unser „Zugang" zur Wirklichkeit ist uns nicht in der Empfindung – in Form eines „sinnlichem Datum" – gegeben, sondern steckt „allein in dem Urphänomen des *Ausdrucks* und des *ausdrucksmäßigen* »Verstehens«"[54], wie Cassirer ausführt. Damit sind wir an einem zentralen Punkt auf dem Weg zum Verständnis nicht nur der „Ausdrucksfunktion", sondern der symbolischen Formen überhaupt angelangt – er schreibt: „Ohne die Tatsache, daß sich in bestimmten Wahrnehmungserlebnissen ein Ausdruckssinn offenbart, bliebe das Dasein für uns stumm". Was ist mit damit gemeint? Kurz gesagt: Nach Cassirer könnte die Wirklichkeit „niemals aus der Wahrnehmung als bloßer Sachwahrnehmung gefolgert werden, wenn sie nicht in ihr, kraft der Ausdruckswahrnehmung, schon in irgendeiner Weise beschlossen läge" und sich dort in einer „durchaus eigentümlichen Weise manifestierte"[55] – auf diesen Punkt wird zurückzukommen sein, wenn es darum gehen wird, Geld als ‚symbolische Form' zu begreifen.

Bevor wir zu Cassirers Beispiel von der verschiedenartigen *Erfassung des Raumes* zurückkehren und die Spezifika des *sprachlichen* Raumverständnisses herausarbeiten, müssen ein paar Vorüberlegungen angestellt werden: Sprache und Mythos haben, verstanden als symbolische Formen, nach Cassirer eine nicht unbedeutende Schnittmenge. So spricht Cassirer von einer „Grundschicht sprachlicher Äußerungen" innerhalb derer sich die Sprache „fast ausschließlich" in den „reinen Ausdruckselementen und Ausdruckscharakteren" bewegt. Entsprechend gilt für den in dieser Schicht verwendeten „Sprachlaut": Er „scheint zunächst noch ganz in der Phase der bloßen Verlautbarung festgehalten zu werden" – was nach Cassirer bedeutet, dass der Sprachlaut gerade nicht einen „einzelnen Zug der »objektiven« Wirklichkeit" bezeichnet. Vielmehr steht er für ein „bloßes

53 ECW 13, S. 169.
54 Ebd., S. 82 (eigene Hervorhebung).
55 Ebd.

Ausströmen der inneren Zustände des Sprechenden und die unmittelbare Entladung ihrer dynamischen Spannung" – das, was man, wie Cassirer mit gewisser Vorsicht schreibt, „als »Tiersprache« zu bezeichnen pflegt, scheint dauernd in dieser Phase festgehalten zu werden"[56].

Um diesen Punkt mit Cassirer näher zu erläutern: „So mannigfaltig sich die tierischen Rufe und Schreie, als Angst- oder Lustschrei, als Paarungsruf oder Warnungsruf" auch unterscheiden würden, so bleiben sie doch im „Kreis des bloßen »Empfindungslauts«" gefangen. Sie sind noch nicht in einem solchen Sinne „bedeutsam", als dass sie über eine zeichenhafte Zuordnung zu den Phänomenen und Prozessen der Außenwelt verfügten. Die Tiersprache – selbst die der Menschenaffen, wie Cassirer betont – wird, „so reich sie an unmittelbaren Ausdrücken für die verschiedenartigsten subjektiven Zustände und Strebungen" auch sein mag, doch „nirgends zur »Zeichnung« oder »Bezeichnung« von Gegenständlichem"[57].

Analog dazu buchstabiert Cassirer diesen Zusammenhang in Hinblick auf das menschliche Kind aus: die „Funktion der Bezeichnung" steht ihm „erst am Ende der sprachlichen Entwicklung" zur Verfügung – ohne zu präzisieren, wann das Ende besagter Entwicklung erreicht sei, heißt es bei Cassirer weiter: Auch beim Kind haben die Worte der „»objektiven« Sprache" – solche Worte, die es erst erlernen müsse – „noch auf lange Zeit hinaus nicht den spezifisch objektivierenden Sinn, den die entwickelte Sprache mit ihnen verbindet." Und so wurzele alles „Sinnhafte" zum einen in der „Schicht des Affekts", zum anderen in der „sinnlichen Erregung". Derart bezeichnen, wie Cassirer ausführt, die ersten vom Kind verwendeten „»Eigenschaftsworte«" nicht die dinglichen Merkmale sondern bringen vielmehr „innere Zustände zum Ausdruck".[58]

Erst im weiteren Verlauf der Sprachentwicklung bricht sich, wie Cassirer ausführt, die „reine »Darstellungsfunktion« Bahn", die schließlich die „Herrschaft über das Ganze der Sprache" gewinnen wird – wenn auch nicht uneingeschränkt: Sie hat ihre „Herrschaft", so merkt Cassirer an, „mit anderen geistigen Motiven und Grundtendenzen zu teilen", denn: Zu keinem Zeitpunkt kann, wie weit die Sprache

56 Ebd., S. 121.

57 Ebd. Mehr zu diesem Punkt ist nachzulesen bei: Müller: *Ernst Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen«*, S. 22. Darüber hinaus: Heusden, Barend van: „Cassirers Ariadnefaden – Anthropologie und Semiotik", in: Sandkühler/Pätzold: *Kultur und Symbol,* S. 111–147, hier S. 131.

58 So wird, wie Cassirer anfügt, beispielsweise „noch im zweiten Lebensjahr die Bejahung und Verneinung, das »Ja« und »Nein«, nicht als »Aussage« im logischen Sinne, als konstatierende Setzung, wohl aber als Ausdruck einer affektiven Stellungnahme, eines Verlangens oder einer Abwehr, gebraucht" (ECW 13, S. 121f.).

auch „in der Richtung auf die »Darstellung« und auf die reine logische »Bedeutung« fortschreiten mag", die Verbindung zu dem „primären Ausdruckserlebnis" gekappt werden. Selbst innerhalb der „höchsten intellektuellen Leistungen" kann nach Cassirer noch die „Verwebung" mit bestimmten „»Ausdruckscharaktere[n]«" festgestellt werden.[59] Wie sich nun darüber hinaus mittels der „Darstellungsfunktion" – und damit kommen wir zurück zu dem Beispiel der Erfassung des Raumes – die „Wendung vom Ausdrucksraum zum Darstellungsraum"[60] vollzieht, das soll nun geklärt werden.

Nach Cassirer scheint die Sprache, im Vergleich zu der „Grundhaltung" des Mythos, von Beginn an einen „neuen und einen prinzipiell anderen Weg" als dieser einzuschlagen. Wenn also, wie er zusammenfasst, bereits die ersten, die Verfasstheit des Raumes betreffenden Worte auszeichnet, dass sie eine so genannte „»deiktische« Funktion" aufweisen und die Grundform „alles Sprechens auf die Form des »Weisens« zurückgeht", dann gilt für so etwas wie die „hinweisende Gebärde": Sie bildet einen „Markstein der Entwicklung", ist ein „entscheidendes Stadium auf dem Wege zur objektiven Anschauung und zur objektiven Gestaltung". Ihre Anlage jedoch kommt, so Cassirer, zu „vollkommener Entfaltung" erst durch den Umstand, dass die Sprache diese „Tendenz aufnimmt und daß sie sie in ihre eigenen Bahnen leitet." In ihren, wie Cassirer sie nennt, „deiktischen Partikeln" schafft die Gebärde die „ersten Ausdrucksmittel" für sowohl „Nähe und Ferne" als auch „bestimmte fundamentale Richtungsunterschiede."[61]

Auch für letztgenannte gilt: Sie werden „zunächst durchaus *sub specie* des sprechenden Subjekts und von seinem besonderen »Standpunkt« aus gesehen"; deswegen scheint nach Cassirer die „Verschiedenheit der Richtung vom Sprechenden zum Angesprochenen und der umgekehrten vom Angesprochenen zum Sprechenden" eine der „frühesten Differenzen zu bilden, die sprachlich bemerkt und sprachlich fixiert werden"[62]. Doch ist mit dieser Differenz – mit der „Unterscheidung des Ich vom »Du« sowie von dem gegenständlichen Sein, das es sich »gegenüber« stellt" – gleichermaßen der Übergang in eine andere, in eine neue „Phase der Weltbetrachtung" geschaffen: So spannt sich nun, und damit kommen wir zu dem für Cassirer Charakteristischen der symbolischen Form Sprache, zwischen dem Ich und der Welt ein „Band", das sie sowohl „voneinander sondert" als auch „getrennt erhält". Cassirer schreibt pointiert: „Die Anschauung des Raumes, wie sie in der Sprache

59 Ebd., S. 122f.

60 Ebd., S. 171. Siehe dazu außerdem: Recki: *Kultur als Praxis*, S. 70. Und darüber hinaus: Bevc: *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft*, S. 87.

61 ECW 13, S. 170f.

62 Ebd., S. 171.

ausgearbeitet und niedergelegt wird, ist das deutlichste Kennzeichen dieser eigentümlichen Doppelbeziehung", denn in ihr ist die Ferne „gesetzt"; außerdem ist sie in eben dieser Setzung jedoch „im gewissen Sinne auch überwunden." Und so halten sich nach Cassirer in dem mittels der Sprache erarbeiteten „Anschauungsraum", die „Momente des »Auseinander« und des »Beisammen«, der durchgängigen Diskretion und der durchgängigen Verknüpfung, gewissermaßen die Waage" – Cassirer spricht von „einer Art von ideellem Gleichgewicht".[63]

Um zu verstehen, was damit gemeint ist, soll in Form eines Vergleichs erneut auf das Cassirersche Verständnis des Mythos zurückgegriffen werden. Für diesen galt, dass er selbst in seinen „höchsten und universalsten Ausprägungen" Unterschiede räumlicher Art nur zu erfassen in der Lage war, indem er ihnen einen „Unterschied von anderer Art und Herkunft unterschob" – im Mythos „verwandelte sich", wie Cassirer es formuliert, „unwillkürlich alle Verschiedenheit der räumlichen Ansicht in eine Verschiedenheit von Ausdruckszügen, von physiognomischen Charakteren". Und derart blieb die „Raumansicht" des Mythos, trotz der vielzähligen Ansätze zur „»objektiven« Gestaltung", doch stets „wie eingetaucht in die Farbe des Gefühls und der subjektiven Empfindung".[64]

Gleichermaßen gilt jedoch, um zu dieser zurückzukehren, auch für die Sprache, dass sie „noch durchaus" in besagter „Sphäre" wurzelt; doch „vollzieht sich" hier, wie bereits angedeutet, darüber hinaus „klar und scharf die neue Wendung", nämlich die Wendung „vom Ausdrucksraum zum Darstellungsraum." Im Zuge dieser erscheinen die „einzelnen »Orte«", wie Cassirer ausführt, nicht mehr bloß durch „gewisse qualitative und fühlbare Charaktere voneinander geschieden". Stattdessen sind an ihnen solche und solche „Relationen des »Zwischen«, der räumlichen Ordnung" feststellbar. So merkt Cassirer beispielsweise hinsichtlich der „noch ganz »primitiven« Raumworte" an, dass sie die „verschiedene Färbung des Vokals dazu benutzen, um mittels ihrer verschiedene Grade der Entfernung

63 Ebd.

64 Ebd. Zum Stellenwert des „Gefühls" für die mythische Weltsicht sei, da es an dieser Stelle nicht weiter analysiert werden kann, eine ihre Zentralität verdeutlichende Ausführung aus Cassirers *Essay on Man* angefügt: „The world of myth is a dramatic world – a world of actions, of forces, of conflicting powers. In every phenomenon of nature it sees the collision of these powers. Mythical perception is always impregnated with these emotional qualities. Whatever is seen or felt is surrounded by a special atmosphere – an atmosphere of joy or grief, of anguish, of excitement, of exultation or depression. Here we cannot speak of »things« as a dead or indifferent stuff. All objects are benignant or malignant, friendly or inimical, familiar or uncanny, alluring and fascinating or repellent and threatening" (Vgl. ECW 23, S. 85).

auszudrücken" – sie sind „Kennzeichen dieser Grundrichtung, die von der Sprache eingeschlagen wird". Derart scheiden sie nicht nur das „»Hier« vom »Dort«, das »Anwesende« vom »Abwesenden«" sondern führen auch beides zusammen, „indem sie eine, wenn auch noch so elementare und noch so ungenaue, »Maßbeziehung« zwischen beiden anbahnen"[65] – und zur Beschreibung eben dieses Zusammenhangs verwendet Cassirer die Wendung vom „ideellem Gleichgewicht".[66]

Cassirer führt ferner aus, dass der „Fortgang vom bloß pragmatischen Raum zum Gegenstandsraume, vom Handlungsraum zum Anschauungsraum" auf diese Weise zwar noch nicht „vollzogen", so aber doch „seinem allgemeinen Prinzip nach bestimmt und vorweggenommen" ist. So heißt es bei Cassirer weiter: „Der bloße Aktionsraum, wie wir ihn auch der Welt des Tieres zusprechen müssen, kennt noch keine freie Überschau über räumliche Bestimmungen und Verhältnisse", das heißt, er kennt keine „»Synopsis«, die das örtlich Getrennte nichtsdestoweniger in die Einheit eines simultanen Blicks zusammenzunehmen erlaubt". In ihm herrscht lediglich, wie Cassirer präzisiert, ein „Verhältnis der Entsprechung und der gegenseitigen Abgestimmtheit bestimmter Bewegungen" – Cassirer merkt an, dass eine Entsprechung wie diese möglich ist, ohne dass sie dafür von der „»Vorstellung« räumlicher Beziehungen, von einem »Überblick« über sie begleitet und geleitet" zu sein bräuchte, denn: Der „Ablauf gewisser Bewegungen kann fest eingeübt sein, kann durch bestimmte »Mechanismen« immer in der gleichen Weise vonstatten gehn, ohne daß er irgend zu einem repräsentativen »Bewußtsein«, zu einer Darstellung und Vergegenwärtigung der einzelnen Stadien in ihrem »Auseinander« und »Nacheinander«, zu führen brauchte".[67]

Und nicht zuletzt in der, so fügt Cassirer an, „Entwicklung des menschlichen Geisteslebens bedeutet dieser Übergang zur reinen Repräsentation räumlicher Verhältnisse […] einen relativ späten Schritt". Nach Cassirer ließen „Berichte über Naturvölker" eben dies erkennen: Nämlich „wie sehr ihre räumliche »Orientierung«, sosehr sie an Genauigkeit und Schärfe der des Kulturmenschen überlegen zu sein pflegt, sich nichtsdestoweniger durchaus in den Bahnen eines »konkreten« Raumgefühls bewegt". Er erläutert: „Jeder Punkt ihrer Umgebung, jede einzelne Stelle und jede Windung eines Flußlaufes z. B. kann ihnen aufs genaueste vertraut sein, ohne daß sie imstande wären, eine Karte des Flußlaufes

65 ECW 13, S. 171.
66 Ebd.
67 Ebd., S. 171f.

zu zeichnen, ihn also in einem räumlichen Schema festzuhalten“[68]. Das heißt für Cassirer in der Konsequenz:

> Der Übergang von der bloßen Aktion zum Schema, zum Symbol, zur Darstellung bedeutet in jedem Falle eine echte »Krisis« des Raumbewußtseins, und zwar eine solche, die nicht auf den Umkreis dieses Bewußtseins beschränkt bleibt, sondern die mit einer allgemeinen geistigen Wendung und Wandlung, mit einer eigentlichen »Revolution der Denkart« Hand in Hand geht.[69]

Bevor wir versuchen darzulegen, inwiefern Geld als symbolische Form begriffen werden kann, soll kurz zusammengefasst werden, was die Sprache als symbolische Form auszeichnet.

Wir haben gesehen, dass Cassirer verschiedene „Entwicklungsstadien“ der Sprache bestimmt.[70] Anfangs bewegt sich noch alles „Sinnhafte“ in der „Schicht des Affekts“[71], ist all dies eingeschlossen in den „Kreis des bloßen »Empfindungslauts«“.[72] Entsprechend wird die Wahrnehmung dominiert von der „Ausdrucksfunktion“ – dies ist der, um einen häufig von Cassirer genannten Ausdruck zu verwenden, „Ausgangspunkt“ der Erfassung von Wirklichkeit.[73] Dasjenige Bewusstsein, das von der symbolischen Funktion des Ausdrucks geprägt ist, unterscheidet nach Cassirer nicht zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten; sie sind eins.[74] Die

---

68 Ebd., S. 172. Siehe hierzu: Bohr: *Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer*, S. 47. Und darüber hinaus: Vogl, Thomas: *Die Geburt der Humanität. Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer*, Meiner: Hamburg 1999, S. 104f.

69 ECW 13, S. 172f.

70 Siehe dazu auch: Waldow, Stephanie: *Der Mythos der reinen Sprache. Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg. Allegorische Intertextualität als Erinnerungsschreiben der Moderne*, Fink: München/Paderborn 2006, S. 172; Bösch, Michael: *Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2004, S. 203.

71 ECW 13, S. 122.

72 Ebd., S. 121.

73 Siehe zu diesem Punkt auch: Möckel, Christian: „Die Kulturwissenschaften und ihr Lebensgrund. Zu Ernst Cassirers Beitrag zur Theorie der Kulturwissenschaften“, in: Fetz, Reto Luzius/Ullrich, Sebastian (Hrsg.): *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers »Nachgelassenen Manuskripten und Texten«*, Meiner: Hamburg 2008, S. 179–195, hier S. 186f. Eine konzise Gegenüberstellung der drei von Cassirer ausgemachten Funktionen bietet außerdem: Falkenburg, Brigitte: „Wissenschaft und Technik als symbolische Formen“, in: Recki, Birgit (Hrsg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Meiner: Hamburg 2012, S. 570.

74 Siehe dazu auch: Müller: *Ernst Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen«*, S. 22.

Loslösung von dieser Schicht, der Austritt aus besagtem Kreis, geschieht schließlich nie vollständig; auch eine Sprache, die mittels der „Darstellungsfunktion" die „»Bezeichnung« von Gegenständlichem"[75] leistet, kann ihre Wurzeln, die im „primären Ausdruckserlebnis"[76] liegen, nicht negieren.

Schließen wir damit die Wiedergabe von Aspekten der Entwicklung von der ‚Ausdrucks-' zur ‚Darstellungsfunktion' ab und widmen uns, von den bisherigen Überlegungen ausgehend, der Frage danach, wie monetäre „Grundformen des »Verstehens« der Welt"[77] aussehen können.

4. Wege, Geld als ‚symbolische Form' zu begreifen

Cassirer bestimmt, wie ausgeführt wurde, den mythischen „Aktionsraum" als einen solchen, der „noch keine freie Überschau über räumliche Bestimmungen und Verhältnisse [kennt]"; das, was in ihm herrscht, ist ein „Verhältnis der Entsprechung und der gegenseitigen Abgestimmtheit bestimmter Bewegungen"[78]. So zeigt sich das Fehlen der entsprechenden Abstraktionsleistung in einer „räumliche[n] »Orientierung«", die das Festhalten eines „räumlichen Schema[s]" nicht zulässt[79].

Dieses mythische Denken zeichnet sich auch und gerade dadurch aus, dass es sich, um diesen Punkt mit Müller erneut zu betonen, in und mit seiner „fundamentalen Stoffbezogenheit" stets an die „Anschauung von Dingen" heftet.[80] Nichts anderes gilt, parallel dazu, hinsichtlich der Tauschhandlungen von Simmelschen „Naturvölkern"; bei diesen werden „die Gegenstände noch in natura aneinander gemessen, bzw. gegeneinander ausgetauscht". Hier „befinden sich", haben wir bei Simmel gelesen, „ihre subjektiven und ihre wirtschaftlich-objektiven Qualitäten, ihre absolute und ihre relative Bedeutung […] in ungeschiedenem Zustande"[81].

Wir haben es mit einer „Wirklichkeitskonzeption"[82] zu tun, in der – selbst noch beim Tausch von Naturalien gegen Münzgeld – von einer „Äquivalenz von

75 ECW 13, S. 121.

76 Ebd., S. 122f. Wie der Übergang aus dieser *analogischen* Phase in die der *rein symbolischen* vonstatten geht, das kann erst mithilfe der Wissenschaft gezeigt werden; eine Aufgabe, die in einer anderen Arbeit geleistet werden muss.

77 ECW 11, S. VII.

78 ECW 13, S. 171f.

79 Ebd., S. 172.

80 Müller: *Ernst Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen«*, S. 47 sowie ergänzend S. 92.

81 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 134.

82 Treffend spricht Plümacher davon, dass ein wesentliches Ziel des Cassirerschen Projektes darin besteht, „Verständnis für die Perspektive der Erkenntnis und die durch

Ware und Preis“[83] ausgegangen wird: In ihr ist die „Wertabwägung noch ein völlig ungebrochener“ Vorgang, weil er eben noch „nicht durch Reduktion der Objekte auf einen Generalnenner [erfolgt]“[84]. Auch wenn dieser Schluss sicherlich einer weitaus umfangreicheren Herleitung bedarf, als sie hier angedeutet werden konnte, so lässt sich doch, in aller Vorsicht, formulieren: Die ‚Ausdrucksfunktion‘, wie Cassirer sie für die symbolische Form Mythos bestimmt, wird mit dem Simmelschen ‚Substanzwert‘ des Geldes eingeholt.

Kann selbiges auch für die Cassirersche ‚Darstellungsfunktion‘ und den Simmelschen ‚Funktionswert‘ gelten? Es konnte gezeigt werden, dass vermöge der „deiktischen Partikeln“ der sprachlichen Erfassung des Raumes die Bestimmung „fundamentale[r] Richtungsunterschiede“[85] ermöglicht wird, dass solche „Relationen des »Zwischen«, der räumlichen Ordnung“, wie wir bei Cassirer lasen, feststellbar sind.[86] Während das mythische Denken noch die „Richtungsgötter“ und die „Richtungsdämonen“[87] erkennt, halten über die Sprache (und später die Wissenschaft) die begrifflichen, die anschaulichen Relationen Einzug.

So tritt das ein, was Cassirer als die „»Krisis« des Raumbewußtseins“ bezeichnet; eine Krise, die, wie wir gelesen haben, „mit einer allgemeinen geistigen Wendung und Wandlung, mit einer eigentlichen »Revolution der Denkart« Hand in Hand geht“[88]. Eben das findet sich parallel bei Simmel, wenn sich nach ihm Tauschhandlungen entlang des vom ‚Funktionswerts‘ bestimmten Geldes vollziehen. Er spricht von einem Fortschrittskriterium: Denn wenn „[e]in Maßverhältnis zwischen zwei Größen nicht mehr durch unmittelbares Aneinanderhalten herzustellen“ ist, und dieses „Maßverhältnis“ vielmehr dahingehend hergestellt wird, „daß jede derselben zu je einer anderen Größe ein Verhältnis hat und diese beiden Verhältnisse einander gleich oder ungleich sind“, dann besteht für Simmel in dieser „Entdeckung“ einer der „größten Fortschritte, die die Menschheit gemacht hat“[89].

Perspektivität verursachte, unabwendbare Pluralität der Wirklichkeitskonzeption auszubilden“ (vgl. Plümacher: *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen*, S. 362f.). Näheres ist dazu außerdem zu finden bei: Skidelsky, Edward: *Ernst Cassirer. The last philosopher of culture*, Princeton: Princeton University Press 2008, S. 103.

83 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 159.

84 Ebd., S. 134.

85 ECW 13, S. 170f.

86 Ebd., S. 171.

87 Ebd., S. 169.

88 Ebd., S. 172f.

89 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 162.

Es ist nun, wollen wir von hier aus unseren Blick schärfen für die Möglichkeit, Geld als symbolische Form zu begreifen und „*Einsicht*", wie wir mit Cassirers sagen können, „in das ihr innewohnende immanente Gesetz"[90] zu bekommen, überaus hilfreich, den zweiten Teil der Simmelschen *Philosophie des Geldes* zu bemühen. Hat Simmel doch in diesem – wenn er die geldlichen „Wirkungen auf die innere Welt: auf das Lebensgefühl der Individuen, auf die Verkettung ihrer Schicksale, auf die allgemeine Kultur"[91] ausmacht – das dargelegt, was wir mit Cassirer, wie ich denke, als „Weisen der Formung" verstehen können.

Für Cassirer gibt es, wie er vielfach betont, die „»nackte« Empfindung, als *materia nuda*, zu der dann irgendeine Formgebung hinzutritt", nicht:[92] So ist das, „was uns faßbar und zugänglich ist, […] immer nur die konkrete Bestimmtheit, die lebendige Vielgestalt einer Wahrnehmungswelt, die von bestimmten Weisen der Formung durch und durch beherrscht und von ihnen völlig durchdrungen ist"[93]. Wollen wir eben diese ausbuchstabieren, müssen bestimmte Voraussetzungen gemacht werden: Mit Simmel können Aussagen über die geistige Dimension des Geldes und dazugehöriger ökonomischer Entwicklungen, darauf hat Flotow berechtigterweise hingewiesen, erstens bloß unter der Voraussetzung einer ursächlichen Verknüpfung geistiger und ökonomischer Entwicklung gemacht werden. Zweitens müssen wir davon ausgehen, dass es solche und solche „geistige[n] Haltungen gibt, […] die sich in Wechselwirkung mit den ökonomischen Verhältnissen entwickeln"[94] – wir müssen uns auf die Suche machen nach dem Charakteristischen des durch Geld geformten, des, wenn man so will, geldförmigen Bewusstseins und Denkens.[95]

Während sich Simmel mit einer Bandbreite von Phänomenen auseinandersetzt, können wir uns hier, wie einleitend angemerkt, auf eines von diesen beschränken: „Intellektualismus". Bedingt durch das „rechnerische Wesen des Geldes", wie Simmel es ausdrückt, ist „in das Verhältnis der Lebenselemente eine Präzision, eine Sicherheit in der Bestimmung von Gleichheiten und Ungleichheiten […]

90 ECW 17, S. 146f (eigene Hervorhebung).
91 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 10.
92 ECW 13, S. 16.
93 Ebd., S. 16.
94 Flotow, Paschen von: *Wirtschaft und Gesellschaft. Georg Simmels Philosophie des Geldes*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1995, S. 118.
95 Das, was Recki hinsichtlich des Mythos im Sinne Cassirers formuliert, gilt – so müsste sich zeigen lassen – auch für Geld: Es leistet „wie jede andere Form der Kultur das, was die Menschen brauchen, um einen verlässlichen Handlungsrahmen zu haben: E[s] stiftet den systematischen Zusammenhang einer Welt" (vgl. Recki, *Cassirer*, S. 59).

gekommen" – und zwar derart, lesen wir bei Simmel in Form eines Vergleichs, „wie sie auf äußerlichem Gebiet durch die allgemeine Verbreitung der Taschenuhren bewirkt wird": So biete „[d]ie Bestimmung der abstrakten Zeit durch die Uhren wie die des abstrakten Wertes durch das Geld" das Folgende: „[E]in Schema feinster und sicherster Einteilungen und Messungen". Es ist ein Schema, welches – und hier deutet sich ein erstes Charakteristikum einer monetären Weltsicht an – „die Inhalte des Lebens in sich aufnehmend, diesen […] eine sonst unerreichbare Durchsichtigkeit und Berechenbarkeit verleiht"[96].

Sicherlich deutet Simmel mit diesem Vergleich, darauf weist auch Schlitte hin, den Umstand an, dass „[d]as Geld […] die Ordnung und den Takt des wirtschaftlichen Lebens vor[schreibt]"[97] – aber Simmel möchte noch mehr sagen: Bei seinem „Stilbilde der Gegenwart" kommt er auf ein Charakteristikum zu sprechen, „dessen Rationalistik den Einfluß des Geldwesens sichtbar macht". So könne man „[d]ie geistigen Funktionen, mit deren Hilfe sich die Neuzeit der Welt gegenüber abfindet und ihre […] individuellen und sozialen […] Beziehungen regelt, […] großenteils als rechnende bezeichnen." Nach Simmel besteht ihr „Erkenntnisideal" darin, „die Welt als ein großes Rechenexempel zu begreifen, die Vorgänge und qualitativen Bestimmtheiten der Dinge in einem System von Zahlen aufzufangen"[98].

Wie können wir diese Ausführungen Simmels verstehen? Zunächst einmal können wir, wie Kauffmann es treffend tut, hinsichtlich des Simmelschen „Intellektualismus" von einer „Geisteshaltung"[99] sprechen: Diese leitet sich von der Analogie ab, die Simmel zwischen den individuellen „geistigen Funktionen" und dem „messende[n], wägende[n], rechnerisch exakte[n] Wesen der Neuzeit" macht.[100] So

96 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 615.

97 Schlitte: *Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur*, S. 303.

98 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 612. Innerhalb der Forschung ist die Verbindung von Simmel zu Weber – die in diesen knappen Ausführungen etwa in der Verwendung des Begriffs der ‚Rationalistik' bereits anklingt – intensiv ausgearbeitet worden. Es seien hierzu etwa genannt: Kim, Duk-Yung: *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*, Leske + Budrich/Springer: Opladen/Wiesbaden 2002; Pohlmann, Friedrich: *Individualität, Geld und Rationalität. Georg Simmel zwischen Karl Marx und Max Weber*, Ferdinand Enke: Stuttgart 1987; Rammstedt, Otthein (Hrsg.): *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1988; Wagner, Annika: *Mensch und Macht. Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Gehlen*, Tectum: Marburg 2004.

99 Kauffmann, Manfred: *Struktur und Dynamik sozialer Prozesse. Makrosoziologische Aspekte der Kulturentwicklung bei Georg Simmel*, Profil: München 1990, S. 60.

100 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 613.

ist, wie Cantó i Milà schreibt, die Begrenzung sowohl der „Reduktion der Qualitäten auf Quantitäten" als auch „die Suche nach der unmittelbaren Vergleichbarkeit zwischen den bewerteten Objekten" auf die so genannte „ökonomische Sphäre" aufgehoben.[101] Das heißt auch: Eine Unterordnung menschlicher Beziehungen unter ökonomische Zwecke vollzieht sich entlang des Gebrauchs von Geld.[102]

Aber es heißt noch mehr: Geld vermittelt nicht nur zwischen Ware und Ware. Es vermittelt nicht nur zwischen Mensch und Warenwelt. Es vermittelt, wie exemplarisch an den ‚intellektualistischen' Geistesfunktionen angedeutet wurde, zwischen Mensch und Welt. Es tut dies, indem es eine eigene Sinnstruktur ausbildet, eine eigene Wirklichkeits- und Erkenntnisperspektive bereitstellt: Gegenstände lassen sich monetär einschätzen. Sie erhalten einen Wert, der in einem Werteverhältnis anderer Gegenstände steht und der Geldbesitzer kann so – entlang der ‚Darstellungsfunktion' des Geldes, und das heißt: der durch Geld bestimmten Gesellschaft – eine aktivistische Position zu diesen Gegenständen beziehen.

Um eine letzte Parallele zwischen Simmel und Cassirer zu ziehen: So wie es die Darstellungsfunktion ermöglicht, die „Karte des Flußlaufes zu zeichnen, ihn also in einem räumlichen Schema festzuhalten"[103], so gibt sie dem Geldbesitzer Einblick in das „metaphysisch[e] Wesens des Geldes", welches darin besteht, „daß es über jede Einzelverwendung seiner hinausreicht und […] die Möglichkeit aller Werte als den Wert aller Möglichkeiten zur Geltung bringt"[104].

Was diesen Beitrag abschließen soll, ist eine Problematisierung des hier vorgestellten Unterfangens, die eher ausblickhaften Charakter hat als den einer Lösung: Wie steht Geld zur Cassirerschen ‚Bedeutungsfunktion'? Durch welche ‚Weise der Formung' zeichnet sich Geld noch aus? Wie genau ist es im „symbolischen Prozeß" verortet, diesem Prozeß, der, so Cassirer, „wie ein einheitlicher Lebens- und Gedankenstrom, der das Bewußtsein durchflutet und der in dieser seiner strömenden Bewegtheit erst die Vielfältigkeit und den Zusammenhang des Bewußtseins, erst seine Fülle wie seine Kontinuität und Konstanz zuwege bringt"[105]? Schließlich: Wie weit reicht die hier aufgemachte Parallele? Sollte sich Geld zweifellos als ‚symbolische Form' herausgestellt haben, in welchem Verhältnis steht es zu anderen von Cassirer herausgearbeiteten symbolischen Formen wie der Religion, der Technik, der Wissenschaft?

---

101 Cantó i Milà: „Von der »Psychologie« zur »Philosophie« des Geldes", S. 206.

102 Siehe zu diesem Punkt auch: Kaufmann: *Struktur und Dynamik sozialer Prozesse*, S. 61.

103 ECW 13, S. 172.

104 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 281.

105 ECW 13, S. 231.

Es konnte angedeutet werden, inwiefern Geld einen geeigneten Kandidaten für einen Neuzugang in den Kanon der symbolischen Formen abgibt. Wenn es auch fraglos – insbesondere im Vergleich zu dem Aufwand, den Cassirer im Hinblick auf etwa Mythos, Sprache, Wissenschaft betrieben hat – einer umfangreicheren Arbeit als der vorliegenden bedarf, um den Weg trittfest zu machen, entlang dessen Geld, wie Simmel es versteht, als symbolische Form bestimmt werden kann. In diesem Sinne sei ein diesen Beitrag abschließender Verweis auf Geßner verstanden, dessen Vorschlag, „die Symbolphilosophie Cassirers als Generalisierung der Simmelschen Geldtheorie“[106] zu begreifen, ein noch immer anzunehmender Arbeitsauftrag ist.

106 Geßner: *Der Schatz im Acker*, S. 99.

Felix Schwarz

Cassirers Antinaturalismus des Lebens und die Biologie des animal symbolicum

Abstract: The essay discusses the problem of nature in three steps. First it rejects the widespread misunderstanding that Cassirer's refusal of naturalism amounts to the refusal of people's naturalness. It then discusses the option if that depicted paradox can be solved by the accentuation through an ‚anti-naturalistic' concept of life. In the end, the anthropological implications of such a philosophy of life are discussed.

1. Einleitung

Guido Kreis hat seiner Cassirer-Monographie die Werbebotschaft vorangeschickt, die Philosophie der symbolischen Formen sei „die Philosophie, die man braucht, wenn man erkannt hat, daß die physikalistische Naturalisierung des Geistes notwendig scheitern muß."[1] Der Autor, dessen *Kulturphilosophie* des Geistes vor allem den analytischen Vertretern der *philosophy of mind* so zur Beschäftigung anempfohlen wird, hat den anti-naturalistischen Zug seines Ansatzes in der Tat schon zu Lebzeiten reflektiert: im Göteborger Aufsatz *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*[2], in *Zur Logik der Kulturwissenschaften*[3] und schließlich noch einmal in *An Essay on Man*[4]. Gerade diese Spätschriften Cassirers legen allerdings durch bestimmte Formulierungen den Schluss nahe, dass Cassirers Wendung gegen den *Naturalismus* in der sachlichen Konsequenz auf eine Degradierung, Unterschätzung, gar Ausblendung der *Natur* hinauslaufen könnte, und zwar insbesondere dort, wo das menschliche Selbstverständnis betroffen ist: Sind es nicht nach Cassirers eigenen Worten die „Kulturbegriffe" *statt* der „Naturbegriffe"[5]; soll nicht bei ihm *anstelle* einer Untersuchung unserer

1 Kreis, Guido: *Cassirer und die Formen des Geistes*, Suhrkamp: Berlin 2010, S. 11.

2 Vgl. Cassirer, Ernst: „Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie" (1939), in: ECW 22, Meiner: Hamburg 2006, S. 140–166.

3 Vgl. Cassirer, Ernst: „Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien" (1942), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 2011, S. 355–486.

4 Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introdution to a Philosophy of Human Culture* (1944), in: ECW 23, Meiner: Hamburg 2006 (vgl. besonders S. 72ff.).

5 Vgl. die dritte Studie von *Zur Logik der Kulturwissenschaften* mit dem entsprechenden Titel: „Naturbegriffe und Kulturbegriffe", in: ECW 24, S. 414–445.

„metaphysical or physical [!] nature“[6] allein die Reflexion auf die Diversifikationen unseres kulturellen Wirkens zu Aufschlüssen über das Wesen des Menschen führen?

Bliebe es bei diesem Befund, so wäre das nicht nur immanent problematisch für einen Philosophen, der die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften seiner Zeit stets mit großem Aufwand betrieben hat, und für eine anthropologische Philosophie, die sich immer auch im Sinne einer *prima philosophia* versteht[7]; gerade der breiten Anhängerschaft naturalistischer Theorien der Gegenwart wäre dann auch kaum vermittelbar, warum ausgerechnet eine solche Theorie eine ernsthafte, d. h. der aktualisierenden Rezeption würdige Alternative darstellen sollte. Die Cassirer-Forschung der letzten Jahre hat auf dieses Problem zumeist mit einer zweistufigen Argumentationsstrategie reagiert, die sich bei Kreis exemplarisch studieren lässt: Die Strategie besteht darin, zunächst im Rekurs auf Cassirer die dualistische Grundvoraussetzung zu bestreiten, die von einer disjunkten Alternative – Natur *oder* Kultur – ausgeht, während es in Wahrheit auf die Integration der einen Perspektive in die andere ankomme. Im Anschluss daran werden dann in einem zweiten Schritt begrifflich-systematische Gründe dafür angeführt, dass ein kulturphilosophischer Ansatz wie der Cassirersche über die besseren Ressourcen verfüge, *auch* „die Natur“ – vorrangig in Gestalt der Natur*wissenschaften* – mit zu berücksichtigen, als es sich umgekehrt für die naturalistischen Versuche, des ‚Geistes‘ und der Kultur theoretisch Herr zu werden, behaupten lässt.[8]

Methodisch führt diese Argumentation sicher in die richtige Richtung; Kreis im Besonderen scheint mir hier durch sein Insistieren auf der Notwendigkeit einer Philosophie des ‚objektiven Geistes‘ einen wichtigen Impuls gegen den Mentalismus der analytischen Tradition gesetzt zu haben. Wer allerdings den ‚Naturalismus‘ nicht auf seine zum Teil überzogenen Prämissen reduziert, sondern – wie

6 ECW 23, S. 76: „Man's outstanding characteristic, his distinguishing mark, is not his metaphysical or physical nature – but his work.“ Gerade *An Essay on Man* spielt hier allerdings ein erklärungsbedürftiges Doppelspiel, wenn er den Menschen einerseits von der „Welt der Natur“ vollständig abhebt und andererseits doch als animal symbolicum beschreibt, das als solches denn auch zunächst „no exception“ von den allgemeinen Grundsätzen der Biologie darstelle (ebd., S. 29). Auf die Gründe und den Sinn dieser eigentümlichen Ambivalenz komme ich noch zurück.

7 Vgl. Orth, Ernst Wolfgang: „Philosophische Anthropologie als Erste Philosophie. Ein Vergleich zwischen Ernst Cassirer und Helmuth Plessner“, in: ders.: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, 2. erweiterte Auflage, Königshausen & Neumann: Würzburg 2004, S. 225–252.

8 Vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 300–306.

übrigens auch Cassirer selbst – dem dahinter stehenden Anspruch etwas abgewinnen kann, die Integrationsaufgabe von ‚Natur' und ‚Geist' / ‚Kultur' auf der Basis *gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnisse* anzugehen, der wird die beschriebene Argumentation noch durch einen dritten Schritt ergänzen wollen: Denn um jenseits von Selbstvergewisserungen der Cassirer-Forschergemeinde auch eine naturalistische ‚Gegenseite' überzeugen zu können, ist die begrifflich-programmatische Versicherung, *dass* Cassirers Kulturphilosophie der ‚symbolischen Formen' auch mit einer Würdigung des ‚Naturaspekts' von Mensch, Welt und Geist kompatibel sei, noch durch detaillierte Nachweise darüber zu ergänzen, *wie* sie der behaupteten Kompatibilität systematisch Rechnung trägt. Es käme mithin darauf an, *konkretere* Antworten auf die Fragen zu finden, inwiefern Cassirers Ansatz auch inhaltliche Einzelergebnisse der Naturwissenschaft seiner Zeit einbezieht, wie viel wissenschaftliche Naturerkenntnis sich infolgedessen im Welt- und Menschenbild der Philosophie der symbolischen Formen tatsächlich wiederfindet, und wie womöglich auch die vom späten Cassirer suggerierten Grenzen des Rekurses auf ‚die Wissenschaft' selbst wieder mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen im Zusammenhang stehen.

Diese Fragen sind nun für Cassirer einerseits vergleichsweise leicht zu entscheiden, sofern nämlich seine Verdienste um die Theorie der *physikalischen* Naturwissenschaften im 20. Jahrhundert weitgehend unbestritten sind.[9] Cassirer ist nicht nur der kenntnisreiche Ideenhistoriker des *Erkenntnisproblems*[10] und Autor einer vielbeachteten logisch-wissenschaftstheoretischen Grundlegungsschrift[11], sondern auch einer der ersten, die sich vom philosophischen Standpunkt aus systematisch und kenntnisreich mit der Relativitätstheorie und der frühen

9 Eine umfassende Darstellung dieser Theorieentwicklung im Kontext versucht Ihmig, Karl-Norbert: *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2001; ders.: *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des »Erlanger Programms«*, Meiner: Hamburg 1997. Noch Norman Sierokas jüngst erschienene *Einführung in die Philosophie der Physik* beruft sich nicht nur zentral auf Cassirers Unterscheidung von Substanz- und Funktionsbegriffen, sondern auch auf seine kulturphilosophisch intendierte Trias der „Symbolfunktionen" von „Ausdruck", „Darstellung" und „reiner Bedeutung" (vgl. Sieroka, Norman: *Einführung in die Philosophie der Physik*, Beck: Hamburg 2014, S. 67–75).

10 Vgl. Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906, 1907, 1920, 1957), 4 Bde., in: ECW 2–5, Meiner: Hamburg 1999–2000.

11 Vgl. Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), in: ECW 6, Meiner: Hamburg 2000.

Quantenmechanik auseinandergesetzt haben.[12] Problematischer erscheint hingegen sein Umgang mit der *lebenden* Natur und ‚ihrer' Wissenschaft, der Biologie, die in Cassirers Werk erst vergleichsweise spät und in teils ganz unerwarteten Kontexten in den Fokus rückt – und auf *diesem* Gebiet können die genannten Fragen denn auch keineswegs als geklärt gelten.[13] Scheinbar im Widerspruch, in Wahrheit aber eng verbunden mit dieser Problematik ist die Tatsache, dass der Begriff, den Cassirer seit Ende der zwanziger Jahre nachdrücklich als Korrelat seines Geistbegriffs exponiert, in Wahrheit *nicht* der Begriff der Natur ist, sondern der des *Lebens*:[14] Gelegentlich scheint es sogar, als wolle Cassirer diesen Begriff im emphatischen Sinn überhaupt mit dem des „geistigen Lebens" identifizieren, hinter dem wiederum manche Interpreten *per se* einen Gegensatz zum „Naturleben" vermuten und so gewissermaßen schon in der Fassung des Lebensbegriffs ein terminologisches Indiz für die vermeintliche Nichtbeachtung des letzteren zu finden meinen.[15]

Vor diesem Hintergrund möchte ich in meinem Beitrag dreierlei zeigen: 1. dass die Meinung, Cassirers Ablehnung des *Naturalismus* habe es in irgendeiner Weise auf eine Negation der *Natürlichkeit* des Menschen abgesehen, in der Tat auf ein Missverständnis hinausläuft; 2. dass sich diese Paradoxie jedoch vielleicht nur dann sachlich auflösen lässt, wenn man sie noch verschärft und annimmt, dass wir es bei Cassirer nicht nur mit einem Antinaturalismus des Geistes, sondern allgemeiner mit einem anti-naturalistisch gefassten *Lebensbegriff* zu tun haben; sowie 3., dass und wie sich gerade von dieser Einsicht aus auch das Verständnis

12 Vgl. Cassirer, Ernst: *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* (1921), in: ECW 10, Meiner: Hamburg 2001; ders.: *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* (1937), in: ECW 19, Meiner: Hamburg 2004.

13 Für einen Überblick empfiehlt sich nach wie vor der Artikel von Krois, John Michael: „Ernst Cassirer's Philosophy of Biology", in: *Sign System Studies* 1–2, 2004, S. 277–295.

14 Vgl. Cassirer, Ernst: „»Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart" (1930), in: ECW 17, Meiner: Hamburg 2004, S. 185–205; ferner die nachgelassenen Texte in: ECN 1, Meiner: Hamburg 1995, v.a. S. 3–109.

15 Vgl. dazu die systematisch orientierten Beiträge in: Fetz, Reto Luzius/Ullrich, Sebastian (Hrsg.): *Forma formans – forma formata. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers »Nachgelassenen Manuskripten und Texten«*, Meiner: Hamburg 2008; des Weiteren: Möckel, Christian: *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Meiner: Hamburg 2005. Kritisch mit Blick auf Cassirers Würdigung des Naturlebens hat sich vor allem Hartung, Gerald: *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Velbrück: Weilerswist 2003, S. 363f. ausgesprochen.

seiner Philosophie der *Biologie* einschließlich ihrer anthropologischen Implikationen vertiefen lässt. In dieser Perspektive soll zugleich die Notwendigkeit deutlich werden, Cassirers Philosophie der symbolischen Formen *nicht nur* als eine (Kultur-)Philosophie des ‚objektiven Geistes' zu lesen, die ‚dahinter' höchstens noch zu einem abstrakten Subjektbegriff gelangen mag,[16] sondern zugleich als eine Philosophie des *subjektiven Lebens*: als eine primär am Menschen orientierte, ihrer Anlage nach aber durchaus über die Gattungsgrenzen hinaus verallgemeinerungsfähige Verteidigung der Subjektivität gegen Übergriffe bestimmter Richtungen der Naturwissenschaft, die in *ihrem* Subjektbegriff letztlich auch eine bestimmte Auffassung der ‚Naturdimension' des Lebens weniger aus- als vielmehr einschließt.

2. Cassirers Naturalismus-Kritik und die Naturfrage

Ein Blick auf Cassirers Aufsatz von 1939 *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* offenbart, dass der ‚Naturalismus' hier als ein wahrer Sammelbegriff fungiert; unter ihn scheint Cassirer einfach alle Fälle subsumieren zu wollen, in denen ihm ein liberal-‚humanistisches' Selbstverständnis des Menschen *im Namen* einer vermeintlich unverfügbaren ‚Natur des Menschen' bedroht erscheint. Die geistigen Wurzeln *dieses* ‚Naturalismus' meint Cassirer bezeichnenderweise bis zum Denken der Romantik zurückverfolgen zu können – ungeachtet der Tatsache, dass die dort gesprochene „Sprache einer spiritualistischen Metaphysik"[17] vordergründig im totalen Gegensatz zu den moderneren Naturalismus-Spielarten und deren offensivem Bekenntnis zur *Wissenschaft* von der Natur steht. Cassirers *praktisches* Argument für die behauptete Kontinuität bleibt aber von solchen Differenzen unberührt und verweist uns darin auf das eigentliche Ziel seiner Naturalismus-Kritik: Im Vordergrund stehen für ihn die ethischen Folgen der gemeinten Geisteshaltung, die er mit Theodor Litt an einer allgemeinen Tendenz des Naturalismus zu einer „Auflösung des personalen Daseins"[18], und somit an der kognitiven Grundlage „unsere[r] eigene[n], subjektive[n] Verantwortung"[19], festmacht. Es ist diese Tendenz, die sich – bei allen Differenzen der Naturkonzepte selbst – in seinen Augen schon für die romantische ‚Organologie' nachweisen lässt, sofern diese ausgehend vom Spinozischen „Axiom des universellen Determinismus"[20] zu der

16 Vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 93.
17 Cassirer: „Naturalistische und humanistische Begründung", S. 143.
18 Ebd., S. 144. Cassirer zitiert hier aus Litt, Theodor: *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Teubner: Leipzig/Berlin 1924, S. 153.
19 Cassirer: „Naturalistische und humanistische Begründung", S. 166.
20 Ebd., S. 146.

Auffassung gelangt sei, dass sich alles Naturleben, einschließlich des menschlichen, wie ein „ruhiges Werden und Wachsen […] gewissermaßen von selbst vollbringt."[21]

Dass Cassirer mit seiner Wendung gegen den Naturalismus viel eher diese halb mechanische, halb vegetative Auffassung des Lebens vor Augen hat als die Frage, ob ein gegebenes Lebensphänomen sich (auch) in Kategorien des Natürlichen ausbuchstabieren lasse oder nicht, wird dann auch an der von ihm propagierten Alternative klar. Denn wenn ihm in der Frage nach der angemessenen Selbstdeutung von Mensch und Kultur der *Humanismus* der deutschen Klassik vor allem wegen seiner konsequenten Orientierung am „Prinzip der Individualität"[22] attraktiv erscheint, so profiliert sich dieses „Prinzip" hier für ihn nicht etwa durch die (theoretisch aussichtslose) Bestreitung jeder Naturbestimmtheit menschlichen Lebens überhaupt, als vielmehr durch die Substitution jedes Kausaldeterminismus durch den Gedanken allgemeiner *Formbedingungen* der Gattung.[23] Wo ein strenger Determinismus im Extremfall die vollständige Prädetermination aller Handlungen des Einzelnen und im Einzelnen voraussetzt, ohne diese Prämisse freilich im Detail konkretisieren zu können, da lässt die liberale Denkungsart des Humanismus innerhalb der Grenzen, die *in concreto* durch wirklich unzweifelhafte Naturerkenntnisse gesetzt sind, bewusst Räume theoretischer Unbestimmtheit offen, die für das selbstbewusste Individuum den Charakter praktischer Handlungsspielräume annehmen. Und genau wie einerseits damit zu rechnen ist, dass jener Raum unseres Nichtwissens mit dem kontinuierlichen Fortschritt der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis immer weiter schrumpft, so ist andererseits anzuerkennen, dass dieser Fortschritt, soviel er auch zu einer immer besseren Selbsterkenntnis der *Gattung* beitragen mag, an der Besonderheit und dem

21 Ebd., S. 143: „Auch dies ist Naturalismus, wenngleich dieser Naturalismus die Sprache einer spiritualistischen Metaphysik spricht. Denn Geschichte und Kultur sind hier ganz in den Schoß des organischen Lebens zurückgenommen. Sie besitzen keine eigentliche »Autonomie«, keine Eigengesetzlichkeit und Selbständigkeit. Sie entstehen nicht auf Grund einer ursprünglichen Spontaneität des Ich, sondern sie sind ein ruhiges Werden und Wachsen, das sich gewissermaßen von selbst vollbringt."

22 Ebd., S. 166: Erst auf der Grundlage eines solchen Selbstverständnisses des Individuums hat nach Cassirer „[d]as Handeln […] wieder freie Bahn, sich aus eigener Kraft und aus eigener Verantwortung zu entscheiden, und es weiß, daß von der Art dieser Entscheidung die Richtung und die Zukunft der Kultur abhängen wird" (vgl. ebd.).

23 Deutlich wird dies insbesondere an Cassirers Goethe-Rezeption, vgl. etwa: Cassirer, Ernst: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, in: ECW 7, Meiner: Hamburg 2001, v.a. S. 219–228 sowie den vierten Band des Cassirerschen *Erkenntnisproblems*, in: ECW 5, Meiner: Hamburg 2000, S. 159–173.

„personalen Dasein“[24] des *Einzelnen* auf Dauer seine Schranken findet. Deshalb setzt nach Cassirer jedes eigentlich praktische Selbstverständnis des Menschen eine Einsicht in die Wechselbedingtheit von Individualität *und* Universalität voraus – und deshalb (und weniger aufgrund seines informierten Rekurses auf Naturbegriffe des Menschen *per se*) erscheint ihm der Naturalismus in seiner Tendenz so problematisch, infolge eines theoretischen Anfangens und Ausgehens *von* der Natur (oder genauer: dem, was je für ‚natürlich‘ *gehalten* wird) her den Gedanken eines natürlicherweise So-und-nicht-anders-Seins an die Stelle jenes Bedingungsverhältnisses zu setzen. Ist hingegen dieser Zusammenhang einmal genügend heraus- und sichergestellt, dann spricht offenbar auch in Cassirers Augen nichts gegen den Anspruch, *umgekehrt*, d. h. *im Ausgang von der humanistischen Idee* einer Korrelation von Individualität und Universalität, *am Ende* auch die ‚Natürlichkeit‘ des Menschen wieder einzuholen:

> 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. […] Daß er dieser Art der Produktivität fähig ist, das ist es, was als der eigentümliche und auszeichnende Charakter des Menschen erscheint. […] *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.* Für die Kantische »Revolution der Denkart« bedurfte es in der Tat in gewissem Sinne einer solchen Sprengung und Durchbrechung des Naturbegriffs. Kants Lehre beruht auf dem Dualismus zwischen Natur und Freiheit […] Aber Herder und Goethe sind ihm auf diesem Wege nicht gefolgt. Sie sehen in dem, was sie unter der Idee der »humanitas« zusammenfassen, nicht sowohl ein spezifisches Sein als vielmehr eine spezifische *Leistung*. Dieser Leistung ist *unter allen Naturwesen nur der Mensch* fähig.[25]

Nicht nur „Herder und Goethe“, sondern auch Cassirer selbst argumentiert hier offenbar *für* einen Begriff der ‚menschlichen Natur‘, der als ‚humanistischer‘ (mit der Vorstellung freier Produktivität des Einzelnen kompatibler) Selbstbegriff zugleich *gegen* den Naturalismus und dessen ‚Axiom des universellen Determinismus‘ gerichtet ist. Wohl schon mit Blick auf diese Möglichkeit stellt er heraus, dass sich weder der Sinn des klassischen Humanismus des 18. Jahrhunderts noch der von Cassirers eigener Anknüpfung und Weiterführung allein im unmittelbar-Ethischen erschöpft; vielmehr führe von der praktisch motivierten

24 Litt: *Individuum und Gemeinschaft*, S. 153, zitiert nach: Cassirer: „Naturalistische und humanistische Begründung“, S. 144.

25 Ebd., S. 154f. (eigene Hervorhebung).

Grundentscheidung für einen Selbstbegriff aus Freiheit ein gerader Weg zu ästhetischen und theoretischen Fragen, deren Beantwortung unmittelbar auch auf die Fassung des Naturbegriffs zurückstrahlt.[26]

Was das für Cassirers eigene Auffassung bedeutet, lässt sich etwa am Manuskript zu einer im selben Jahr in Göteborg gehaltenen Vorlesung über „Probleme der Kulturphilosophie" ablesen.[27] Hier zeigt sich besonders deutlich, dass und warum seine Wendung gegen die naturalistische Herausforderung gerade nicht mit einer Abwendung von den Problemen der menschlichen Natur und Natürlichkeit einhergeht: Im Gegenteil scheint die ethisch motivierte Klarstellung hinter jener Positionierung wie eine Art Rückversicherung zu fungieren, die ihn nun auch der Möglichkeit einer Einbeziehung der lange vernachlässigten ‚lebenswissenschaftlichen' Perspektive in den transzendental-kulturphilosophischen Horizont immer näher bringt.[28] So kann Cassirer in seiner Vorlesung *in theoretischer Hinsicht* gerade diejenige Kontinuität im Zusammenhang aller wissenschaftlichen Gegenstandsbereiche bestätigen, auf die sich auch der Naturalismus der Kultur, dessen systematische Schlussfolgerungen Cassirer aus den eben genannten *praktischen* Rücksichten nicht teilen kann, immer wieder beruft:

> [W]enn wir vom Objekt der Physik zu dem der Biologie – / von der Biologie zur Psychologie (zur menschlichen [„]Seele") / und innerhalb des Gebiets des Seelischen von der einfach-vitalen Sphaere zur ideellen Sphaere (zur Sphaere der Kultur) übergehen – / so vollzieht sich jeder dieser Übergänge ohne Bruch (die Gesetze des Physikalischen bleiben in Geltung und behaupten sich im Biologischen u.s.f.)[29]

---

26 Vgl. ebd.

27 Cassirer, Ernst: „Probleme der Kulturphilosophie" (1939), in: ECN 5, Meiner: Hamburg 2000, S. 29–104.

28 Konkret durchgeführt hat Cassirer diese Option freilich erst in *An Essay on Man*; man kann aber die seit Ende der 1930er Jahre immer wiederkehrende Thematisierung des Verhältnisses von kulturwissenschaftlicher und biologischer Logik durchaus schon als Vorstudien in dieser Hinsicht ansehen. Was die Göteborger Vorlesung von 1939 angeht, vgl. besonders ECN 5, S. 101f.: „[D]ie Welt des Ausdrucks, und damit die der Kultur, wird durch den Formbegriff, nicht durch den Kausalbegriff aufgebaut […] In dieser logischen Hinsicht ist die Welt der *Kulturobjekte* der der *biologischen* Begriffe parallel". Auf die hier behauptete Analogie zwischen Kulturwissenschaft und Biologie hat besonders hingewiesen: Möckel, Christian: „Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie. Ernst Cassirer über methodologische Analogien", in: Recki, Birgit (Hrsg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Meiner: Hamburg 2012, S. 155–180.

29 Cassirer: „Probleme der Kulturphilosophie", S. 63.

Und wenige Seiten später heißt es gar:

> Ein Ding ist für uns ein Inbegriff bestimmter [Sinnes-]*Qualitäten* […] Aus diesen Qualitäten baut sich für uns die ›Natur‹ – als Gegenstand der ›äusseren‹ Wahrnehmung auf […] All dies bleibt *unverändert*, wenn wir zur Welt der Kulturobjekte fortschreiten – denn diese sind der Welt der Naturobjekte *eingebettet*, gehören ihr an, nehmen also an allen ihren Bestimmungen Teil […] In *diesem* Sinne kann man mit Recht die These des strengen ›Physikalismus‹ durchführen[30].

Das hier anklingende Kontinuitätsmotiv ist zwar keine ‚Entdeckung' späterer Jahre; Cassirer kann damit vielmehr an Einsichten anknüpfen, die sich bis in seine frühesten Schriften zurückverfolgen lassen. So kann er etwa – wie schon in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*[31] – eine Entgegensetzung von natur- und kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung, wie sie etwa im südwestdeutschen Kantianismus mit Blick auf den vermeintlichen Unterschied „nomothetischer" und „idiographischer" Verstehensideale behauptet wurde, zurückweisen als eine bloße „Schematisierung", die „dem wirklichen Tatbestand des Denkens, wie er in der ‚lebendigen' Wissenschaft vorliegt, keineswegs gerecht"[32] werde. Neu ist indessen, was Cassirer statt einer solchen Unterscheidung nun in eigener Sache vorschlägt:

> Wir teilen nicht in / Gesetzeswissenschaften und idiographische Wissenschaften[,] / *Naturwissenschaften* und *historische* Wissenschaften[,] / sondern wir unterscheiden: *Gesetzeswissenschaften und Formwissenschaften*[33].

Interessant an dieser Einteilung, die Cassirer wenig später in der vierten Studie *Zur Logik der Kulturwissenschaften* wieder aufgreift und systematisch zu explizieren sucht[34], ist vor allem, an welcher *Stelle* hier ein Schnitt geführt wird: Denn Cassirers Unterscheidung von „Gesetzeswissenschaften" und „Formwissenschaften" unterläuft bewusst die traditionelle Gliederung der Fakultäten, um stattdessen eine Grenzlinie *mitten durch die Wissenschaften vom Lebendigen hindurch* zu ziehen. Entsprechend wählt Cassirer zur Veranschaulichung seines Gedankens auch nicht etwa ein Beispiel für die unterschiedliche Wissenschaftspraxis beispielsweise in der Physik und in der Kunstwissenschaft, sondern eines aus der zeitgenössischen Biologie, nämlich die unterschiedlichen Ausprägungen des vitalistischen Grundgedankens bei Hans Driesch und Jakob von Uexküll. Im Verhältnis dieser beiden Forscher, die vordergründig dasselbe theoretische Interesse verbindet, exemplifiziert

30 Ebd., S. 66f. (Hervorhebungen im Original).
31 Cassirer: ECW 6, S. 241–254.
32 Cassirer: „Probleme der Kulturphilosophie", S. 91.
33 Ebd., S. 92.
34 Vgl. Cassirer: „Zur Logik der Kulturwissenschaften". S. 446–461.

sich für Cassirer der gemeinte Gegensatz der Wissenschaftsarten darin, dass Driesch den Gedanken einer „Autonomie des Organischen" zum Anlass für die Hypostase eines in allem Lebendigen wirksamen, prinzipiell übermechanischen *Ursachentyps* genommen habe, während Uexküll sich mit der Behauptung einer nicht im bloßen Mechanismus auflösbaren *Form* des Organischen begnügte, die ein eigenes methodisches Erkenntnisprinzip erforderlich mache.[35]

Wer Cassirers Texte kennt, wird angesichts der Wahl dieses Beispiels kaum an einen Zufall glauben können; eher dürfte noch das Gegenteil der Fall sein: *Gerade* die Biologie, die Wissenschaft vom Leben, scheint vielmehr in ihrer Doppelrolle als methodisch schwer zu reflektierende Naturwissenschaft *und* besonders ergiebige Quelle für alle möglichen Naturalismen *das* Problemfeld zu sein, das die eigenwillige wissenschaftstheoretische Unterscheidung kausalanalytisch orientierter „Gesetzeswissenschaften" und formanalytisch operierender „Formwissenschaften" überhaupt erst motiviert.[36] Dahinter steht ein grundlegendes Spannungsverhältnis, das nicht erst für die Biologie des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern überhaupt für jeden Anspruch einer *wissenschaftlichen* Erkenntnis des *Lebendigen*, sei es in Natur- oder Kulturzusammenhängen, charakteristisch ist. Ich meine die Spannung zwischen der paradigmatischen Begreiflichkeit alles regelmäßig-‚Mechanischen' und der (relativen) Unvorhersehbarkeit alles eigentätig-‚Lebendigen', die – ganz wie diejenige zwischen „Gesetzes-" und „Formwissenschaften" – weder mit dem konventionellen Gegensatz von ‚Natur' und ‚Kultur' noch mit dem zwischen ‚anorganischer' und ‚organischer' Natur einfach kongruiert; es handelt sich vielmehr um den Widerstreit zweier *Beurteilungsarten* der natürlich-kulturellen Welt, die es in der Auseinandersetzung mit den Phänomenen je in ein angemessenes Verhältnis zueinander zu setzen gilt.

3. Durch ‚rekonstruktive Analyse' zum ‚subjektiven Leben'

Um Cassirers Entwicklung dieser Frage in den Jahren um 1940 weiter zu folgen, werfen wir einen Blick auf den Zusammenhang, in dem er sie in den fünf Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* wieder aufgreift. Hier erscheint die in der vierten Studie getroffene Unterscheidung von „Gesetzes-" bzw. „Kausalproblemen" und „Formproblemen" wie die Antwort auf ein Problem, das die *dritte* Studie unter dem Titel „Naturbegriffe und Kulturbegriffe" aufgeworfen hatte; und wieder ist es mehr die Entwicklung der Fragestellung als jene Antwort selbst, die uns in

35 Cassirer: „Probleme der Kulturphilosophie", S. 94.

36 Vgl. hierzu Cassirers wiederholte Bemerkungen zur Relevanz des Formbegriffs in der Biologie im vierten Band des *Erkenntnisproblems*, ECW 5, S. 159–173.

unserem Zusammenhang interessiert. Auch Cassirers Studie über „Natur-" und „Kulturbegriffe" stellt nämlich wieder eine Kritik am *Naturalismus* der Kultur in den Mittelpunkt, die sich diesmal zwar (entsprechend der methodischen Vorgabe einer ‚Logik' der Kulturwissenschaften) nicht unmittelbar an der ethischen Problematik entzündet. Stattdessen führt Cassirer in der exemplarischen Auseinandersetzung mit dem französischen Positivisten und Comte-Schüler Hippolyte Taine den Nachweis, dass dem naturalistischen Programm auch schon ein *logischer Zirkel* zugrunde liege. So beruhe Taines ganzer Ansatz auf der nicht weiter reflektierten Voraussetzung eines bestimmten „*Bild[s]* von der Natur"[37], wie es aber, so Cassirer, nur dank gewisser Beiträge der *Kunst* (etwa der Landschaftsmalerei) möglich sei, sodass hier schon bei der vermeintlich neutralen Beschreibung der Natur unter der Hand eine Kulturleistung von genau der Art beansprucht werde, wie sie eigentlich erst *aus* Naturprozessen erschlossen und erklärt werden soll.[38]

Unmittelbar im Anschluss an dieses Argument erörtert Cassirer uns nun die Ursache und gleichsam den psychologischen Wirkmechanismus, der dennoch immer wieder die Entwicklung naturalistischer Ansätze befördere, folgendermaßen:

> Die Schwierigkeit, die uns hier begegnet, weist auf ein ganz allgemeines Problem hin, das sich in jedem Gebrauch kulturwissenschaftlicher Begriffe früher oder später geltend macht. Das Objekt der Natur scheint uns unmittelbar vor Augen zu liegen […] [Seine] Bestimmung vollzieht sich in einer gewissen gleichbleibenden Richtung: Wir gehen gewissermaßen auf den Gegenstand zu, um ihn immer genauer kennenzulernen. Das Kulturobjekt aber bedarf einer anderen Betrachtung; denn es liegt uns sozusagen im Rücken. […] [H]ier [tritt] eine Schranke des Erkennens auf, die schwer zu überwinden ist. Denn der *reflexive* Prozeß des Begreifens ist seiner Richtung nach dem *produktiven* Prozeß entgegengesetzt; beide können nicht zugleich miteinander vollzogen werden. Die Kultur schafft […] ständig neue sprachliche, künstlerische, religiöse Symbole. Die Wissenschaft und die Philosophie aber muß diese Symbolsprache in ihre Elemente zerlegen, um sie sich verständlich zu machen. […]

37 Vgl. ebd., S. 444 (eigene Hervorhebungen): „Wenn Taine die holländische Natur schildert, so überläßt er sich unbefangen dem, was die holländische Landschaftsmalerei ihn über diese Natur gelehrt hat. Und wenn er von der griechischen Rasse spricht, so verläßt er sich für ihre Kennzeichnung nicht auf anthropologische Beobachtungen und Messungen, sondern auf das, was ihn die griechische Plastik, was Phidias und Praxiteles ihn gelehrt haben. Kein Wunder, daß sich diese Betrachtung umkehren läßt, daß man die Kunst aus der Natur »ableiten« kann, nachdem man sich ein Bild von der Natur geformt hat, das in bestimmten Grundzügen aus der Kunst selbst stammt und durch sie seine Beglaubigung empfängt."

38 Dasselbe Argument wendet Cassirer übrigens auch gegen den schwedischen Positivisten Axel Hägerström: Vgl. Cassirer, Ernst, *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*, in: ECW 21, Meiner: Hamburg 2005, S. 2–116, hier S. 108.

> Die Naturwissenschaft lehrt uns, nach Kants Ausdruck, »Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung[en] lesen zu können«; die Kulturwissenschaft lehrt uns, Symbole zu deuten, um den Gehalt, der in ihnen verschlossen liegt, zu enträtseln – um das Leben, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen sind, wieder sichtbar zu machen.[39]

Auf den ersten Blick scheint diese Stelle, mit der die dritte Studie endet, diejenigen Interpretationen zu stützen, die zumindest den späten Cassirer im Sinne einer dualistischen Entgegensetzung von ‚Natur' und ‚Kultur' verstehen will – scheint es doch beinahe, als ob ein solcher Antagonismus hier im Aufweis der Differenzen von natur- und kulturwissenschaftlicher Methodik gezielt abgesichert werden solle.[40] Ich halte es jedoch aus den bereits angesprochenen Gründen für geboten, sich an dieser Stelle nicht von vornherein an die Natur-Kultur-Terminologie zu halten, die schließlich bei Cassirer alles andere als unproblematisch ist. Fruchtbarer scheint mir der umgekehrte Versuch, seine Explikationen in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* zunächst ganz ohne Rücksicht auf etwaige Zugehörigkeiten zum Bereich des ‚Natürlichen' oder des ‚Kulturellen' in ihrer *rein methodologischen* Intention ernst zu nehmen, um anschließend zu sehen, ob sich *daraus* womöglich ein Schlüssel zum besseren Verständnis auch des Natur-Kultur-Verhältnisses gewinnen lässt. Ein solches Vorgehen bietet sich hier nicht zuletzt mit Blick auf seinen Begriff des „Leben[s]" an, aus dem Cassirer in der zitierten Passage nicht nur alle Symbolik „ursprünglich hervor[gehen]" lässt, sondern das im letzten Satz auffälligerweise ganz generell und ohne weitere Attribute (etwa als ‚geistiges') wie ein Gegenstand der – „kulturwissenschaftlichen" – *Reflexion* vorgestellt wird.[41]

Was ist überhaupt der Sinn, was der Status dieser Einlassung im Übergang von der dritten zur vierten Studie in *Zur Logik der Kulturwissenschaften*? Cassirer geht es hier offenbar zunächst einmal darum, neben den „sprachliche[n], künstlerische[n], religiöse[n] Symbole[n]" auch die Naturwissenschaft(en) in ihrer Gesamtheit als eine spezifische (und also immer nur *relativ* gültige[42]) Richtung kultureller ‚Produktivität' auszuzeichnen, darin zugleich aber von der Richtung der Kulturwissenschaft(en) „und [der] Philosophie" abzugrenzen.[43] Eine solche Abgrenzung scheint, folgt man der zitierten Passage, nötig zu werden, weil die Wissenschaften vom letzteren Typ *nicht im selben Sinne ‚produktiv'* sein können

39 Ebd., S. 444f. (Hervorhebungen im Original).

40 Vgl. für eine solche Lesart etwa Schwemmer, Oswald: „Ernst Cassirer und die zwei Kulturen", in: Recki: *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens*, S. 109–130.

41 Vgl. ECW 21, S. 445.

42 Vgl. den vielbeachteten Schluss von Cassirers Buch *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, in: ECW 10, S. 112ff.

43 Vgl. ECW 21, S. 445.

wie die vom ersteren: Der Naturwissenschaftler darf zwar (und muss vielleicht sogar) für die Zwecke *seiner* produktiven Praxis *wenigstens so tun*, *als ob* ihm sein Gegenstand einfach ‚unmittelbar vor Augen' steht – auch wenn ihn die Reflexion auf die vielfältigen begrifflichen, methodischen und nicht zuletzt technischen Voraussetzungen seiner Konstitution im Zweifel eines Besseren belehrt; für den Kulturwissenschaftler hingegen ist das Bewusstsein der Tatsache, dass seine Gegenstände nur durch die Formen menschlicher Produktivität konstituiert werden, jederzeit elementarer und unverzichtbarer Bestandteil seiner Arbeit, die sich insofern als eine *im Ganzen* ‚reflexive' Tätigkeit begreifen lässt.

Diesen Überlegungen im Anschluss an Cassirers Unterscheidung zwischen ‚produktiven' und ‚reflexiven' Richtungen des Begreifens lässt sich noch sehr viel mehr abgewinnen, wenn wir über den Horizont des Spätwerks hinaussehen: *Es scheint nämlich nur so*, als würde er diese Differenz hier *ad hoc* einführen, um mit ihr seine auf „Natur-" respektive „Kulturobjekte" gemünzten Metaphern des Gerade-Zugehens bzw. Im-Rücken-Liegens zu paraphrasieren. In Wahrheit verhält es sich genau andersherum: Cassirer greift hier einen allgemeinen *methodischen* Gedanken wieder auf, den er schon 1910 in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* fixiert hatte, in einem Kontext also, in dem die Frage nach der Spezifik *kultur*wissenschaftlicher Begriffsbildung noch gar nicht gestellt war.[44] Historisch und sachlich steht dieser Gedanke von Anfang an in engem Zusammenhang mit Paul Natorps Theorem einer „Korrelation" zweier „Richtungen" des Bewusstseins, die unter den Titeln „Objektivierung" und „Subjektivierung" firmieren, wobei sich das methodologisch Gemeinte besser am Begriffspaar Konstruktion-Rekonstruktion festmachen lässt.[45] Sofern menschliche Subjektivität sich nämlich unter Natorps transzendentalen Prämissen

44 Vgl. ECW 6, S. 229: „[Der] Blick [der kritischen Selbstbestimmung des Denkens, F.S.] ist nicht nach vorwärts auf die Gewinnung neuer objektiver Erfahrungen, sondern nach rückwärts auf den Ursprung und die Gründe der Erkenntnis gerichtet. Beide Richtungen lassen sich niemals unmittelbar vereinen: Die Bedingungen der wissenschaftlichen *Produktion* sind andere, als es die der kritischen *Reflexion* sind. Wir können die Funktionen zum Aufbau der Erfahrungswirklichkeit nicht zugleich betätigen und sie zur selben Zeit als solche betrachten und beschreiben. Dennoch aber sind beide Gesichtspunkte, ist somit der bewußte Wechsel des Standpunktes der Betrachtung erforderlich, um die Erkenntnis als Ganzes in den Motiven ihres Fortschrittes wie in den dauernden logischen Bedingungen ihres Bestandes zu beurteilen."

45 Vgl. Natorp, Paul: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr: Tübingen 1910, S. 68–71. Man braucht nur die entsprechenden Stellen nebeneinander zu legen, um zu sehen, dass die Vorwärts-Rückwärts-Metaphorik in der Tat bei beiden Autoren auf ein vergleichbares Problem antwortet, auch wenn dieses Problem bei Cassirer durch die *Entkoppelung* der bei ihm als ‚produktiv' und ‚reflexiv' umschriebenen

immer nur im *konstruktiven Aufbau der objektiven Welt* ausspricht, ist sie als solche jedem direkten theoretischen Zugriff, sei es durch Introspektion, sei es durch empirische Erforschung, entzogen; thematisch werden kann sie folglich nur auf dem indirekten Weg einer sukzessiven *Rekonstruktion* der Bedingungen der Möglichkeit jenes Aufbaus durch die Philosophie (bzw. Natorps ‚kritische Psychologie'). Dass dieses Theorem auch Cassirers Methodik über das Frühwerk hinaus nachhaltig beeinflusst hat, ist bekannt. So beruft sich noch der dritte, systematisch entscheidende Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* in einem einleitenden Kapitel ausdrücklich auf die Natorpsche Unterscheidung, um dann an ihr, bei voller Übereinstimmung im Grundsatz, lediglich Natorps einseitig an der mathematischen Naturwissenschaft orientierten Erkenntnisbegriff zu kritisieren und so jene spezifisch Cassirersche Weiterentwicklung des Gedankens zur Gegenüberstellung einer ‚mehrdimensionalen' *Diversität* kultureller Produktionsweisen mit der (eigenen) kulturphilosophischen ‚Reflexion' zu motivieren, die Cassirer seiner ‚Phänomenologie der Erkenntnis', und so *ex post* auch der *Philosophie der symbolischen Formen* insgesamt, methodisch zu Grunde legt.[46]

Den Auswirkungen dieser Weiterentwicklung auf die respektiven Verhältnisse von Naturwissenschaften, Kulturwissenschaften und Kulturphilosophie bei Cassirer kann ich an dieser Stelle nicht nachgehen.[47] Mir geht es vielmehr um die Möglichkeit, die von Natorp inspirierte Produktions-Reflexions-Perspektivik über ihre Bedeutung für Cassirers kulturphilosophische Methodologie hinaus für das Verständnis jenes ‚Lebens' fruchtbar zu machen, das sich *zugleich* als objektives Problemfeld der Naturwissenschaft *und* als subjektiver Hintergrund aller kulturellen Produktivität des Menschen verstehen lassen muss. Und tatsächlich macht Cassirer schon 1929, wieder mit ausdrücklichem Verweis auf Natorp, genau von dieser Möglichkeit Gebrauch in seinem Nachlassmanuskript *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* – ausgerechnet in jenem Text also, in dem sich Cassirer *auch* zum ersten Mal systematisch auf die Biologiekonzeption Jakob von Uexkülls

Erkenntnisrichtungen von der Frage der Objektivität von vornherein etwas anders nuanciert wird.

46 Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, Meiner: Hamburg 2002, S. 53–63.

47 Zum letztgenannten Problem vgl. Orth, Ernst Wolfgang: „Ernst Cassirer zwischen Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften. Ein terminologisches Problem?", in: Fetz, Reto Luzius/Ullrich, Sebastian (Hrsg.): *Forma formans – forma formata. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers »Nachgelassenen Manuskripten und Texten«*, Meiner: Hamburg 2008, S. 137–160.

beruft.[48] Erstaunlich nah an Natorps ursprünglich „psychologischer" Absicht sieht Cassirer hier im Pendelverfahren einer „systematischen Rekonstruktion" des Subjektiven im Ausgang vom Objektiven den einzig gangbaren „Weg, um die Mannigfaltigkeit der *organischen Lebensformen* und der ihnen zugehörigen Phaenomene in den *Blickpunkt* des Geistes zu rücken"[49]:

> Was uns direkt durch keine metaphysische Intuition und durch keine empirische Beobachtung gegeben werden kann, das wird indirekt bestimmbar in jenem Gange der systematischen »Rekonstruktion«, der überhaupt die Methode darstellt, kraft deren sich uns die Eigenart des »Subjektiven« erschliesst. […] [D]as eigentliche geistige Selbstbewusstsein entsteht erst, wo beide Momente sich wechselseitig bedingen und wo sie einander gleichsam die Waage halten […] [:] die »produktiven« und die »abstraktiven«, die gestaltenden und die reflexiven Kräfte des Geistes […] Sein diskursiver Gang hat nunmehr einen doppelten Sinn, gewissermassen ein positives und ein negatives Vorzeichen, erhalten. […] Wenn in [der] unmittelbaren Lebendigkeit [des Geistes] alle seine Energien auf den Aufbau der einzelnen Formwelten gerichtet waren – so kann jetzt eine Art »Abbau« derselben versucht werden […] [Die] Intelligenz […] kehrt sich freilich nunmehr in gewisser Hinsicht gegen sich selbst – aber nicht, um sich in ihrer Wesenheit zu negieren, sondern um sich in ihr zu erkennen […] Und in diesem Rückblick erweitert sich ihr nun auch ihr eigener Kreis; – in ihm vermag sie – wenngleich stets nur in bedingtem und begrenztem Sinne – das Ganze nicht nur der Formen des Geistes, sondern auch der Formen des Lebens einzubeziehen.[50]

Liest man diese Stelle in ihrem weiteren Zusammenhang und gleicht sie mit den bisher behandelten Texten ab, so ergibt sich in etwa folgendes Bild: Was Cassirer hier unter dem Titel der „Formen des Lebens" untersuchen will, meint eigentlich *Formen der Subjektivität*, die das reflektierende Bewusstsein – gleichsam in Analogie zum menschlichen Fall – auch für die nichtmenschlichen Gattungen, von denen ihm zunächst nur ihre physische Realität objektiv gegeben ist, rekonstruieren kann. Cassirers Begriff des ‚Lebens' lässt sich also auch in diesem Kontext durchaus wieder mit ‚Leben des Geistes' übersetzen – aber eben nicht mehr eines *solchen* Geistes, der sich in kultureller Tätigkeit werkhaft objektiviert, sondern eines ‚bloß subjektiven', dessen Charakteristik lediglich die Objektivität der jeweiligen Leibkonstitution und des jeweiligen Leibverhaltens zugrunde legen kann und dem Transzendentalphilosophen deshalb überhaupt nur „in bedingtem und begrenztem Sinne" möglich ist. Der eigentliche Grund, trotz dieser methodischen Schwierigkeiten von „Formen", von der (partiell erkennbaren) „Eigenart des Subjektiven" auch im Falle anderer Gattungen überhaupt zu sprechen, ist

48 Vgl. ECN 1, S. 3–109, insb. S. 40–44.
49 Ebd., S. 50f. (eigene Hervorhebung [1] und Hervorhebung im Original [2]).
50 Ebd., S. 51f.

aber für Cassirer die Einsicht in die entsprechende (Natur-)Bestimmtheit auch der *menschlichen* Subjektivität, wie sie sich ihm zuvor im Rahmen der kulturtheoretisch abgesicherten „rekonstruktiven Analyse" seiner Philosophie der symbolischen Formen ergeben hatte:

> Wir sahen, wie nicht nur unsere Begriffswelt, sondern unsere gesamte Anschauungs- und Wahrnehmungswelt unter charakteristischen Formbedingungen steht und mit ihnen unlöslich verwoben ist. […] [V]ersuchen wir […], von diesen Bedingungen zu abstrahieren, so sind wir damit in eine Welt eingetreten, die, wie sie sich von der unseren der Form nach unterscheidet, auch in ihrer »Materie« als eine spezifisch-andere zu denken ist. Die »Wirklichkeit« dieser Welt, die Art der phaenomenalen »Gegebenheiten« in ihr, liesse sich der unserer eigenen »Erlebniswelt« in keiner Weise gleichstellen. Niemals freilich können wir hoffen, auf Grund der theoretischen Einsicht in diesen Sachverhalt, uns nun auch faktisch seine [sic!] andere Wirklichkeit *in concreto* vergegenwärtigen, geschweige sie uns in ihren Einzelzügen ausmalen, sie direkt nacherleben und kraft dieses Nacherlebens beschreiben zu können. Jeder [solche] Versuch […] müsste uns notwendig in die Irre führen. Dagegen ist es ein methodisch-möglicher und methodisch-berechtigter Versuch, das allgemeine Strukturprinzip, unter dem auch jene anderen Erlebniswelten stehen, als solches zu erfassen und gegen die Prinzipien zu halten, die für unsere sinnlich geistige Welt bestimmend sind.[51]

Sehen wir von hier noch einmal zur späteren *Zur Logik der Kulturwissenschaften* hinüber, dann erscheint die Frage vielleicht nicht mehr allzu weit hergeholt, ob Cassirers dortige Beschreibung der Aufgabe der philosophisch-*kultur*wissenschaftlichen Reflexion, durch die „Enträtselung" der kulturellen Symbole „das Leben, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen sind, wieder sichtbar zu machen"[52], wirklich *nur* auf den spezifischen Sinn des menschlichen „Kulturlebens" eingeschränkt ist – oder ob nicht allgemeiner auch schon das „biologische Leben" aufgrund *seiner* Lebendigkeit und ‚Subjektivität', also mit Blick auf die Eigenleistungen und das fühlend-wahrnehmende Selbstverhalten der Organismen, besondere *Reflexionsleistungen* des Forschers erfordert, die im Gebiet der anorganischen Natur nicht ihresgleichen haben, und deshalb eher eine Anlehnung an „kulturwissenschaftliche" Methoden nahelegt – obwohl es zugleich als *natürliches* Leben selbstverständlich *auch* den Mechanismen unterworfen bleibt, die die naturwissenschaftliche „Produktion" im schrittweisen Aufbau von der mathematischen Physik herausarbeitet. Ich glaube, dass (unabhängig von der

---

51 Ebd., S. 52f. Zu den „methodisch-berechtigten" Mitteln eines derartigen Mensch-Tier-Vergleichs im Subjektiven [!] gehört für Cassirer offenbar auch die philosophische Analyse der „Pathologien des Symbolbewusstseins", auf die ich hier aus Platzgründen nicht eingehen kann. Vgl. ECW 13, S. 234–322.

52 Cassirer: „Zur Logik der Kulturwissenschaften", S. 445.

Interpretation besagter Stelle aus *Zur Logik der Kulturwissenschaften*) dieses komplexe Verhältnis in der Tat Cassirers Konzeption der lebendigen Natur trifft: Er transponiert damit eine Einsicht, die in gewisser Weise schon Kants *Kritik der Urteilskraft* vorweggenommen hatte, in die doppelte Forderung, Kulturwissenschaft *und* „Lebenswissenschaften" (Biologie, Psychologie) methodisch-einheitlich als *Reflexionswissenschaften der Form* zu konstituieren.[53] Insbesondere von der Biologie als einer *Natur*wissenschaft auf der Basis von „Formbegriffen" wird dadurch freilich ein gehöriger Spagat verlangt; und ich meine, dass es *deshalb* unter allen zeitgenössischen Ansätzen gerade Uexkülls „Umweltlehre" ist, an der Cassirer seine eigene Philosophie der Biologie fast exklusiv orientiert.[54]

4. Zur Biologie des animal symbolicum

Jakob von Uexkülls Konzeption der Biologie lässt sich als eine ‚moderate' Version des Vitalismus charakterisieren. In seiner empirischen Naturforschung stützt sich Uexküll vor allem auf Methoden der vergleichenden Anatomie und der beschreibenden Verhaltensforschung und kommt damit einerseits den Forderungen der erklärten Gegner des Vitalismus, der Mechanisten und Behaviouristen nach. Andererseits bleibt er aber bei deren theoretischen Positionen nicht stehen, sondern nimmt die gewonnenen Einsichten in Aufbau und Verhaltensweisen der Organismen nur zum Ausgangspunkt, von dem aus er versucht, im Abgleich mit den uns *reflexiv* zugänglichen Grundmustern menschlicher Subjektivität die spezifischen Erlebniswelten und Erlebensmodi der Individuen einer Gattung, ihre eigentümliche „Innenwelt" und „Umwelt" zu rekonstruieren, um so schließlich zu einer Vorstellung vom eigentümlichen „Sinn" ihrer Lebensäußerungen durchzudringen. Indem er die „Baupläne" vor allem ‚niederer' (wirbelloser) Tierarten, ihre arttypischen „Rezeptoren" und „Effektoren", sprich: sensorischen und

53 Vgl. dazu noch einmal Möckel: „Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie".

54 Cassirers intensiven Anleihen beim Begründer des Hamburger Instituts für Umweltforschung, mit dem der Philosoph schon seit seiner Berufung nach Hamburg regelmäßig in persönlichem Kontakt stand, läge mithin nicht etwa bloß der Zufall des persönlichen Kontakts, sondern eine tiefere systematische Übereinstimmung zugrunde. Vgl. dazu Cassirers gewissermaßen im Nachtrag entwickelte Sicht auf die besondere Rolle der „Umweltlehre" in der Biologie des 20. Jahrhunderts im vierten Band des *Erkenntnisproblems*: ECW 5, S. 231–237. Einen guten Eindruck von Kontext, Anspruch und Methode des Uexküllschen Ansatzes vermittelt die Neuausgabe seines Standardwerks: Uexküll, Jakob Johann von: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Kommentierter Nachdruck der 2. Auflage von 1921, hrsg. von Florian Mildenberger und Bernd Herrmann, Springer: Berlin/Heidelberg 2014.

motorischen Organsysteme studiert, versucht Uexküll das physiologische Zusammenspiel dieser Systeme als komplementäre Seiten einer in sich geschlossenen „Kette von Wirkungen", eines alles empirisch zugängliche Leben des Organismus total bestimmenden „Funktionskreises" zu verstehen.[55]

Indem er dabei jedoch zugleich am vitalistischen Grundsatz festhält, dass eine *bloß* empirische Analyse an der Eigenart der Lebensphänomene vorbeisehen müsse, beansprucht er, von dieser verlässlichen methodischen Basis aus weiter zu einem *innerlichen* Verständnis der Lebensform einer Gattung in ihrer ‚Subjektivität', ihrer Eigenperspektivik und ihrem fühlend-involvierten Motivgrund des Richtungsverhaltens im Umweltbezug vorzudringen. Zu diesem Zweck dehnt Uexküll den Begriff ‚biologischer Forschung' – zur damaligen Zeit durchaus ein Novum[56] – auf die autökologische Untersuchung des *Verhaltens der Tiere im Umweltkontext* aus, dessen regelmäßige Muster der Forscher dann gemäß dem vom „Bauplan" des Organismus her erschlossenen „Merknetz" und „Wirknetz" als spezifische Formen der Verfolgung elementarer *Lebenszwecke* wie Nahrungsaufnahme, Fortpflanzung, Verteidigung gegen Fressfeinde usw. deuten kann.[57]

Auf diese Uexküllsche Lehre vom Anspruch nach immer eine ‚Subjektperspektive' *einschließenden* „Funktionskreis" des tierischen Lebens bezieht sich Cassirer schließlich auch im *Essay on Man* (1944) affirmativ als „a very ingenious and original scheme of the biological world".[58] Cassirer betont in diesem Zusammenhang noch ausdrücklich, dass auch der Mensch, das *animal symbolicum*, „no exception"[59] von den darin ausgedrückten allgemeinen biologischen Verhältnissen bilde – nur um Uexkülls ganzes Schema dann für den Menschen durch die Einführung eines „dritten Glieds" *zwischen* Merk- und Wirkwelt völlig auf den Kopf zu stellen. Denn die eigentliche Pointe des Modells, wie Uexküll es aufgestellt hatte, bestand gerade in der präzisen *Entsprechung* von Merk- und Wirkmalen, von der je an spezifische Wahrnehmungskonditionen geknüpften „Innenwelt" des Organismus und seiner „Umwelt", verstanden als Gesamtheit der Ziele, die jedes Lebewesen durch seine Eigenbewegungen faktisch verfolgen kann. Gerade diese pragmatisch-funktionale Geschlossenheit des Wahrnehmungs-Verhaltens-Kreises, die Unmittelbarkeit der Antwortreaktionen auf äußere Stimuli und ihre

55 Vgl. Uexküll: *Umwelt und Innenwelt*, S. 44–49 (S. 62–67 der kommentierten Ausgabe). Vgl. ECW 5, S. 233.

56 Vgl. zum Beispiel Jahn, Ilse (Hrsg.): *Geschichte der Biologie. Theorien, Methoden, Institutionen, Kurzbiographien*, Fischer: Jena 1998, S. 587–588.

57 Uexküll: Umwelt und Innenwelt, S. 45f. (S. 64f. der kommentierten Ausgabe).

58 ECW 23, S. 28.

59 Ebd., S. 29.

(relative) Vorhersehbarkeit aus ihnen bei gegebenen anatomischen Bedingungen bestreitet Cassirer nun aber für den Menschen auf das Entschiedenste: So lässt, wie Cassirer schon 1929 für sich festgestellt hatte, das ganze Modell, das er als biologisches fast ohne Abstriche begrüßt, „uns im Stich, sobald wir uns dem Grundproblem einer »*philosophischen* Anthropologie« zuwenden."[60]

Der Grund für diese Ambivalenz und insbesondere für die scheinbare Abweichung von der direkt zuvor eigens bestätigten Kontinuitätsthese über das Naturleben liegt allerdings auf der Hand: Es wäre ein Rückfall in den philosophischen *Naturalismus* mit allen negativen Konsequenzen für das Selbstbewusstsein des Menschen als „freihandelnden Wesens"[61], ihn im geschlossenen Schema eines gattungsmäßig-prädeterminierten Verhaltensablaufs begreifen zu wollen; als *menschliches* ist das Leben eben *nicht* länger ein solcher generischer Ablauf, sondern von den je besonderen Entscheidungen des Individuums abhängig, durch die, *auch wenn* ‚Merk-' und ‚Wirkwelt' des Menschen wie bei jeder anderen Art im Sinne physiologischer Rahmenbedingungen allgemein fixierbar sein mögen, doch zumindest im „Symbolnetz" der Kultur gleichsam immer neue Wege eingeschlagen werden können.

Was aber ist dann überhaupt die Funktion der von Uexküll adaptierten Funktionskreis-Theorie des biologischen Lebens im Kontext von Cassirers Philosophie des animal symbolicum? Ist sie womöglich doch, wie Helmuth Plessner suggeriert hat, bloß das „Kontrastmittel"[62], um die Eigenart des Menschen und der menschlichen Freiheit gegenüber einem allgemeinen Schematismus des ‚bloßen Lebens' herauszustellen, ohne doch auf die naturphilosophischen Fragen weiter einzugehen, die mit einem solchen Verständnis der anderen Organismen verbunden sind? Man kann Cassirer ohne Weiteres in dieser Weise lesen; es scheint

60 ECN 1, S. 41 (Hervorhebung im Original). Cassirer fährt fort: „Denn für diese ist der Begriff des Menschen nicht durch bestimmte aufzeigbare Merkmale seiner Struktur, sondern durch den Inbegriff, durch die Totalität seiner *Leistungen* bestimmt. Und die Gesamtheit dieser Leistungen lässt sich keineswegs einfach am »Bauplan« des Menschen, etwa am Bauplan des Gehirns und des Nervensystems, ablesen." (Ebd., Hervorhebung im Original).

61 Vgl. Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in: *Kants Werke. Akademie-Ausgabe*, Bd. VII, De Gruyter: Berlin 1900, S. 117–333. Für eine systematisch erhellende Untersuchung des Verhältnisses von Kants und Cassirers Anthropologien vgl. Keller, Pierre: „Cassirer's Retrieval of Kant's Copernican Revolution in Semiotics", in: Friedman, J. Tyler/Luft, Sebastian (Hrsg.): *The Philosophy of Ernst Cassirer. A Novel Assessment*, De Gruyter: Berlin/Boston 2015, S. 259–288.

62 Plessner, Helmuth: „Immer noch Philosophische Anthropologie?" (1963), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1980–1985, S. 235–246, hier S. 243.

mir aber, dass dies nicht die einzige und sicher nicht die fruchtbarste Lesart ist. Denn *neben* seiner Neigung, tierisches und menschliches Leben wie etwas radikal Verschiedenes zu kategorisieren – einer Tendenz, zu der, wie ich versucht habe aufzuzeigen, insbesondere *praktische* Folgenabschätzungen den Ausschlag zu geben scheinen – verfügt Cassirer in seiner *theoretischen* Philosophie auch über die Konzeption, dass Tier und Mensch außer der von ihm ohnehin stets betonten Kontinuität der leiblichen Entwicklungsformen auch *subjektiv* einiges gemeinsam haben: Auch *unser* Welterleben und Weltverhalten wurzelt schließlich bei Cassirer in einer sinnlich-wahrnehmenden, fühlend-involvierten und affektiv-responsiven Urschicht, die im Tierreich, besonders bei den höheren Säugetieren, ihre strukturellen Entsprechungen hat.[63] So gewinnt auch nach dieser Richtung die noch immer kaum geklärte Frage an Bedeutung, weshalb eigentlich Cassirers Reflexionen bewusst *nicht* die Wissenschaft (auch nicht die Biologie), sondern ausgerechnet ihren schärfsten Antagonisten, den *Mythos*, paradigmatisch zu Rate ziehen, um sich dem ‚Leben' in dieser Urschicht des Empfindens theoretisch anzunähern.

Cassirer selbst hat diese Problematik bekanntlich mit dem Topos der ‚Ausdrucksfunktion' verbunden, von der die *Philosophie der symbolischen Formen* denn auch in kurz aufeinander folgenden Absätzen behaupten kann: „Erst […] von der Anerkennung des nicht mittelbaren, sondern ursprünglichen Charakters der reinen *Ausdruckserlebnisse*, läßt sich, wenn überhaupt, eine Brücke zu den Phänomenen des tierischen Bewußtseins schlagen"[64] – und dann: Eine „rückschließende und »rekonstruktive« Betrachtung" kann sich für die „Phänomenologie der reinen Ausdruckserlebnisse […] weder der Leitung und Orientierung durch die begriffliche Erkenntnis noch auch lediglich der Leitung der Sprache überlassen. Denn beide stehen in erster Linie im Dienste der rein *theoretischen*

63 Nach Cassirer ist es der durchaus noch „tierische Schrecken" des Menschen, der im mythischen Empfinden „zum Staunen wird" und so die „aus Furcht und Hoffnung, aus Scheu und Bewunderung gemischt[en]" kulturellen Ur-Teilungen der Mana-Tabu-Systeme motiviert (Vgl. ECW 12, S. 93). Im selben Sinne vermerkt auch das „Schlusskapitel" zur *Metaphysik der symbolischen Formen*, dass der ‚qualitative Sprung' zum Menschen weniger im Sinne eines abrupten Bruchs mit den Entwicklungen seiner tierischen Ahnenreihe zu verstehen sei, als vielmehr so, dass sich die pragmatische „Geschlossenheit des »Funktionskreises« […] *um so mehr* zu lockern [scheint], *je mehr* wir uns der Welt des Menschen nähern, – bis zuletzt in dieser Welt selbst, das Band, das überall sonst die Einheit des Organismus ausmacht, geradezu gesprengt zu werden scheint." ECN 1, S. 42 (eigene Hervorhebungen).

64 ECW 13, S. 72 (Hervorhebung im Original).

Objektivierung […]. Der Mythos hingegen versetzt uns in den lebendigen Mittelpunkt dieses Gebiets."[65]

Bezieht man diese methodologischen Prämissen in das Gesamtbild der Cassirerschen Ambition mit ein, so ergibt sich ein, wie ich meine, recht naheliegender Weg, die beiden scheinbar widersprüchlichen Konzeptionen des natürlichen Lebens – diejenige, die von einer (womöglich auch evolutionstheoretisch auszubuchstabierenden) *Kontinuität*, und die andere, die von einer radikalen *Dis*kontinuität zwischen tierischen und menschlichen Lebensformen ausgeht – zusammenzubringen. Der Trick besteht einfach darin, den *Essay on Man* in seiner Rede vom „Symbolnetz" als einem „dritten Glied" *innerhalb des Funktionskreises* beim Menschen beim Wort zu nehmen und mit der in der *Philosophie der symbolischen Formen* systematisch ausgearbeiteten Theorie der geistigen Ausdrucksformen kurzzuschließen. Was man auf diesem Wege erhält, sind die Umrisse einer quasi-naturphilosophischen Perspektive, die dazu beitragen mag, die oft vermisste „Naturseite"[66] von Cassirers Anthropologie wenigstens in einigen Stücken nachzutragen, und in etwa wie folgt zu rekonstruieren wäre:

1. Alles Leben verfügt *qua* Leiblichkeit über bestimmte *expressive Grundfunktionen*, auch wenn diese dem Organismus natürlich im Allgemeinen noch nicht als solche verfügbar, geschweige denn bewusst sind. Wohlbefinden oder Indisposition, Appetitions- oder Fluchtneigung geben uns aber schon die Pflanzen, ja selbst die Einzeller unter dem Mikroskop jederzeit sehr deutlich an Aspekten ihrer jeweiligen Leibgestalten ‚zu verstehen'; man braucht ihnen hierfür keine andere Art der ‚Subjektivität' zuzusprechen als bloß die allgemeinste überhaupt: die Tatsache, dass sie eben – *belebte* Körper sind.

Im Kontext der *Philosophie der symbolischen Formen* gewinnt nun diese elementare Einsicht, die Cassirer wahrscheinlich schon bei Darwin und spätestens bei Max Scheler rezipiert hat[67], eine eigentümliche Relevanz. Denn es ist erst diese – wenn auch schmale – Basis tatsächlicher Übereinstimmung aller Lebewesen, die erklärt, dass der (‚echte', d. h. ursprünglich-gelebte) Mythos seine ersten „radikalen Metaphern"[68], seine alle Einordnungen unseres heutigen ‚gesunden Menschenverstandes' ignorierenden symbolischen Identifikationen und logischen Kurzschlüsse *mit Erfolg* entwickeln kann – nicht nur als theoretisch plausible, sondern auch und vor allem als (in Grenzen) *praktisch lebenstaugliche* Techniken des deutenden

65 Ebd., S. 75 (Hervorhebung im Original).

66 Vgl. Hartung: *Das Maß des Menschen*, S. 363.

67 Vgl. ECN 1, 37.

68 Vgl. Cassirer, Ernst: „Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen" (1925), in: ECW 16, Meiner: Hamburg 2003, S. 227–311, hier S. 300ff.

Weltumgangs. Zwar *sind* die anderen Spezies nicht etwa das, wozu der Mythos sie macht: Weder können sie in freier Metamorphose ihre Erscheinungsform beliebig variieren, noch sind sie mit menschlichen oder magisch-übernatürlichen Kräften ausgestattet. Für den leibhaft-pragmatischen *Umgang* mit ihnen unter den Vorzeichen der kulturgeschichtlichen Frühphasen unserer Gattung spielen solche ‚Feinheiten' aber eher eine untergeordnete Rolle. Entscheidender ist in diesem (Natur-)Kontext allemal die *emotional adäquate* Einschätzung der objektiv begegneten Ausdrucksgestalten und die produktive Verarbeitung der subjektiv alles beherrschenden Affektlagen des Menschen. *Das* aber leistet der Mythos, der als komplexe Denk-, Anschauungs- und Lebensform selbst ursprünglich gar nichts anderes *ist* als „Gefühl in Bild gewandelt"[69], nach Cassirer mit unter den symbolischen Formen unvergleichlicher Bravour und hätte sich schon dadurch – auch ganz ohne Hinweis auf das Faktum seiner historischen Priorität – zum einzig überhaupt denkbaren „Mutterboden"[70] aller Kultur qualifiziert.

2. Unter Beibehaltung der generellen Merkmale leiblicher Expressivität werden wir weiterhin allen Tieren, die ihr Leben aufgrund einer Selbstbewegung ihrer Körper im Raum ‚gestalten' (wenn auch noch nicht im eigentlichen Sinne ‚führen') müssen, auch die Fähigkeit zu irgendeiner Form der Ausdrucks*wahrnehmung* zusprechen müssen, und in eins damit die Fähigkeit zur *kommunikativen Interaktion* mit ihrer jeweiligen Umwelt.[71]

Hier tut sich eine weitere und ergiebigere Möglichkeit zu Rückschlüssen auf Cassirers Auffassung vom (tierischen) Naturleben auf. Ich muss mich hier mit zwei Andeutungen begnügen. Zum einen darf man unterstellen, dass die im Ausdrucksverstehen gegebene „Brücke zu den Phänomenen des tierischen Bewußtseins"[72], die Cassirer vor allem phänomenologisch interessiert, mit Blick auf die Lebenspraxis keine Einbahnstraße ist. Wie uns die Welt im Ganzen, uns selbst und unseresgleichen eingeschlossen, nach Cassirer zunächst nur im Modus der Ausdruckswahrnehmung phänomenal ‚gegeben' ist – nicht *genau* so, aber doch in durchaus vergleichbarer Weise dürften auch wir einem entsprechenden

69 Vgl. Cassirer, Ernst: *Vom Mythus des Staates*, übers. von Franz Stoessl, Meiner: Hamburg 2002 (Nachdruck der Ausgabe Artemis: Zürich 1949.), S. 60.

70 Cassirer: „Sprache und Mythos", S. 266.

71 Ausdifferenzierte Sinnesorgane, ein zentrales Nervensystem etc. sind hierfür durchaus nicht notwendig; ‚Kommunikation' im hier gemeinten weitesten Sinn läge auch dann schon vor, wenn z. B. ein Infusorium im Rahmen seiner Eigenbewegung ein Gegenüber als potentiell feindliches, (oder vielmehr: wenn es ein ‚Feindliches ihm gegenüber') im Uexküllschen Sinne bemerkt und daraufhin den Rückzug antritt.

72 ECW 13, S. 72.

‚tierischen Bewusstsein' als dynamische Gestaltkomplexe expressiver Qualitäten erscheinen. Dadurch trägt Cassirer systematisch der durch seine kulturphilosophischen Handlungstheorie, nach der alles Handeln notwendig *werkhaft* vermittelt ist, nur scheinbar ausgeschlossenen Möglichkeit interaktiver Mensch-Tier-Gemeinschaften Rechnung, die *An Essay on Man* anhand von Beispielen der Domestikation und der Dressur denn auch anklingen lässt.[73]

Zum anderen räumt Cassirer zwar ein, dass die tierischen Formen der Ausdruckswahrnehmung, besonders im organisierten Zusammenspiel mit den Potentialen einer jeweiligen ‚Gegenseite' zum Eigenausdruck des Innenzustands, hochgradiger Differenzierungen fähig sind; aber er insistiert zugleich immer wieder und vielleicht etwas voreilig darauf, dass die *gesamte* „tierische Welt […] auch dort, wo sie sich mit der unsern am nächsten zu berühren scheint, notwendig und immer eine Welt von [ausdruckshaften, F.S.] »Zuständen« zu bleiben [scheint], die sich nicht zu einer Ordnung von *Gegenständen*, geschweige zu einer Ordnung von *Bedeutungen* und *Sachverhalten*, erheben lässt."[74] Neuere Forschungsergebnisse sprechen dafür, dass Cassirer mit der These über die „Bedeutungen" als Monopole des Menschen Recht behalten dürfte, seine pauschale Zuordnung des tierischen Bewusstseins zur bloßen „Ausdrucksfunktion" aber angesichts der Fähigkeit vieler Tierarten zum verlässlichen Umgang mit sozialen Individuen und sogar ‚Ding'-Konstanten, auch in stark wechselnden emotionalen Kontexten, zu kurz greift.[75] Plessners *Stufen*, auf die Cassirer sich in der zitierten Nachlassstelle nicht ganz korrekt beruft,[76] waren in diesem Punkt vorsichtiger, obwohl auch die subtile

73 Vgl. ECW 23, S. 36f.

74 ECN 1, S. 60. Verglichen mit dem Nachlasskapitel von 1929, zeichnet sich *An Essay on Men* zwar durch etwas zurückhaltendere Formulierungen aus, sachlich bleibt der Tenor in dieser Frage jedoch derselbe.

75 Zum aktuellen Forschungsstand bezüglich der Leistungen der Menschenaffen vgl. Suddendorf, Thomas: *Der Unterschied. Was den Mensch zum Menschen macht*, übers. von Gabriele Gockel, Bernhard Jendricke und Barbara Steckhan, Berlin Verlag: Berlin 2014 sowie Matsuzawa, Tetsurō: *Mind of the Chimpanzee. Ecological and Experimental Perspectives*, University of Chicago Press: Chicago 2010. Auch jenseits des naheliegenden Vergleichs von Menschen und Anthropoiden ist Cassirers These der Ding-Ignoranz der Tiere fraglich geworden. Vgl. etwa den interessanten Aufsatz von Clayton, Nicola S./Emery, Nathan J.: „What Do Jays Know About Other Minds and Other Times?", in: Christen, Yves/Berthoz, Alain (Hrsg.): *Neurobiology of »Umwelt«. How Living Beings Perceive the World*, Springer: Berlin/Heidelberg 2009, S. 109–123.

76 Vgl. ECN 1, S. 60: „[E]ben dies ist es, was [Plessners, F.S.] Naturphilosophie uns lehrt, dass die Wendung zur »Gegenständlichkeit« die eigentliche Grenzscheide zwischen der Welt des Menschen und der aller anderen organischen Wesenheiten bildet."

Unterscheidung zwischen einer auch bei Tieren anzutreffenden „dinglichen" und einer dem Menschen vorbehaltenen „gegenständlichen" Vorstellungsart[77] nicht leicht durchzuhalten sein dürfte.

3. Auch der Mensch bleibt bei Cassirer, wie schon die Bestimmung als ‚animal symbolicum' anzeigt, Tier, insofern er im Rahmen seiner vitalen Existenz genau wie andere Spezies auch an den Funktionen der Expressivität und der Ausdrucks-wahrnehmung partizipiert – wiederum: nicht auf ‚dieselbe' Weise wie irgendeine andere Art, aber doch auf eine für *seine* Gattung spezifische und darin prinzipiell mit anderen Spezies analog zu verstehende Weise.

Ein gewisses Desinteresse Cassirers an dieser ‚Vitalsphäre' des Menschen ist freilich nicht zu übersehen; es ist aber nur zum Teil als Symptom eines systematischen Mangels zu deuten und im Ganzen eher einem Überlagerungseffekt geschuldet, der durch Cassirers *kulturphilosophische* Theorie des menschlichen Ausdruckslebens entsteht. Denn beim Menschen, so macht Cassirer völlig zu Recht geltend, nehmen die an der physiologischen Oberfläche ‚gleichen' Phänomene des Ausdruckslebens *von Anfang an* – d. h. wo immer wir überhaupt vom Menschen als solchem sprechen – einen radikal anderen Sinn an, insofern sie hier nirgends mehr den Charakter einer Teilfunktion (oder gar eines bloßen Nebenprodukts) eines ansonsten pragmatisch-organisierten und pragmatisch-geschlossenen ‚Funktionskreises' des Gattungslebens haben. Beim Menschen wird vielmehr der Ausdruck, dessen physisch-expressive und sympathisch-rezeptive Doppelfunktionalität er zwar faktisch mit den anderen ‚höheren', d. h. zerebral organisierten Tieren gemeinsam hat, *zu einem Selbstzweck und Lebenszweck sui generis*. Schon auf der Ebene der Leiblichkeit, noch mehr aber durch die schier unbegrenzten Möglichkeiten zur werkhaft-kulturellen Fortbildung und Fortsetzung, bekommt durch diese Innovation in der Tat „the whole of human life"[78] einen fundamental neuen Charakter, indem es sich *mithilfe des Ausdrucks*, der damit zum symbolischen wird, von der Gebundenheit an naturhafte Zweckbestimmungen emanzipiert.

4. Indem der Mensch also nicht bloß ein leiblich-expressives Lebewesen *ist*, sondern aktiv über seine Ausdruckspotentiale *verfügt*, ist er – Tier. Indem er aber weiterhin dieses Potential nicht einfach in den Dienst anderweitig vorgegebener Verhaltensziele stellt, sondern in seiner ‚Externalisierung' zu kulturellen Zeichensystemen, im systematisch verfolgten *poietischen Transfer* auf äußere Medien ein

77 Vgl. Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, De Gruyter: Berlin/New York 1975. S. 261–272, hier S. 271.

78 Vgl. ECW 23, S. 29.

Mittel seiner geistigen Selbst-Verwirklichung entdeckt, ist der Ausdruck des Menschen *immer schon auf dem Weg zur ‚Darstellung'*, d. h. *kultureller* Ausdruck. Der ‚Symbolismus' der Kultur in diesem elementaren Sinne wäre mithin nichts anderes als die spezifische Fähigkeit des Menschen, die ganze Welt zu ‚seiner' zu machen, indem er sie vom natürlichen Ausdrucksleben des Leibes bis hin zu den abstrakten Formelzeichen der Mathematik symbolisch nach eigener Maßgabe formt und (um)gestaltet.

Bei Cassirer steckt aber noch etwas anderes dahinter: Er gelangt nämlich aufgrund seiner Grundthese von der Korrelativität von subjektivem Selbst- und objektivem Weltverständnis zu der (im Einzelnen zu explizierenden) Einsicht, dass jede neu erreichte Distanzstufe des symbolischen Weltbezugs mit neuen *Selbstbildern und Selbstbegriffen* des Menschen einhergeht. So führt bei Cassirer vom ersten Aufdämmern einer Vorstellung „der Gattung und der Art" aus der „undifferenzierten Gesamtheit" der mythischen Lebensvorstellung bis zum voll ausgeprägten „Individualbewußtsein" des Menschen ein stetiger Weg – ein Weg aber, der in jeder Phase von der fortschreitenden Ausdifferenzierung der Symbolfunktionen ‚nach außen' – das heißt: vom in die Welt ausstrahlenden praktisch-poietischen „Tun" des *animal symbolicum* – abhängig bleibt.[79] Und so ist es am Ende gerade diejenige Besonderheit des Menschen, die später maßgeblich hinter Cassirers Positionierung gegen den Naturalismus stehen wird, nämlich die herausgehobene Stellung des *Individuums im Verhältnis zur Gattung*, die schon in den Texten der späten zwanziger Jahre wie nebenbei in eine allgemeinere naturphilosophische Perspektive eingeholt wird. Denn, so argumentiert Cassirer, nur weil und insofern der Mensch in der Entwicklung seiner kulturellen Produktivkräfte die entscheidende Kategorie der *Gegenständlichkeit* fassen lernt, kommt er überhaupt ‚nach innen' (‚reflexiv') in die Lage, sich selbst und seinesgleichen

79 Vgl. ECW 13, S. 101: „[In der] Form des mythischen »Ichbewußtseins« […] können wir […] verfolgen, wie sich aus dem Ganzen des Lebens, aus seiner undifferenzierten Gesamtheit, die mit der Menschenwelt auch die Tier- und Pflanzenwelt enthält, ein »eigenes« Sein und eine eigene Form des Menschlichen nur ganz langsam emporhebt und abhebt – und wie sodann, innerhalb dieses Seins, die »Wirklichkeit« der Gattung und der Art der des Individuums durchaus vorangeht. […] An den großen Schöpfungen des [mythischen, F.S.] Kulturbewußtseins wird auch das »Werden zum Ich« erst eigentlich lesbar. Denn der Mensch reift zum Bewußtsein seines Ich erst in seinen geistigen *Taten* heran; er besitzt sein Selbst erst, indem er, statt in der fließend immer gleichen Reihe der Erlebnisse zu verharren, diese Reihe abteilt und sie gestaltet. Und nur in diesem Bilde der gestalteten Erlebniswirklichkeit findet er sodann sich selbst als »Subjekt«, als monadischen Mittelpunkt des vielgestaltigen Daseins wieder."

als *Personen* zu begreifen, und so die Weiterentwicklung seiner selbst von einem natürlich-tätigen Aktivitätszentrum zu einem selbstbewusst-*handelnden* Wesen einzuläuten.[80]

Hier läuft Cassirers Philosophie der symbolischen Formen auf eine in den Texten der zwanziger Jahre noch wenig exponierte, aber schon systematisch angelegte und sachlich hochinteressante Theorie der Individualität und Personalität hinaus,[81] die gerade in ihrer bislang kaum gewürdigten Verklammerung mit naturphilosophischen Problemen einen detaillierteren Abgleich mit anderen Klassikern der philosophischen Anthropologie – allen voran mit Max Scheler und Helmuth Plessner – sehr spannend machen könnte. Diese Seite und dieses Potential der Cassirerschen Philosophie aber wird sich erst dann ganz erschließen können, wenn sie neben aller berechtigten Konzentration auf die Objektivität geistiger Artikulationsformen auch (wieder) als eine Philosophie des Lebens und der Subjektivität ernst genommen wird.

80 Vgl. ECW 23, S. 62.

81 Vgl. in diese Richtung Bermes, Christian: „Das Ausdrucksproblem greift tief in das Gebiet der Ethik ein. Expressivität und Personalität bei Cassirer", in: Recki, Birgit (Hrsg): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens*, S. 117–133.

Sevilay Karaduman

Cassirers Kritik an Hegels Dialektik

Stillstand statt Dynamik?

Abstract: This paper discusses the validity of Cassirer's critique of Hegel's dialectics. Cassirer claims that Hegel's dialectics come to an end and lack openness for new categories: Hegel's dialectics are hence not dialectically enough. It is finally argued that modern interpretations of Hegel's philosophy can escape Cassirer's critique.

1. Einleitung

Dass Ernst Cassirer ein aufmerksamer und sorgfältiger Hegel-Leser war, wird an vielen Stellen seines Werkes sichtbar. So hat sich Cassirer nicht nur in seinen philosophiehistorischen Schriften mit Hegel auseinandergesetzt, sondern auch in seiner eigenen Philosophie auf Hegel Bezug genommen.[1] Beispielsweise weist er explizit darauf hin, dass der Titel des dritten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen*, die *Phänomenologie der Erkenntnis,* so verstanden werden soll, wie Hegel den Begriff der ‚Phänomenologie' verwendet.[2]

Für Hegel wiederum ist die phänomenologische Verfahrensweise mit seiner dialektischen Methode untrennbar verschränkt. Eine Phänomenologie kann nur dialektisch verlaufen.[3] Interessant ist, dass Cassirer gegenüber Hegels dialektischer

---

1 Siehe dazu Wunsch, Matthias: „Phänomenologie des Symbolischen? Die Hegelrezeption Ernst Cassirers", in: Wyrwich, Thomas (Hrsg.): *Hegel in der neueren Philosophie* (=Hegel-Studien Beiheft 55), Meiner: Hamburg 2011, S. 113–140 sowie Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Bd. 1, Meiner: Hamburg 2014, S. 35.

2 Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, Meiner: Hamburg 2010, S. VIII.

3 Hegels Phänomenologie des Geistes zeigt kapitelweise auf, wie dieser phänomenologische Weg im dialektischen Dreischritt vonstatten geht. Zum Ende des Werkes heißt es dazu: „Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbst in unmittelbarer Einheit." Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Werke*, Bd. 3, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1986, S. 589.

Methode nicht dieselbe Begeisterung zeigt wie gegenüber seiner Phänomenologie, sondern eher eine skeptische Haltung dieser gegenüber einnimmt, und das, obwohl er selbst an vielen Stellen seiner Philosophie dialektisch argumentiert. Der vorliegende Aufsatz widmet sich dieser Ambivalenz in Cassirers Denken und stellt vor allem die Frage in den Vordergrund, ob er in seiner Kritik des Stillstands der Hegelschen Dialektik Recht behält.

Dazu werden zunächst Hegels Begriff der ‚Dialektik' dargestellt und dabei die Verschränkung der phänomenologischen Verfahrensweise mit der dialektischen Methode dargelegt. Danach folgt die Darstellung von Cassirers Kritik an Hegels Dialektik. Cassirer beanstandet, dass Hegels dialektische Bewegung auf dem Standpunkt des absoluten Wissens verharrt und keine weitere Erkenntnisentwicklung mehr stattfindet. Das absolute Wissen wird als ganz und gar undialektisch gesehen. Dieser Sichtweise wird schließlich eine neue Lesart der Hegelschen Dialektik entgegengesetzt, in der der beanstandete Stillstand ausgehebelt wird.

2. Hegels Dialektik

Der Begriff der ‚Dialektik' gehört sicherlich zu denjenigen Begriffen, die geradewegs mit Hegel und seiner Philosophie in Verbindung gebracht werden. Vor allem die *Phänomenologie des Geistes* kann als sein Hauptwerk der dialektischen Methode betrachtet werden.[4] Umso erstaunlicher ist es, dass Hegel selbst den Begriff der ‚Dialektik' im Vergleich zu anderen Begriffen oder Begriffspaaren wie ‚Vermittlung' und ‚Unmittelbarkeit' oder auch ‚Ansichsein' und ‚Fürsichsein' relativ sparsam verwendet.[5] Aber wie auch die angegebenen Beispiele ‚Vermittlung/

4 In dem sog. ‚Skeptizismus-Aufsatz' mit dem Titel ‚Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichungen des neuesten mit dem alten' wird der Grundstein der dialektischen Verfahrensweise gelegt, vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichungen des neuesten mit dem alten", in: Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus (Hrsg.): *Jenaer Schriften 1801–1807*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1986, S. 213–272. Doch der umfangreiche Vollzug der dialektischen Methode erfolgt in Hegels *Phänomenologie des Geistes*.

5 Robert Brandom weist darauf hin, dass die Begriffe ‚Vermittlung' und ‚Bestimmte Negation' zu den semantischen Hauptbegriffen in der Phänomenologie des Geistes gehören. Vgl. Brandom, Robert: *Expressive Vernunft*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2000, S. 156. Während die Begriffe ‚Vermittlung' (40 Benennungen) und ‚Unmittelbarkeit' (95 Benennungen) sehr oft gebraucht werden, finden die Begriffe ‚Dialektik' (fünf Benennungen) und ‚dialektisch' (acht Benennungen) für sich keine zehn Mal Verwendung. Beispielsweise

Unmittelbarkeit' und ‚Ansichsein/Fürsichsein' zeigen, sind der Gedanke und die Methodik der Dialektik dem gesamten Hegelschen System immanent.

In der *Phänomenologie des Geistes* findet die dialektische Methode Hegels das erste Mal einen umfassenden Gebrauch. Die Anwendung der dialektischen Methode erfolgt an der Entwicklung des Bewusstseins, und zwar an seinen logischen wie auch historischen Stadien. Hegels Begriff der ‚Methode' hat dabei einen metaphysischen Charakter. Die Entwicklung des Bewusstseins und des Begriffs kann nicht anders vonstatten gehen als dialektisch. Die dialektische Methode ist nichts von außen an den Untersuchungsgegenstand Herangetragenes, sondern der Entwicklung des Bewusstseins und des Begriffs innewohnend.

Hegel verwendet den Begriff der ‚Dialektik' in zweifacher Bedeutung. Zum einen beschreibt der Begriff einen dreistufigen Prozess der Erkenntnisgewinnung und zum anderen stellt er einen spezifischen Moment (den negativ-vernünftigen) innerhalb dieses Prozesses dar. Die erste Bedeutung besagten Begriffs kennzeichnet dabei die Einnahme und Auflösung verschiedener widersprüchlicher Positionen: So wird die Entwicklung des Bewusstseins hin zum (neuen[6]) Geist als Produkt eines dialektischen Werdegangs des Begriffs betrachtet. Dabei werden die verschiedenen Positionen in Beziehung zueinander betrachtet. Das Bewusstsein soll seinen Weg hin zum absoluten Wissen und Geist in einer Selbstbewegung des Begriffs nehmen. Dieser Weg ist bei Hegel ein phänomenologischer Weg, d. h. die Gesamtheit der Erscheinungen des Geistes wird etappenweise durchschritten – für Hegel in einer dialektischen Art und Weise. Die Bewegung ist zu verstehen als ein Voranschreiten der vom Bewusstsein eingenommenen Positionen, wobei das Bewusstsein verschiedene Stufen nimmt, indem es die jeweilige Position umwälzt. „Der Anfang des neuen Geistes ist das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis vielfach verschlungenen Weges und ebenso vielfacher Anstrengung und Bemühung"[7], heißt es dazu bei Hegel.

---

gebraucht Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* den Begriff der ‚Dialektik' erst ab Seite 61 der erwähnten Ausgabe.

6 Es geht Hegel auch darum, den vorherrschenden Geistbegriff, der die Trennung von Subjekt und Objekt proklamiert, zu überwinden und einen neuen Geistbegriff hervorzubringen. Dazu in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*: „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung." Vgl. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 18.

7 Ebd., S. 19.

Ziel der Bewegung des Denkens ist die Erlangung von Wissen über sich selbst und die Welt. Das von Hegel so genannte „Wahre" stellt nichts Vorgefertigtes dar, sondern bildet das Ende eines Wissensprozesses, in dem verschiedene Positionen eingenommen, überprüft und gewechselt worden sind. Das Wahre ist daher das Resultat eines langen, mit Widersprüchen behafteten Bildungsweges. Hegel weist darauf hin, „daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann".[8] Das Falsche gehört nach seiner Auffassung ebenso zum Erkenntnisprozess wie das Wahre. Das Falsche markiert das negative Moment der Wissensgewinnung und ist für diese unerlässlich. Nur aus dem Negativen heraus gelangt man zu Wissen. Dieser Umstand sollte jedoch nicht so verstanden werden, als sei das Falsche der Wahrheit eigen. Das Falsche ist kein Teil des Wahren. „Es kann jedoch darum nicht gesagt werden, daß das *Falsche* ein Moment oder gar einen Bestandteil des Wahren ausmache."[9]

Diese Bemerkung Hegels ist als eine Rechtfertigung gegenüber einer vermeintlichen Relativitätskritik zu verstehen, nach der eine derartige Auffassung zu einem ‚anything goes'[10] im Wahrheitsbegriff führt. Eine solche Beliebigkeit würde den Wahrheitsbegriff selbst *ad absurdum* führen. Wenn etwas gleichzeitig wahr und falsch sein kann, ist es weder wahr noch falsch. Folglich verliert der Wahrheitsbegriff seine Evidenz. Was Hegel markieren möchte, ist etwas anderes. Das Falsche wird vielmehr in der Wahrheit aufgehoben. Dabei ist die Verwendung des Wortes ‚Aufheben' ebenfalls dialektisch zu verstehen. Zum einen wird es von Hegel im Sinne des Vernichtens gebraucht und zum anderen als das genaue Gegenteil dessen: als ein Aufbewahren. Jedoch ist das aufbewahrte Negative ein Umgewandeltes. Aufbewahrt wird es lediglich als das Wissen um das Negative.

> Das Dieses ist also gesetzt als *nicht dieses* oder als *aufgehoben,* und damit nicht Nichts, sondern ein bestimmtes Nichts oder *ein Nichts von einem Inhalte*, nämlich *dem Diesen*. […] Das *Aufheben* stellt eine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein *Negieren* und ein *Aufbewahren* zugleich.[11]

8 Ebd., S. 40.

9 Ebd., S. 41.

10 Der Slogan ‚anything goes' wurde innerhalb der Philosophie ursprünglich von Paul Feyerabend verwendet, der sich damit gegen eine rationalistische Erkenntnistheorie wendet. Siehe dazu Feyerabend, Paul: *Wider dem Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie,* Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1976. An dieser Stelle soll der Wahlspruch allerdings die Befürchtung Hegels der Ad-absurdum-Führung des Wahrheitsbegriffs markieren.

11 Hegel: *Phänomenologie des* Geistes, S. 94.

Der Wissensprozess besteht Hegel zufolge in einer immer wiederkehrenden Triade. Dabei verlaufen die drei Stufen des dialektischen Prozesses nach folgendem Schema: Zunächst wird eine Position gesetzt, sie bildet das positive Moment der dialektischen Bewegung. In der weiteren Argumentation hinsichtlich dieser Position treten Widersprüche auf, die auf der Ebene dieser Position nicht lösbar sind. Dieser Standpunkt wird dann aufgegeben und der entgegengesetzte wird eingenommen: Dies ist das negative Moment der dialektischen Bewegung, die vorherige Position wird folglich negiert. Hegel spricht auch davon, dass die vorherige Position aufgehoben wird, mit der Negation kommt es nämlich zur Bewegung in der Argumentation. Auch diese (entgegengesetzte) Position erweist sich als einseitig, so dass am Ende der Bewegung eine Stellung gewählt wird, welche die beiden vorherigen in sich vereint. Diese Position ist die Negation der Negation und damit eine erneut positive Position – allerdings insofern modifiziert, als dass sie jene Negation in sich trägt: Erst aus dem dritten Stadium der Dialektik können die beiden vorherigen Positionen reflektiert und passend beurteilt werden. Das Schema ist also zusammenfassend gesagt: I. Setzung, II. Aufhebung der Setzung, III. Aufhebung der Aufhebung.

Unter dem Aspekt der durch die Dialektik bedingten wechselnden Positionen ist auch die folgende oft zitierte Textstelle in der *Phänomenologie des Geistes* zu betrachten:

> Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat,* dass es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.[12]

Die Wahrheit des Ganzen wird also erst durch die Erkennung und Reflexion der verschiedenen Stufen des Bewusstseins verifiziert und liegt am Ende des Erkenntnisprozesses.

Der erste Standpunkt der dialektischen Bewegung gibt die Position der Spaltung von Subjekt und Objekt wieder, die zu unterschiedlichen Problemen führt, die vor allem im Bewusstseins-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* (‚Sinnliche Gewißheit', ‚Wahrnehmung' und ‚Verstand') dargestellt werden. Im Kapitel ‚Sinnliche Gewißheit' geht es erstens um die Unmittelbarkeit des Wissens. Diese wird zunächst in den Sinneseindrücken gesucht. Die Position gerät jedoch in eine Sackgasse. Jedes Mal, wenn das Subjekt aus dem Standpunkt der Sinnlichen Gewißheit unmittelbares Wissen über den Gegenstand – d. h. durch die Sinnesorgane und ohne Einmischung der Sprache – erlangen will, scheitert es daran, dass

12 Ebd., S. 24.

die Sprache bereits auf dieser Ebene präsent ist. Denn um die Besonderheit der Sinneseindrücke zu erfassen, bedient man sich der Allgemeinheit der Sprache.

Die Dialektik der Sinnlichen Gewißheit hat daher folgende Momente (d. h. Perspektiven): das des Gegenstands, das des Subjekts und das der wechselseitigen Beziehung der beiden zueinander, das des Ganzen. Als Beispiel führt Hegel das *Sehen eines Baumes* an.[13] Dieser soll so unverfälscht wie nur möglich visuell erfahren werden. Der erste Gedanke ist nun, dass die Sprache aus dieser visuellen Erfahrung herausgehalten werden muss, um den beanspruchten Reichtum und die Unverfälschtheit derselben zu erreichen. Die Idee ist, dass eine involvierte Sprache den Facettenreichtum einer solchen visuellen Erfahrung durch das Zuordnen von Begriffen bloß einschränkt und somit ein verzerrtes Bild des Erfahrungsgegenstandes schafft. Schnell wird aber klar, dass ein solcher Anspruch an eine visuelle Erfahrung, die die Sprache zugunsten des beanspruchten Reichtums aus dieser aussparen will, ganz abstrakt bleibt: „Diese *Gewißheit* aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste *Wahrheit* aus."[14]

Eine derartige visuelle Erfahrung kann außer der reinen Existenz nichts weiter über einen Gegenstand aussagen. Denn um die verschiedenen Eigenschaften eines Gegenstandes zu erkennen, bedarf es der Sprache. So gerät das Subjekt in eine Zwickmühle, aus der es nur mit Hilfe des dialektischen Prozesses ausbricht und aus dem Standpunkt der sinnlichen Gewissheit heraus die Perspektive der Wahrnehmung einnimmt. Mit dem Wechsel des Standpunkts verändert sich auch das Erkenntnisobjekt. Das Subjekt nimmt auf dieser Erkenntnisstufe bereits ein Ding mit seinen verschiedenen Eigenschaften wahr. In diese Wissensweise ist die Sprache involviert. Somit ist das Prinzip der Wahrnehmung die Allgemeinheit. Auch hier vollzieht sich die Erkenntnis des Subjekts im dialektischen Dreischritt, was heißt: Zunächst nimmt das Subjekt das Ding als Einheit wahr. Es sind die Sinne des Subjekts, welche die Eigenschaften des Dinges wahrnehmen. Das Subjekt ist das Medium der Wahrnehmung. So wird die Existenz der Eigenschaften auf der Seite des Subjekts gesehen und nicht als etwas, was dem Ding immanent ist.

Diese Auffassung führt jedoch zu Problemen und Widersprüchen. Denn ein ‚Ding', sprich ein Gegenstand, unterscheidet sich von anderen Gegenständen aufgrund seiner Eigenschaften. Der Gegenstand ist in seiner Vielzahl der Eigenschaften eine Einheit – es sind bestimmte Eigenschaften eines bestimmten Dinges. Zuvor war das Bewusstsein das Medium, nun ist es der Gegenstand.

13 Es kann tatsächlich noch nicht vom ‚Wahrnehmen' oder ‚Beobachten' die Rede sein, da auf dieser Stufe des Sehens noch nicht bewusst wahrgenommen wird und auch noch kein theoretisches Wissen über das Objekt in das Sehen hineinspielt.

14 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 82.

Währenddessen erkennt das Subjekt, dass in der Bestimmung des Dinges nicht nur die Sinnesorgane eine Rolle spielen, sondern auch die Kategorien des Verstandes eingebunden sind.

Aus diesem Grund wird als nächstes der Standpunkt des *Verstandes* eingenommen. Aus dieser Perspektive wird anhand des Aufzeigens von den dortigen Widersprüchen deutlich, welche Kräfte hinter der Wahrnehmung wirken; es sind die Operationen des Verstandes. Im Kapitel des *Selbstbewusstseins* wird anhand der Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft der Kampf um Anerkennung dargestellt. Darauf folgend werden die verschiedenen Momente der Vernunft sowohl in praktischer wie auch theoretischer Dimension abgebildet. Und so wird der dialektische Prozess immer weiter geführt bis der Standpunkt des absoluten Wissens erreicht ist.

Auch in Hegels *Wissenschaft der Logik* findet die dialektische Methode ihren Gebrauch. Hegel betrachtet in diesem Werk das reine Denken, wofür der wissenschaftliche Standpunkt, der am Ende der *Phänomenologie des Geistes* erworben wurde, vorausgesetzt wird. Die einzelnen logischen Kategorien werden nacheinander in einem dialektischen Verfahren voneinander abgeleitet. Das Logische überhaupt besitzt Hegel zufolge eine dialektische Struktur. Die verschiedenen Denkkategorien der Logik sollen systematisch und aus der Notwendigkeit der Dialektik heraus dargelegt werden. So heißt es in der Einleitung derselben:

> Die Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch geraten muß, macht eine Hauptseite der Logik aus. Das Denken, verzweifelnd, *aus sich* auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in anderen seiner Weisen und Formen zuteil geworden sind.[15]

Im Allgemeinen gliedert sich die Hegelsche Logik in die objektive und subjektive Logik. Die objektive Logik besteht aus *der Lehre vom Sein* und *der Lehre vom Wesen*. Die subjektive Logik thematisiert *die Lehre vom Begriff*. Im ersten Abschnitt *der Lehre vom Sein* wird die Bestimmtheit der Qualität behandelt. Besonders dieser Abschnitt wird von Cassirer in seinem dialektischen Werdegang kritisiert, weshalb sich an dieser Stelle eine nähere Betrachtung lohnt.

In der *Lehre vom Sein* wird das reine Sein, also das Sein ohne jede weitere Bestimmung untersucht und damit der erste Schritt des dialektischen Verfahrens eingeleitet. Bei näherer Untersuchung ergibt sich, dass ein derartig reines Sein, das weder eine Verschiedenheit in sich noch gegen Anderes enthält, zwangsläufig

15 Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1970, S. 55.

in „Unbestimmtheit und Leere“[16] mündet. So ist das reine Sein notwendig auch Nichts. Die erste Annahme über das reine Sein wird damit negiert. Bei Hegel heißt es dazu: „Das reine Sein ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als Nichts.“[17] Denn auch das Nichts ist in seiner Eigenschaft die „vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“[18]. Aus dieser Negation heraus bildet sich die dritte Stufe der Dialektik, denn auf dieser Ebene werden die beiden vorherigen Positionen miteinander vereint. Hier wird die Einheit von Sein und Nichts erkannt: „*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*.“[19] Jedes der beiden dialektischen Momente (das Sein und das Nichts) geht in das andere über, „ihre Wahrheit ist diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: das *Werden*.“[20] Im vereinenden Moment des Werdens unterscheiden sich einerseits die Momente des reinen Seins und des reinen Nichts, andererseits wird dieser Unterschied unmittelbar in dem Moment aufgelöst. So zeigt Hegel am reinen Sein die verschiedenen Stufen der Dialektik auf. Cassirer sieht in dieser Form der Ableitung eine Ungereimtheit, die im nächsten Abschnitt näher durchleuchtet wird.

3. Cassirers Kritik an Hegels Dialektik

Schaut man sich Cassirers und Hegels Philosophie an, haben beide Philosophen in ihrer Terminologie zumindest zwei Begriffe gemeinsam. Zum einen sprechen beide von einer phänomenologischen Betrachtung in ihrer Philosophie: Bei Cassirer ist es die *Phänomenologie der Erkenntnis*, die er als Titel des dritten Teils seiner *Philosophie der symbolischen Formen* wählt; Hegel hat den Begriff der ‚Phänomenologie‘ als Titel für sein berühmtestes Werk ausgesucht, die *Phänomenologie des Geistes*. Zum anderen gebrauchen beide den Begriff der ‚Dialektik‘, wobei zu erwähnen ist, dass die Dialektik das Hegelsche System der Philosophie viel tiefgreifender umfasst als dies innerhalb des Cassirerschen Denkens der Fall ist. Denn Cassirer verwendet in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zwar den Begriff der ‚Dialektik‘, jedoch kritisiert er, wie eingangs erwähnt, diesen auch an entscheidenden Stellen. Für Hegel ist eine Phänomenologie ausschließlich in einem dialektischen Verfahren möglich, für Cassirer wiederum scheinen die

16 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik* I, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1969, S. 82.
17 Ebd., S. 83.
18 Ebd.
19 Ebd.
20 Ebd.

beiden Begriffe nicht zwangsläufig unmittelbar miteinander zusammenzuhängen. Von dieser Gegenüberstellung ausgehend ergibt sich die Frage, in welchem Zusammenhang die Begriffe ‚Phänomenologie' und ‚Dialektik' für Cassirer stehen.

Zunächst zu Cassirers Phänomenologie-Begriff, der explizit an den Phänomenologie-Begriff Hegels angelehnt ist:

> Wenn ich von einer »Phänomenologie der Erkenntnis« spreche, so knüpfe ich hierin nicht an den modernen Sprachgebrauch an, sondern ich gehe auf jene Grundbedeutung der »Phänomenologie« zurück, wie Hegel sie festgestellt und wie er sie systematisch begründet und gerechtfertigt hat.[21]

An dieser Stelle grenzt Cassirer seinen Begriffsgebrauch zunächst von dem zeitgenössischen Verständnis ab, und zwar von der *modernen* Verwendung des Begriffs bei Husserl und anderen Autoren.[22] Er möchte seine Begriffsverwendung als eine Anlehnung an die Hegelsche Terminologie wissen. Hegels Begriff der ‚Phänomenologie' ist wiederum von zwei Aspekten geprägt. Zum einen verwendet Hegel den Begriff der ‚Phänomenologie', um den Weg des Bewusstseins von der *Sinnlichen Gewißheit* zum absoluten Wissen abzubilden. Die Phänomenologie richtet sich somit vordergründig auf die Prozesse des Geistes und nicht auf sinnliche Gegenstände. Zum anderen, und dieser Aspekt der Phänomenologie Hegels erscheint besonders wichtig zu sein, sind dieser ‚Übergang' und die dazugehörige Erfahrung notwendig ein dialektischer Übergang.

> Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt,* ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.[23]

Cassirer beschreibt in *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, was nach seiner Ansicht Hegel unter dem Begriff der ‚Phänomenologie' versteht. Demnach sei die Phänomenologie „ein fester, durch die Natur des Geistes vorherbestimmter und vorgeschriebener Gang, der in einem regelmäßigen Rhythmus im Dreischritt der Dialektik, mit immanenter Notwendigkeit von einer Erscheinungsform zur

---

21 ECW 13, S. VIII.

22 In diesem Zusammenhang sind neben Husserl zu erwähnen: Paul Natorp, Max Scheler und Wilhelm Schapp, vgl. ECW 13, S. 49–63, S. 96ff., S. 139. Im Rahmen der Analyse des Dialektik-Begriffs können diese Einflüsse an dieser Stelle nicht weiter einbezogen werden. Vgl. dazu ausführlich Möckel, Christian: „Hegels *Phänomenologie des Geistes* als Vorbild für Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*", in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hrsg.): *Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute*, Akademie Verlag: Berlin 2004, S. 256–275 sowie den Beitrag von Tobias Endres im vorliegenden Sammelband.

23 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 78.

anderen hinführt, bis endlich nach Durchlaufen aller Formen das Ende wieder zum Anfang zurückkehrt".[24] Insofern sieht auch Cassirer die reziproke Struktur der Begriffe ‚Phänomenologie' und ‚Dialektik', die sie bei Hegel besitzen.

Johann Heinrich Lambert ist der erste, der den Begriff der ‚Phänomenologie' in seinem Werk *Neues Organon* verwendet und damit als Terminus setzt. Lambert versteht die Phänomenologie als die Lehre des Scheins und verortet sie im Bereich der sinnlichen Erscheinungen.[25] Cassirer weist darauf hin, dass es sich bei Hegel anders verhält:

> Für Hegel wird die Phänomenologie zur Grundvoraussetzung der philosophischen Erkenntnis, weil er an diese letztere die Forderung stellt, die Totalität der geistigen Formen zu umspannen, und weil diese Totalität nach ihm nicht anders als im Übergang von der einen zur andern Form sichtbar werden kann.[26]

Es ist wichtig anzumerken, dass der Terminus ‚Phänomenologie' bei Hegel außer im Titel keine weitere Beachtung oder Erläuterung findet. Er gehört nicht zu den Schlüsselbegriffen in Hegels Philosophie.[27] Das zeigt auch Hegels spätere Entscheidung, sein Werk *Phänomenologie des Geistes* zu nennen; schließlich war der ursprüngliche Titel die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*. In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* beschreibt Hegel sein phänomenologisches Vorhaben folgendermaßen:

> Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des *Wissens*, ist es, was die *Phänomenologie des Geistes* darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, *das sinnliche Bewusstsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten.[28]

Es scheint, als wäre die Phänomenologie mit einer Erfahrung des Bewusstseins gleichzusetzen. Dabei sind die einzelnen Stationen des Bewusstseins im Genauen

---

24 Cassirer, Ernst: „Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien" (1942), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 2011, S. 12.

25 Gemeint ist Lambert, Johann Heinrich: *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Jrrthum und Schein*, 2 Bde., Wendler: Leipzig 1764.

26 ECW 13, S. VIII.

27 Im gesamten Werk der *Phänomenologie des Geistes* kommt der Begriff der ‚Phänomenologie' drei Mal vor und jedes Mal zum Zwecke der Benennung des Titels des gleichnamigen Werkes. Das Hegel-Lexikon, welches von Paul Cobben herausgegeben ist, erläutert den Begriff der ‚Phänomenologie' nicht. Vgl. Cobben, Paul (Hrsg.): *Hegel-Lexikon,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2006.

28 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 31.

anzuschauen und sollen selbst zum Sprechen kommen. Mit der Verwendung des Begriffs ‚Phänomenologie' macht Hegel auch deutlich, dass es sich bei dieser Erfahrung um einen Entwicklungsprozess handelt.[29] Er zeigt mit seiner terminologischen Setzung klar auf, dass die *Phänomenologie des Geistes* nicht als bloße Ergebnisschau zu verstehen ist, sondern „die Länge dieses Weges zu ertragen"[30] ist. Denn jedes der einzelnen Momente des Geistes ist notwendig für das Verständnis der Wissensentstehung und der Bedingungen dafür.

Dass mit dem Begriff der ‚Phänomenologie' die verschiedenen Erscheinungen des Geistes betrachtet werden und gerade keine Gegenstände der Sinneswelt, kann als eine Art Vorschubleistung Hegels für die Begriffsverwendung der phänomenologischen Strömung des 20. Jahrhunderts verstanden werden. Eine ausführlichere Beachtung erfährt der Begriff ‚Phänomenologie' bei Hegel nicht. So wundert es auch nicht, dass Andreas Graeser in seinem Kommentar zur *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*[31] besagten Begriff mit keinem Wort erläutert. Mehr Aufmerksamkeit findet der Begriff der ‚Dialektik', wobei Hegel auch diesen Begriff, wie bereits erwähnt, relativ sparsam verwendet.

Die Frage, die sich angesichts der reziproken Struktur der Begriffe ‚Phänomenologie' und ‚Dialektik' bei Hegel ergibt, ist Cassirers Affirmation des Begriffs der ‚Phänomenologie' einerseits und die Kritik des Begriffs der ‚Dialektik' andererseits. Denn er knüpft zwar an Hegels Begriff der ‚Phänomenologie' an, aber unterstreicht im selben Atemzug, dass die Art der Durchführung der Phänomenologie von der Hegelschen zu unterscheiden sei. Cassirer unterscheidet zwischen einer phänomenologischen und einer dialektischen Verfahrensweise, während für Hegel die Phänomenologie unbedingt dialektisch verläuft.

> In diesem Grundprinzip der Betrachtung stimmt die »Philosophie der symbolischen Formen« mit dem Hegelschen Ansatz überein – sosehr sie in der Begründung wie in der Durchführung desselben andere Wege gehen muß. Auch sie will dem Individuum »die Leiter reichen«, die es von den primären Gestaltungen, wie sie sich in der Welt des »unmittelbaren« Bewußtseins finden, zur Welt der »reinen Erkenntnis« hinführt.[32]

---

29 Robert Pippin spricht in diesem Sinne von der *Phänomenologie des Geistes* als einer „idealisierte[n] Erzählung". Vgl. Pippin, Robert B.: „Brandoms Hegel", in: Wyrwich, Thomas (Hrsg.): *Hegel in der neueren Philosophie*, (=Hegel-Studien Beiheft 55), Meiner: Hamburg 2011, S. 369–408, hier S. 377.

30 Hegel: *Phänomenologie des Geistes,* S. 32.

31 Graeser, Andreas: *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Ein Kommentar*, Reclam: Stuttgart 1988.

32 ECW 13, S. IX.

Bezogen auf die Durchführung wird von Cassirer jedoch nicht erwähnt, dass sich die beiden Phänomenologien hinsichtlich der dialektischen Methodik unterscheiden. Er sagt dazu lediglich:

> Was die Durchführung des Themas im einzelnen betrifft, so knüpft der dritte Abschnitt dieses Bandes, der vom Aufbau der mathematisch-physikalischen Gegenstandswelt handelt, an die Ergebnisse früherer Analysen an.[33]

So scheint Cassirer die Begriffe ‚Phänomenologie' und ‚Dialektik' deutlich in ihrem Gebrauch zu trennen und sich damit entgegen seiner Aussage von Hegels Gebrauch zu distanzieren.

Wenn Cassirer über ‚Phänomenologie' spricht, so spielen – entgegen seiner eigenen Aussage – verschiedene Bedeutungen in seine Begriffsverwendung hinein. Zum Beispiel verwendet Cassirer den Begriff der ‚Phänomenologie' auch im Husserlschen Sinne, nämlich im Sinne einer reinen Deskription. Wichtig für Cassirer ist, dass eine phänomenologische Analyse ohne Vorbehalt und ohne erkenntnistheoretisches Dogma vonstatten geht.[34] Auch sollte erwähnt werden, dass sich ebenso in Husserls Texten eine Passage finden lässt, in der er die Hegelsche Dialektik kritisiert. Diese betrifft vor allem Hegels erste Versuche in der Entwicklung seiner dialektischen Philosophie. Bei Hegel avanciert der Widerspruch zur Antriebskraft des Wissens. Der ‚Satz vom Widerspruch' blendet Hegel zufolge die Standpunktbezogenheit von Wissen aus. Je nach Perspektive kann ein und dieselbe Begebenheit wahr und falsch sein. In einem seiner frühen Aufsätze stellt er den Satz vom Widerspruch in Frage. Dort heißt es:

> Den Satz des Widerspruchs für formell anerkennen heißt also, ihn zugleich für falsch erkennen. – Da jede echte Philosophie diese negative Seite hat oder den Satz des Widerspruchs ewig aufhebt, so kann, wer Lust hat, unmittelbar diese negative Seite herausheben und sich aus jeder einen Skeptizismus darstellen.[35]

Besonders in Bezug auf den Satz vom Widerspruch bemängelt Husserl Hegels Skepsis gegenüber jenem als fehlende Einsicht in vorhandene Denkgesetze. An besagter Stelle heißt es:

> Im faktischen Denken des normalen Menschen tritt nun freilich die aktuelle Negation eines Denkgesetzes in der Regel nicht auf; aber daß es beim Menschen überhaupt nicht auftreten kann, wird man schwerlich behaupten können, nachdem große Philosophen wie Epikur und Hegel den Satz des Widerspruchs geleugnet haben. Vielleicht sind Genie und Irrsinn

33 Ebd.

34 Vgl. ECW 24, S. 42.

35 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenaer Schriften 1801–1807,* Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1986, S. 230.

> einander auch in dieser Hinsicht verwandt, vielleicht gibt es auch unter den Irrsinnigen Leugner der Denkgesetze; als Menschen wird man doch auch sie gelten lassen.[36]

So scheint Cassirer auch in der Kritik Hegels mehr Husserl zu folgen, als er sich dessen bewusst zu sein scheint.

Was Cassirer jedoch mit dem Hegelschen Ansatz gemeinsam hat, ist die Vorstellung einer Entwicklung der Philosophie entlang einzelner Etappen. So ist es bei der philosophischen Reflexion notwendig, dass sie nicht losgelöst von ihrem Anfang und ihrer Mitte betrachtet wird. Alle drei integrierenden Momente (Anfang, Mitte und Ende) einer einheitlichen Gesamtbewegung seien zu berücksichtigen, so Cassirer.[37] Er spricht ähnlich wie Hegel von drei Momenten eines Entwicklungsprozesses. Dieser Aspekt ähnelt sehr einem dialektischen Fortgang der Bewegung und könnte auch als These, Antithese und Synthese beschrieben werden.

Christian Möckel sieht in Cassirers Begriff der ‚Phänomenologie' klar diesen Aspekt der Hegelschen Begriffsverwendung:

> Eine gezielte Lektüre des Hauptwerkes *Philosophie der symbolischen Formen* läßt aber auch den Eindruck immer stärker hervortreten, daß Cassirer mit dem Hegel entlehnten Titel einer Phänomenologie nicht nur dessen Werk von 1807, oder gar nur die neue philosophische Richtung Husserls, im Sinn hat. Der Terminus bezeichnet vielmehr eine eigene wissenschaftliche Disziplin. […] Diese Disziplin Phänomenologie hat, im Gegensatz zu dem analytischen Abschreiten seines systematischen Bestandes, die dialektisch-genetische Rekonstruktion oder Entwicklung der ganzheitlichen Totalität des objektivierenden – und objektivierten »Geistes«, d. h. der »Kultur«, zu leisten.[38]

Noch deutlicher verwendet Cassirer den Begriff der ‚Dialektik' im Hegelschen Sinne in seiner Beschreibung des Verhältnisses von Sprache und Wissenschaft. Dort wird an der Beziehung zwischen sprachlicher und wissenschaftlicher Begriffsbildung ein dialektischer Werdegang attestiert.

> Aber eben hierin stellt sich nun im Verhältnis der sprachlichen und der wissenschaftlichen Begriffsbildung dieselbe Dialektik dar, die uns früher in einem ganz anderen geistigen Gebiet: im Fortgang vom mythischen zum religiösen Bewußtsein entgegentrat. Auch das religiöse Bewußtsein konnte die mythische Bildwelt, aus der es sich losringt und der es sich gegenüber- und entgegenstellt, nicht entbehren. Es mußte vielmehr seinen Weg mitten durch diese Bildwelt nehmen; es konnte die mythischen Gestalten nicht in der

---

36 Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* (1913), Max Niemeyer: Tübingen 1993, S. 141.

37 Vgl. ECW 13, S. IX.

38 Möckel: „Hegels *Phänomenologie des Geistes* als Vorbild für Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*", S. 268.

> Art besiegen, daß es sie verleugnete und wegwarf, sondern daß es an ihnen festhielt und sie eben hierdurch mit einem neuen Sinne durchdrang.[39]

Cassirer veranschaulicht in dieser Textpassage sehr deutlich sein dialektisches Vorgehen. Auch er geht von drei sich ablösenden Bewusstseinsstufen aus: die erste bildet der Mythos,[40] der als früheste Form der Objektivierung gilt. Das vom Individuum Erlebte wird im Mythos das erste Mal festgehalten, und zwar losgelöst von der Passivität des eigenen sinnlichen Erlebens. Das mythische Bewusstsein wird dann sukzessive vom religiösen Bewusstsein abgelöst. Man könnte auch sagen: Es wird aufgehoben. So heißt es bei Cassirer dazu:

> Aber im allmählichen Fortgang der mythischen Weltansicht setzt nun auch hier die Trennung ein: Und diese Trennung ist es, die den eigentlichen Anfang des spezifisch *religiösen* Bewusstseins ausmacht.[41]

Einerseits löst das religiöse Bewusstsein das mythische ab, andererseits hält es an diesem fest. Aus dieser Ambivalenz entsteht eine neue Stufe, die die beiden vorherigen vereint. Für Cassirer entsteht aus diesem Widerspruch ein neuer Sinn.

Das Beispiel zeigt nur allzu gut, wie stark Cassirers Denken von der Hegelschen Dialektik durchsetzt ist.[42] Auch Guido Kreis argumentiert für eine dialektische *Philosophie der symbolischen Formen*. Nach Kreis werden kraft der Dialektik die einzelnen symbolischen Formen zusammengehalten und im Geist vereint. So sagt er:

> Es muß die Natur des Geistes sein, systematisch zu sein, *indem* er widersprüchlich ist. Eine systematische Einheit unter seinen verschiedenen Bereichen würde der Geist dann gerade durch die Widersprüchlichkeit dieser Bereiche herstellen. Der entscheidende Punkt ist, daß das Auftreten von Widersprüchen zwischen den symbolischen Formen unter diesen Voraussetzungen gerade nicht der Verlust des Geistes und seiner systematischen Einheit wäre, sondern nichts anderes als der Vollzug dieser Einheit.[43]

---

39 ECW 13, S. 378.

40 Matthias Wunsch argumentiert dafür, dass die einzelnen Entwicklungsstufen des Mythos durch einen dialektischen Fortgang bestimmt sind. Siehe dazu Wunsch: „Phänomenologie des Symbolischen?", S. 117.

41 Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), in: ECW 12, Meiner: Hamburg, S. 279.

42 Eine andere Meinung dazu hat Matthias Wunsch: „Eine Phänomenologie des Symbolischen müßte den für Hegels Position selbstverständlichen Anspruch von Philosophie als System bewahren. Die systematische Einheit der geistigen Grundformen, die sie diskutiert, kann Cassirer zufolge aber nicht mehr durch die dialektische Methode verbürgt werden; sie muß vielmehr vom Symbolbegriff her konzipiert werden." Wunsch: „Phänomenologie des Symbolischen", S. 128f.

43 Kreis, Guido: *Cassirer und die Formen des Geistes,* Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2009, S. 332.

Jedoch kann nicht gesagt werden, dass Cassirer den Hegelschen Begriff der ‚Dialektik' uneingeschränkt teilt. Wenn Cassirer Kritik an Hegels Dialektik äußert, dann tut er dies unter einem ganz spezifischen Vorbehalt.

Die Hauptkritik Cassirers an Hegels dialektischer Methode findet sich im dritten Band über *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* im Abschnitt über den „Kritischen und absoluten Idealismus". Dort beanstandet Cassirer mit deutlichen Worten Hegels methodische Grundkonzeption seiner Philosophie und bezieht sich vor allem auf den eben erwähnten Abschnitt über die *Lehre vom Sein* in Hegels *Wissenschaft der Logik*.

> Diese Widersprüche sind an Hegels Naturphilosophie am deutlichsten zutage getreten; aber sie wurzeln keineswegs in seiner speziellen Auffassung der Natur, sondern in seiner allgemeinen methodischen Grundkonzeption.[44]

Eine Kritik an Hegel besteht in der Inkonsequenz, mit der dieser nach Cassirer seine dialektische Methode anwendet. Cassirer zufolge ist eine Abschließbarkeit der Dialektik mit dem absoluten Wissen oder der absoluten Idee undenkbar. Denn das, was die Dialektik im Wesentlichen ausmacht, ist ihre immerwährende Dynamik. So ist, kurz gesagt, der Vorwurf Cassirers an Hegel, dass derselbe seine Dialektik nicht dialektisch genug betrachtet: „Man könnte unter diesem Gesichtspunkt versucht sein, die dialektische Methode selbst dialektisch zu behandeln und sie sich von innen her auflösen zu lassen."[45] Bei genauerer Betrachtung zeige sich die Hegelsche Logik als bloßer Schein, in dem der proklamierte Fortschritt nichts Neues hervorbringe. Cassirer zieht als Beispiel Hegels deduktive Entwicklung des Begriffs des ‚Werdens' aus den Begriffen des ‚Seins' und des ‚Nichts' heran. Die von Hegel als voraussetzungslos beschriebene Dialektik ist nach Cassirer eben das Gegenteil, nämlich voraussetzungsvoll. Denn für die dialektische Entwicklung der Begriffe ‚Sein' und ‚Nichts' werde von vornherein der Begriff des ‚Werdens' implizit vorausgesetzt.

> Ohne den Begriff des Werdens schon als Kriterium und Maßstab anzuwenden, ließe sich der Widerspruch im Sein, ließe sich sein Zusammenfallen mit dem Nichts niemals aufzeigen. Nicht weil es ein »Sein« und in diesem das »Nichts« gibt, besteht ein Werden – sondern weil der Gedanke des Werdens, als unabweislich notwendiger, feststeht, kann das Sein nur korrelativ zum Nichts, das Nichts nur korrelativ zum Sein gesetzt werden.[46]

---

44 Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und der Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band. Nachkantische Systeme*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1995, S. 366.

45 Ebd.

46 Ebd.

Das hieße, dass der Begriff des ‚Werdens' nicht in einem dialektischen Prozess entwickelt wird, sondern dass dieser bereits implizit im Übergang vom ‚Sein' zum ‚Nichts' vorausgesetzt ist und dann *ad hoc* als Ergebnis des dialektischen Prozesses präsentiert wird. So wird der besagte Begriff lediglich vorausgesetzt und eben nicht abgeleitet. Cassirer zieht daraus die Konsequenz:

> Das Absolute soll wesentlich Resultat sein, also erst am Ende des Gesamtprozesses heraustreten: Aber ebendieses Resultat wirkt schon in jeder Phase des Prozesses, in jedem neuen Übergang als das eigentlich bestimmende und vorwärtstreibende Prinzip.[47]

Nach Cassirer ist der dynamisch wirkende Widerspruch nicht in den einzelnen Momenten des dialektischen Prozesses vorhanden, sondern nur in Bezug auf die Betrachtung des Resultats. So können die einzelnen Momente nicht aus sich heraus den Widerspruch bilden, wie es Hegel behauptet. Mit dieser Feststellung Cassirers tritt ein weiterer Kritikpunkt an der Hegelschen Dialektik zutage. Sie ist nicht nur voraussetzungsvoll, sondern mit der Ausrichtung auf ein Resultat ihrer Dynamik beraubt und zum Stillstand verdammt, wie es folgendermaßen heißt:

> Der ganze Prozeß faßt sich in eine einzelne höchste Spitze zusammen, um derentwillen die gesamte vorangehende Entwicklung allein da war und mit deren Erreichung sie daher ihre selbständige Bedeutung verloren zu haben scheint. Was Hegel als Vollendung des dynamischen Prozesses ansieht, das bedeutet demnach gerade die Aufhebung seines reinen Prozeßcharakters.[48]

So betrifft der zweite Kritikpunkt den Stillstand des dialektischen Vorgehens, den der Prozess mit der absoluten Idee in der *Wissenschaft der Logik* und dem absoluten Wissen in der *Phänomenologie des Geistes* erreicht: „Das Ziel, an welches die Entwicklung des Geistes gelangt, bedeutet also zugleich ihren Stillstand und hebt sie damit, als Entwicklung, auf."[49] Im Folgenden soll aufgezeigt werden, inwiefern Cassirers Kritik an Hegel berechtigt ist. Dabei wird insbesondere auf den Begriff der ‚Voraussetzung' eingegangen.

4. Ist Cassirers Kritik berechtigt?

Auffällig ist, dass Cassirer trotz seiner Kritik an Hegels Dialektik oft selbst mit dem Begriff der ‚Dialektik' operiert. Zum Beispiel spricht er, wie bereits erwähnt, über die Dialektik des Mythos in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* und übersieht den vierten Abschnitt des zweiten Bandes mit der Überschrift „Die

47 Ebd.
48 Ebd., S. 368.
49 Ebd., S. 369.

Dialektik des mythischen Bewusstseins".[50] So scheint es nahe zu liegen, dass Cassirer ein Problem mit der Hegelschen Dialektik im Besonderen hat. Er bezieht sich in seiner Kritik vor allem auf Hegels Konzeption der Logik.

Welche sind jedoch die einzelnen Kritikpunkte? Wir erinnern uns daran, dass Cassirer in der dialektischen Bewegung des Seins und Nichts den Begriff des ‚Werdens' als implizit vorausgesetzt sah und daher sich der Widerspruch aus diesem heraus bildet. Schaut man in Hegels *Wissenschaft der Logik,* wie wir es am Anfang dieses Aufsatzes getan haben, so sieht man, dass der Übergang vom Sein zum Nichts aus ihrer „Unbestimmtheit und Leere"[51] resultiert. Der Übergang ergibt sich aus der Ähnlichkeit, die das reine Sein und das reine Nichts miteinander teilen. Der Widerspruch besteht gerade darin, dass das Sein und das Nichts diese Ähnlichkeit aufweisen. Im Werden wird die Einheit vom Sein und Nichts erkannt und aufgehoben. Das Werden ist zwar im Sein und im Nichts angelegt, jedoch nicht im Sinne einer Voraussetzung, sondern im Sinne eines Potenzials und einer Bewegung; nicht anders als die Knospe das Potenzial besitzt, dass aus ihr eine Blüte erwachsen kann. Man würde schließlich nicht sagen, die Blüte sei in der Knospe bereits vorausgesetzt. Das Potenzial markiert – anders als die Voraussetzung – die Möglichkeit. Die Voraussetzung hingegen betrifft den Horizont der Wirklichkeit und das bereits Vorhandene. Beide Begriffe betreffen unterschiedliche logische Räume. Aus meiner Sicht erwächst aus dieser begrifflichen Fehlbesetzung Cassirers unberechtigte Kritik. Diesem Einwand kann gut entgegengewirkt werden, wenn statt von der Voraussetzung vom Begriff des ‚Potenzials' gesprochen wird.

Die zweite Kritik Cassirers ist eine gängige Kritik innerhalb der Hegel-Rezeption: Sie betrifft den Endpunkt der Dialektik.[52] Damit ist der Gedanke der

---

50 Siehe Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), in: ECW 12, Meiner: Hamburg 2010.

51 Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, S. 82.

52 Eine interessante Argumentation in Bezug auf Cassirers Kritik der Abschließbarkeit der Dialektik verfolgt Guido Kreis. Er trennt zwischen zwei Interpretationen der Abschließbarkeit der Dialektik, die er wie folgt voneinander differenziert: „Es lassen sich wenigstens zwei Versionen unterscheiden, worin nach Cassirer der Widerspruch bestehen soll. Die erste Version besagt, daß der Abschluß den Gang des Geistes zwar rückbildend determiniert, selbst aber als Abschluß zu einem konkreten historischen Zeitpunkt kontingent bleiben muß […]. Die zweite Version besteht in einer Analyse der Konsequenzen, die der Abschlußgedanke für die Kategorienlehre hat […]. Die Kategorien sind die notwendigen Strukturen dessen, was ist. Wäre es nun möglich, die dialektische Bewegung der Kategorienlehre erfolgreich zum Abschluß zu bringen, dann implizierte dies die Behauptung, daß die Wirklichkeit als Ganzes vollständig und ohne jeden Rest kategorial erfaßt wäre, weil sich die intellektuellen Kapazitäten über sich selbst restlos aufgeklärt haben." Siehe

Dynamik und des Prozesses *ad absurdum* geführt – so scheint es zumindest auf den ersten Blick. In der *Wissenschaft der Logik* bildet den Endpunkt die absolute Idee, in der *Phänomenologie des Geistes* ist es das absolute Wissen. Es trifft zwar zu, dass Hegel im Preußischen Staat und der christlichen Religion den Gipfel des Erreichbaren gesehen hat. Jedoch muss gesagt werden: Was das absolute Wissen oder die absolute Idee betrifft, so hört die dialektische Bewegung nicht mit ihr auf. Das absolute Wissen bildet nur bei einer konservativen Lesart einen Endpunkt.

Mein Vorschlag besteht darin, das absolute Wissen nicht als einen Wissenszustand zu begreifen, sondern als ein Verfahren, mit dem die gängigen Wissensformen einer Reflexion unterzogen werden. In diesem Prozess spielt das *Begreifen* eine ausgezeichnete Rolle. So muss das Begreifen ganz wörtlich verstanden werden als ein Zu-Begriff-bringen. Dinge und Sachverhalte werden in ihrem Zusammenhang erkannt. Das wiederum passiert in einem dialektischen Prozess. Hegel liefert in der *Phänomenologie des Geistes* einige Hinweise für eine solche Lesart. So sagt er:

> Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbst gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das *begreifende* Wissen.[53]

Im absoluten Wissen wird die Widersprüchlichkeit der vorhergehenden Bewusstseinsstufen begriffen. Dieses Begreifen muss nicht als einmaliger Akt verstanden werden, stattdessen kann er als eine ständige Überprüfung der vorhandenen Wissens- und Bewusstseinsformen gelesen werden. Die dialektische Bewegung ist bei Hegel die des Kreises, in dem das Ende an den Anfang zurückkehrt: „Sie [die Bewegung, S.K.] ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur am Ende erreicht."[54]

Sobald die Bewegung am Ende ist, ist sie gleichzeitig an ihrem Anfang angelangt und kann von neuem starten. Wenn das absolute Wissen nicht als Zustand im Sinne eines „es kann nicht mehr gewusst werden" aufgefasst wird, sondern

---

Kreis: *Formen des Geistes,* S. 341 und die entsprechenden Texte Cassirers in: ECW 4, S. 354f. und ECN 3, S. 100f. sowie ECW 4, S. 348ff. Ich denke, dass mit der Hegelschen Metapher des ‚Kreises' auf diesen Einwand gut entgegengewirkt werden kann: Der in sich zurückkehrende Kreis, mit dem Hegel die dialektische Bewegung verbildlicht (Vgl. Hegel: *Phänomenologie des Geistes,* S. 582), zeigt im Grunde genommen auf, dass die Bewegung zu keinem Stillstand kommt und auch die Denkkategorien diesem ‚Überprüfungsverfahren', wie ich es nennen möchte, immer wieder(-kehrend) unterworfen sind. Zu den beiden Kritikpunkten Cassirers siehe auch Wunsch: „Phänomenologie des Symbolischen?", S. 121ff.

53 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 582.

54 Ebd., S. 585.

als ein Prüfverfahren, in dem die verschiedenen Perspektiven der Wissensformen berücksichtigt werden, so kommt es nicht zum von Cassirer beanstandeten Stillstand der Dialektik. Das absolute Wissen fällt damit nicht in den Bereich des faktischen Wissens, sondern betrifft die Wissensgenerierung. Pirmin Stekeler fasst das absolute Wissen wie folgt zusammen: „Das absolute Wissen ist also eine Art Haltung zum Wissen über das Wissen. Sie heißt auch Philosophie."[55] Mit Hegel werden anhand der logischen Stationen des Bewusstseins die Bedingungen des Wissens aufgezeigt. Wissen ist, wie Hegel darlegt, kein Zustand der Widerspruchsfreiheit, sondern ein Prozess der sich ablösenden Widersprüche. Dabei ist der Spannungsaufbau und -erhalt der dialektischen Momente maßgebend für den Fortschritt im Wissensprozess. Ohne ausgetragene Konflikte, die aus Überzeugungen verschiedener Standpunkte resultieren, kommt es nicht zum Wissen. Dabei ist die Versöhnung der Standpunkte kein Zustand von Dauer. Die Dialektik verlangt nach der Konfrontation, und das auch im absoluten Wissen. Wer in Hegels dritter Stufe der Dialektik die völlige Versöhnung der beiden vorherigen Stufen sieht, lässt diese Tatsache völlig unbeachtet. Hegels spekulatives Moment ist keines, das die Widersprüche auslöscht, sondern eines, das sich der Widersprüche bewusst ist. Das ist ein Unterschied. Mit Hegel kann gesagt werden: Der Wissenserwerb bedingt die Einnahme, Überprüfung und Einbeziehung mehrerer Standpunkte. Diese werden in Hegels *Phänomenologie des Geistes* als verschiedene Bewusstseinsformen präsentiert, die mithilfe der Dialektik überwunden werden.

5. Schlussbemerkung

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Cassirer einen Phänomenologie-Begriff verwendet, der eine große Nähe zur Hegelschen Terminologie aufweist. Einige Ungereimtheiten hinsichtlich dieses Begriffs ergeben sich durch Cassirers Kritik gegenüber Hegels dialektischer Methode, die bei Hegel untrennbar mit seinem Phänomenologie-Begriff verschränkt ist. Denn auch Cassirer verwendet den Begriff der ‚Dialektik' in ähnlicher Weise wie Hegel. Seine Kritik ist keine totale Ablehnung der dialektischen Methode an sich. Bei näherer Betrachtung der Kritik Cassirers zeigt sich, dass diese durch eine terminologische Unterscheidung der Begriffe ‚Voraussetzung' und ‚Potenzial' entkräftet werden kann. Dem Vorwurf eines Stillstandes der Dialektik kann entgangen werden, wenn der Begriff des ‚absoluten Wissens' nicht als faktisches Wissen, sondern vielmehr als ein Prüfverfahren der Wissensgenerierung gefasst wird.

55 Stekeler: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 143.

Pellegrino Favuzzi

Das Pathos der Vernunft

Cassirers Philosophie zwischen Demokratie und politischem Mythos

Abstract: The relationship between reason and emotion is at the centre of current debates within political philosophy, and this paper aims to show how Cassirer's philosophy gives a relevant contribution to this topical issue. In a first step, the essay reconstructs Cassirer's arguments for a pure rational idea of state, thereby pointing out his ‚rational patriotism' between the First World War and the Weimar Republic. Subsequently considering Cassirer's late works, the essay focuses on the difference between ‚natural' mythical forms of culture and ‚artificial' political myths, in order to develop an emotional complementary to a rationalistic concept of politics. Such a ‚rational pathos' and moral sense of community is outlined referring to Cassirer's reception of Spinoza's two concepts of ‚fortitude' and ‚generosity'.

Wie ist Politik als Wissens- und Gefühlsform überhaupt möglich? Unter welchen Bedingungen können Rationalität und Emotionalität in einem systematischen Konzept sozialer Organisation zusammenhalten? Wie kann ein politisches System auf einem rein rationalen Prinzip ruhen und zugleich die emotionale Dimension der menschlichen Natur berücksichtigen, wenn beide als gleichermaßen unabsetzbare Bestandteile des gesellschaftlichen Lebens angenommen werden sollen? Diese Fragen können als Variationen einer klassischen, von einem wesentlich dualen Charakter des menschlichen Verhaltens ausgehenden Problemstellung angesehen werden, die zwar lange nicht mehr als einziges Deutungsparadigma politischer Phänomene gilt, aber im aktuellen Diskurs erneut auf zunehmende Resonanz stößt: Wie ist das Verhältnis zwischen Vernunft und Gefühl angemessen zu erfassen und welche Konsequenzen sind aus einem solchen Verständnis für die Philosophie der Politik zu ziehen?[1]

1 Als Beispiel dieses aktuellen Interesses für den Zusammenhang zwischen Politik, Vernunft und Emotionen im Rahmen eines breiteren transdisziplinären *emotional turn* siehe: Kingston, Rebecca/Ferry, Leonard (Hrsg.): *Bringing the Passions Back In. The Emotions in Political Philosophy*, University of British Columbia Press: Vancouver/Toronto 2008; Heidenreich, Felix/Schaal, Gary S. (Hrsg.): *Politische Theorie und Emotionen*, Nomos: Baden-Baden 2012; Hoggett, Paul/Thompson, Simon (Hrsg.): *Politics and the Emotions. The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, Continuum:

Einen Weg zur Betrachtung dieses Problemkomplexes in seiner allgemeinen Bedeutung sowie in seiner praktisch-philosophischen Relevanz weist die Philosophie Ernst Cassirers in doppelter Hinsicht auf, und zwar sowohl in ihrer Neubestimmung des Mythos im System kultureller Subjektivierungs- und Objektivierungsmöglichkeiten als auch in der Untersuchung über die intellektuellen Voraussetzungen totalitärer Politik angesichts ihrer katastrophalen Auswirkungen in Deutschland und Europa im 20. Jahrhundert. Die erste Fragestellung erfolgt bekanntlich im Milieu der Nachkriegszeit als Entwicklung einer erweiterten neukantianischen Kulturphilosophie sowie als Positionierung gegen eine in den 1920er Jahren immer mehr als hegemonial wahrgenommene Lebensphilosophie.[2] In diesem Kontext wird von Cassirer auch das Problem erörtert, ob eine demokratische Ordnung ohne emotionale Verwurzelung und allein kraft des Ideals eines Vernunftstaats zustande gebracht werden kann. Indessen entsteht das zweite Motiv in der schweren Zeit des amerikanischen Exils und im Kontext der deutsch-jüdischen Emigration als eine Kritik der mythisch-politischen Vernunft, aus der eine Analytik der Bedingungen der totalitären Formen der Politik und eine Demaskierung ihres emotional-manipulativen Charakters hervorgehen soll.[3]

New York 2012; Nussbaum, Martha: *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press: Cambridge 2013.

2 Vgl. Strenski, Ivan: „Ernst Cassirer's Mythical Thought in Weimar Culture", in: *History of European Ideas* 5, 1984, S. 363–383; Ferrari, Massimo: „Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito", *Rivista di storia della filosofia* 50, 1995, S. 809–837; Skidelsky, Edward: *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press: Princeton 2008, S. 160–219; Favuzzi, Pellegrino: „Die Kulturphilosophie in den frühen Schriften Ernst Cassirers", in: Krijnen, Christian/Ferrari, Massimo/Fiorato, Pierfrancesco (Hrsg.): *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2014, S. 255–277. Eingehend zum Verhältnis mit der Lebensphilosophie siehe: Möckel, Christian: *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Meiner: Hamburg 2005.

3 Zur Auseinandersetzung mit dem politischen Mythos siehe u. a. Capeillières, Fabien: „Cassirer penseur politique. »The Myth of the State« contre »Der Mythus des 20. Jahrhunderts«", in: *Cahiers de Philosophie politique et juridique* 24, 1994, S. 175–204; Bottici, Chiara: „Philosophies of Political Myth. A Comparative Look Backwards. Cassirer, Sorel and Spinoza", in: *European Journal of Political Theory* 8, 2009, S. 365–382; Renz, Ursula: „From philosophy to criticism of myth. Cassirer's concept of myth", in: *Synthese* 179, 1, 2011, S. 135–152; Jürgens, Andreas: *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, Fink: München 2012; Knoppe, Thomas: „Philosophische Regressionsanalyse. Ernst Cassirers Mythos des Staates", in: Krijnen/Ferrari/Fiorato: *Kulturphilosophie*, S. 239–254; Favuzzi, Pellegrino: „Kulturphilosophie und

Im Folgenden wird diese Grundfrage nach der Quadratur des politischen Kreises von Vernunft und Gefühl anhand einer Skizze der Rechts- und Staatsphilosophie Cassirers angesprochen[4]: Es wird *erstens* eine Charakteristik seines ‚Vernunftpatriotismus' im Ersten Weltkrieg konturiert und *zweitens* die erst in den 1920er Jahren zum Ausdruck gebrachte Forderung einer emotionalen Basis für das Staatsbewusstsein unter dem Stichwort ‚Gemeinschaftsgefühl' fokussiert. *Drittens* wird Cassirers Analyse der Voraussetzungen des Totalitarismus hinsichtlich der eigenartigen Koordination der Kulturformen Mythos, Politik und Technik in den Vordergrund gerückt, um im *vierten*, abschließenden Teil eine differenzierte Lesart

---

Politischer Mythos. Die Kritik der mythisch-politischen Vernunft bei Ernst Cassirer", in: *Zeitschrift für Politik* 4, 2015, S. 421–441.

4 Cassirer galt lange Zeit als unpolitischer Intellektueller, weshalb seine Philosophie der Politik in der Forschung vernachlässigt wurde. Erst in den vergangenen drei Jahrzehnten sind seine Überlegungen zu Recht, Staat und politischem Mythos Gegenstand von einer zunehmenden Anzahl von historisch-systematischen Studien geworden, wie u. a.: Lipton, David: *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914–1933*, UTP: Toronto 1978; Henry, Barbara: *Libertà e mito in Cassirer*, Neapel 1986; Krois, John Michael: *Ernst Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press: New Haven/London 1987; Gerhardt, Volker: „Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik", in: Braun, Hans-Jürg/Holzhey, Helmuth/Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1988, S. 220–246; Rudolph, Enno/Küppers, Bernd-Olaf (Hrsg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Meiner: Hamburg 1995; Rudolph, Enno (Hrsg.): *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Meiner: Hamburg 1999; Lüddecke, Dirk: *Staat – Mythos – Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Ergon: Würzburg 2003; Ferrari, Massimo: *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie*, Meiner: Hamburg 2003; Müller, Peter: *Der Staatsgedanke Cassirers*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2003; Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag: Berlin 2004; Raulet, Gerard: *Das Zwischenreich der symbolischen Formen. Ernst Cassirers Erkenntnistheorie, Ethik und Politik im Spannungsfeld von Historismus und Neukantianismus*, Peter Lang: Frankfurt a.M. 2005; Möckel, Christian: „Ernst Cassirers Philosophie der Politik. Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat", in: Wischke, Mirko (Hrsg.): *Erster Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*, Olomouc 2005; Coskun, Deniz: *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Springer: Dordrecht 2007; Lüddecke, Dirk/Englmann, Felicia (Hrsg.): *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers*, Nomos: Baden Baden 2015. Für eine ausführliche Rezeptionsgeschichte siehe Favuzzi, Pellegrino: *Cultura e stato. Fonti e contesto del pensiero politico di Ernst Cassirer – Kultur und Staat. Quellen und Kontext des politischen Denkens Ernst Cassirers*, elektronisch publizierte Dissertation, Padua/Berlin 2013, S. 11–46.

seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Politik, Vernunft und Emotionen unter dem oxymorischen Ausdruck eines ‚Pathos der Vernunft' zu umreißen.

1. Vernunftpatriotismus

Als Erbe der Marburger Schule und ihres transzendentalmethodischen Verständnisses politisch-, sozial- und rechtsphilosophischer Fragestellungen erfasst Cassirer in der Zeit des Ersten Weltkrieges den Staat als „ethischen Kulturbegriff" im Rahmen einer systematischen Problemgeschichte der politischen Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.[5] Seine nun auf politische Probleme angewandte Kulturphilosophie verfolgt das Ziel, die intellektuellen Voraussetzungen des damaligen emotional und naturalistisch geprägten Nationalismus zu entlarven sowie für eine reine Idee der Nation in ihrem kosmopolitischen Bezug auf die anderen nationalen Kulturen zu plädieren.[6]

Dieser Einsatz der Philosophie während des Kriegs erfolgt vor allem in *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, dem monumentalen Werk von 1916, dessen Bearbeitung auf die hitzige Debatte der ‚Ideen von 1914' zurückgeht. Sein Aufbau und insbesondere die Betrachtungen im Schlusskapitel *Freiheitsidee und Staatsidee* bezeugen die Absicht Cassirers, sich an den damaligen kulturpolitischen Diskussionen über das Verhältnis zwischen Deutschland und Europa zu beteiligen.[7] Aber im Unterschied zur Mehrheit der deutschen Akademiker und Intellektuellen betrachtet er diese Fragen von einem weltbürgerlichen Standpunkt

5 Cassirer, Ernst: „Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem" (1916), in: ECN 9, Meiner: Hamburg 2008, S. 25 mit der Paraphrase von Cohen, Hermann: *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer: Berlin 1904, S. 241. Zu Cassirer und dem Marburger Neukantianismus siehe: Ferrari, Massimo: *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli: Mailand 1986.

6 Zur systematischen und politischen Bedeutung von *Freiheit und Form* siehe: Lipton: *The Dilemma of a Liberal Intellectual*, S. 44–69; Henry: *Libertà e mito in Cassirer*, S. 45ff.; Ferrari, Massimo: „Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers", in: Rudolph: *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, S. 43–62; Moynahan, Gregory: *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany*, Anthem Press: London 2013, S. 193–208.

7 Vgl. Lübbe, Hermann: „Die philosophischen Ideen von 1914", in: ders.: *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Schwabe: Basel 1963, S. 273–278; Flasch, Kurt: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Fest: Berlin 2000; Bruendel, Steffen: *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die »Ideen von 1914« und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Akademie Verlag: Berlin 2003; Hoeres, Peter: *Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Schöningh: Paderborn 2004; Alessiato, Elena: *L'impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra*, Il Mulino: Bologna 2011.

aus und verweist auf die paradoxe Entwicklung, bei der jeder nationale Kulturkosmos erst durch eine Vertiefung seiner Besonderheit vermag, in sich die Gesamtheit der Kultur zu spiegeln und die Idee der Menschheit zur Darstellung zu bringen. Es geht in dieser Hinsicht weder darum, eine deutsche Kultur von einer westlichen Zivilisation zu trennen, noch darum, den Nationen ihre kulturellen Eigentümlichkeiten abzuerkennen, sondern die Einheit der europäischen Kultur als allgemeines, immanentes Telos aller besonderen nationalen Entwicklungen zu erfassen. In diesem Kontext ist die deutsche Kultur nur eine der möglichen Richtungen eines europäischen Bewusstseins und ihre Geschichte mündet in eine Geschichte des menschlichen Geistes, in der alle einzelnen Kulturen nun als symbolische Medien eines gemeinsamen Bildungsprozesses gelten.[8]

Diese Dimension der deutschen Selbstbesinnung im Krieg stellt den Kern des oxymorischen ‚Vernunftpatriotismus' Cassirers dar, bei dem es nun allein darauf ankommt, diese rein regulative Bedeutung der Korrelation zwischen Deutschtum und Weltbürgertum bzw. diese Forderung der Einheit des europäischen Kulturbewusstseins festzuhalten. Diese allgemeine Tendenz will aber Cassirer in *Freiheit und Form* konkret in allen Richtungen des kulturellen Ausdrucks aufzeigen, und zwar auch hinsichtlich der ideellen Entwicklung des staatlichen Bewusstseins, die bei der Bestimmung einer normativen Rechtsordnung als methodisch angebrachte Form des Sozialen erfolgt. Dieser Vernunftpatriotismus geht mit einer *sensu stricto* idealistischen Auffassung der Politik einher, in deren Fokus die rein rationale Begründung eines Staatsbegriffs im Sinne eines ‚Vernunftstaates' liegt.[9]

Davon ausgehend rekonstruiert Cassirer die Geschichte des modernen politischen Denkens in systematischer Absicht. Seine Grundthese ist, dass der Staatsbegriff in der Tradition des deutschen Idealismus als rationale Norm für die Formung

8 Vgl. Cassirer, Ernst: *Freiheit und Form* (1916), in: ECW 7, Meiner: Hamburg 2001, S. 385–395 und dazu auch die spätere Abhandlung ders.: „Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte" (1931), in: ECW 17, Meiner Hamburg 2004, S. 207–220.

9 Die Eigenart des Patriotismus Cassirers im Kontext diskutieren Lipton: *The Dilemma of a Liberal Intellectual*, S. 55f und Joas, Hans: *A German idea of freedom? Cassirer and Troeltsch between Germany and the West*, Swedish Ernst Cassirer Society: Göteborg 2006, S. 16f. Diese Einstellung wurde mehrmals als ‚Verfassungspatriotismus' im Sinne Dolf Sternbergers und Jürgen Habermas' gedeutet, wie u. a. bei: Paetzold, Heinz: *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1995, S. 126; Meyer, Thomas: *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit. Zum Werk Ernst Cassirers*, Ellert & Richter: Hamburg 2007, S. 203ff.; Coskun: *Law as symbolic form*, S. 53. Für die Einführung des Terminus ‚Vernunftpatriotismus' als alternative und geeignetere Bezeichnung siehe: Favuzzi: *Cultura e stato*, S. 166ff.

des sozialen Lebens bestimmt wird, und zwar als Ausdruck eines objektiv gültigen ethischen Sollens, das eine ständige kritische Beurteilung, Umwandlung und Erzeugung der politischen Faktizität fordert. Das Problem der Bestimmung dieser Staatsidee und seine Lösung bilden zwar das Leitmotiv der deutsch-europäischen politischen Geschichte, ihr Verlauf entspricht aber nicht einem linearen Prozess, sondern der sinusförmigen Bewegung eines Kulturidealismus, der seine ständige Arbeit gegen erneut substantialisierende oder naturalisierende Involutionen dieses Konzepts leisten soll.[10]

Zunächst wird die Logik des modernen Naturrechts, d. h. seine Deduktion des Staates, als zwanghafte Aggregation und vertragsmäßiges Zusammenhalten von Einzelwillen im Idealismus dadurch überwunden, dass die ursprünglich korrelative Mitzugehörigkeit der Einzelnen als Vernunftwesen zu einer ideellen Wertgemeinschaft postuliert wird. Den frühen Schritt in diese Richtung erkennt Cassirer bei Leibniz, dessen ethisch-normativer Begriff des ‚Gottesstaates' den Gedanken zum Ausdruck bringt, dass die Individuen als „geistige Subjekte" von Anfang an „einer allgemeinen »intelligiblen« Verfassung" angehören, welche diese Normativität als theoretische und praktische Voraussetzung von allen „empirischen Staatsgebilden" konstituiert.[11]

In der Rechtsphilosophie Wolffs erlebt diese Konzeption allerdings eine ‚dogmatische' Involution, wobei Cassirer im Streit mit Georg Jellinek und an der Seite von Otto von Gierke und Hermann Rehm ihren historischen Verdienst bei der Vermittlung des Ideals der Menschenrechte in der späteren Verfassungsgeschichte

10 Vgl. ECW 7, S. 319–388 sowie ders.: „Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem", S. 3–27.

11 ECW 7, S. 329f. Zu Leibniz und Cassirer in politischer Hinsicht vgl. Henry: *Libertà e mito in Ernst Cassirer*, S. 38–45; Ferrari: *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, S. 242–251; Raulet: *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, S. 135–147; Favuzzi, Pellegrino: „Der Staat als sittliche Idee. Die Rezeption des Marburger Neukantianismus im politischen Denken Ernst Cassirer am Beispiel von »Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen«", in: Lüddecke/Englmann: *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers*, S. 47–74; Widdau, Christoph Sebastian: *Cassirers Leibniz und die Begründung der Menschenrechte*, Springer VS: Wiesbaden 2016. In seiner Kritik an der modernen Naturrechtslehre nennt Cassirer keine Namen, aber in einem Vorbereitungsmanuskript zur „Allgemeinen Charakteristik der naturrechtlichen Methode" ist von Malebranche, Hobbes, Spinoza, Tschirnhaus und Pufendorf die Rede. Vgl. Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Bestand »Ernst Cassirer's Papers«, Signatur GEN MSS 98/Series II/Box 53/Folder 1075, Bl. 39r, teilweise publiziert in: „Staatsbegriff", in: ECN 9, S. 231–244.

hervorhebt.[12] Das ist eine Anerkennung, die sowohl eine rein wissenschaftliche als auch eine politische Stellungnahme Cassirers in der Kriegszeit bezeugt. Zwar rezipiert er eine These, die insbesondere in der Rechtswissenschaft eine politische Resonanz erhielt, aber lediglich mit dem Ziel, die unlösbare Verbindung der deutschen Kultur mit der europäischen Gemeinschaft zu bekräftigen. In einer Zeit, in der die deutschen Intellektuellen den Gedanken einer unversöhnbaren Entgegensetzung zwischen ‚Ideen von 1789' und ‚Ideen von 1914', zwischen der ‚westlichen' Demokratie und der ‚deutschen' Staatsform vertreten, stellt Cassirer fest, dass Leibniz der Urheber und Wolff der Vermittler jener Menschenrechtsidee ist, deren Inhalt den modernen Revolutionen der Aufklärungszeit grundsätzlich innewohnte.[13]

Bei Friedrich dem Großen und Kant wird eine idealistische Staatsauffassung erneut entwickelt, wobei die „wahrhafte Vollendung des Staatsbegriffs des deutschen Idealismus" erst bei Fichte erfolgt.[14] In seiner Konzeption – so heißt es bei Cassirer – wird die staatliche Macht nicht als Zweck an sich, sondern als Träger von menschenwürdigen Realisierungen gedacht. Daraus kann keine machtpolitische Einstellung resultieren, weil Fichte die politische Macht nicht mehr als bloßer Zwang und physische Gewalt, sondern als sittlich-ideale Funktion gilt, und zwar als das Medium, wodurch die unendliche Aufgabe der Erzeugung und Versöhnung von politischer Subjektivität und Objektivität, von individueller Freiheit und politischer Form vollzogen wird.[15]

---

12 Vgl. ECW 7, S. 331 und den Verweis auf Jellinek, Georg: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, München 1895[1], 1904[2]; Rehm, Hermann: *Allgemeine Staatslehre*, J.C.B. Mohr: Freiburg 1899, S. 239–247; Gierke, Otto von: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Koebner: Breslau 1902[2], S. 346, Anm. 49 und ders.: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. 4, Weidmann: Berlin 1913, S. 408, S. 111. Zur Cassirerschen Rezeption dieser Menschenrechtedebatte am Anfang des 20. Jahrhunderts siehe Favuzzi: *Cultura e stato*, S. 188–192.

13 Vgl. ECW 7, S. 331. In diesem Sinne ist es kein Zufall, dass Cassirer in seiner Rede zur Verfassungsfeier 1928 bekräftigen konnte, dass „die Idee der republikanischen Verfassung als solche im Ganzen der deutschen Geistesgeschichte keineswegs ein Fremdling" und „ein äußerer Eindringling ist", sondern „sie vielmehr auf deren eigenem Boden erwachsen und durch die Kräfte der idealistischen Philosophie genährt worden ist" (Cassirer, Ernst: „Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928", in: ECW 17, S. 307).

14 ECW 7, S. 354.

15 Vgl. ECW 7, S. 355–366. Diese Interpretation Cassirers gilt als ein bedeutsamer Sonderfall im Kontext der ‚Fichte-Renaissance' im Ersten Weltkrieg. Zum allgemeinen Thema

Der Staatsbegriff bekommt in diesem Sinne eine neue Bedeutung als Ausdrucksfunktion eines ethisch bedingten, sozialen Subjektivierungs- und Objektivierungsprozesses. Enden in *Freiheit und Form* die politisch-philosophischen Überlegungen Cassirers mit dem Gegensatz zwischen dem unpolitischen, kulturphilosophischen Idealismus Fichtes und dem machtpolitischen, absoluten Idealismus Hegels[16], der zusammen mit der Romantik einen zweiten Rückfall in der Geschichte des Staatsproblems darstellt[17], fokussiert er sich in einem zeitgenössischen Vortrag abschließend auf die praktische Philosophie Hermann Cohens. Sie gilt Cassirer als „die kritische Selbstbesinnung" in der Tradition des deutschen Idealismus, die den rationalen Staatsbegriff „zu neuem Leben erweckt hat", und zwar in Form „einer Rückkehr" zu denjenigen „Grundlagen", die bei Leibniz, Kant und Fichte entwickelt wurden und den Beitrag der deutschen Kultur zur Erreichung des Standpunkts des Ideals in der Politik ausmachen.[18]

Eine weitere, politisch brisante Anwendung dieses Staatskonzeptes lässt sich aber in der Erwiderung Cassirers auf die völkischen und antisemitischen Überlegungen Bruno Bauchs im Angriff auf Cohen verfolgen.[19] Der Jenaer Philosoph hatte „die Nation als Inbegriff der Mitgeborenen, die durch Abstammung und Blutsgemeinschaft geeint sind", bezeichnet[20], aber in dieser Definition sieht Cassirer einen fundamentalen methodischen Fehler. Es handelt sich um jene „dogmatisch-naturalistische Erstarrung nicht nur des Naturbegriffs, sondern auch des

vgl. Lübbe: „Die philosophischen Ideen von 1914", S. 196–207; Nordalm, Jens: „Fichte und der »Geist von 1914«. Kulturgeschichtliche Aspekte eines Beispiels politischer Wirkung philosophischer Ideen in Deutschland", *Fichte-Studien* 15, 1999, S. 211–232.

16 Vgl. ECW 7, S. 383ff.

17 Die Philosophie Schellings wird als Rückzug in eine substantialistische Weltanschauung interpretiert, die alle Bestimmungen der geistigen Welt wieder naturalisiert und davon ausgehend einen entscheidenden Einfluss auf die Rechtsphilosophie der Historischen Schule von Savigny sowie auf die Staatsphilosophie von Adam Müller ausübt. Vgl. ebd., S. 373f. und die Wiederaufnahme dieser Kritik in: Cassirer, Ernst: *The Myth of the State* (1946), in: ECW 25, Meiner: Hamburg 2007, S. 178ff.

18 Cassirer: „Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem", S. 24f.

19 Zu diesem Fall siehe: Sieg, Ulrich: „Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript", in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 34, 1991, S. 51–91 und im Kontext des deutschen Judentums im Krieg: ders.: *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Akademie Verlag: Berlin 2001.

20 Cassirer, Ernst: „Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch" (1916), in: ECN 9, S. 42.

Geschichtsbegriffs", die zur Verwischung des „echten Begriffs des Volkes" und zur Reduzierung seiner idealistischen Bedeutung auf die einer bloßen „Bluts- und Rassengemeinschaft" führt. Davon ausgehend konnte Bauch zu dem Schluss kommen, dass der Jude Cohen nicht in der Lage sei, sich für das Deutschtum zu bekennen, ja sogar die deutsche Philosophie zu durchdenken, weil er „außerhalb des Kreises der durch die Verwandtschaft des Blutes geeinten Mitgeborenen" stehe.[21] Aber die Bestimmung der sozialen Wirklichkeit – so schließt Cassirer – kann keineswegs durch die Hypostasierung empirischer nationaler Eigenschaften vollzogen werden, sondern sie entsteht allein in einem freien geistigen Akt der Anerkennung der Wertgemeinschaft, der das Individuum von Beginn an als Vernunftwesen angehört.[22]

2. Gemeinschaftsgefühl

In einer frühen Phase steht im Mittelpunkt des Interesses Cassirers eine Begründung der sozialen Begrifflichkeit, die durch die Methode einer dem Staatsproblem zugewandten Kulturphilosophie in Bezug auf das Ur- bzw. Vorbild einer sittlichen Vernunftgemeinschaft ausgeführt wird. Neben diesem Gedanken des ‚idealistischen Staatsbegriffs' als Normativität konkreter Rechtsordnungen setzt sich Cassirer allerdings in der Nachkriegszeit immer mehr mit dem Problem auseinander, diese Begründung durch eine Analyse der mythisch-emotionalen Basis politischer Institutionen zu ergänzen. Dabei handelt es sich zwar um eine Fragestellung, die eine Randfigur im damaligen Denken Cassirers darstellt, aber sie ist angesichts seiner späteren Auseinandersetzung mit dem politischen Mythos von Bedeutung und lässt sich hinsichtlich zweier Grundaspekte rekonstruieren: *einerseits* anhand seiner Bestimmung der ursprünglichen sozialen Begrifflichkeit durch den Gedanken

21 Ebd., S. 44f.

22 Ebd., S. 52f. Cassirers Widerlegung des völkischen Argumentierens sowie seine Bestimmung des Nationsbegriffs als reiner moralischer Willensgemeinschaft konvergieren mit dem Konzept, das Ernst Renan in seiner bekannten, am 11. März 1882 gehaltenen Rede *Qu'est-ce qu'une nation?* darstellte, die Cassirer allerdings in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Dem französischen Intellektuellen widmete er jedoch in späteren Abhandlungen einige Überlegungen. Vgl. Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit. Vierter Band. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart 1832–1932*, in: ECW 5, Meiner: Hamburg 2000, S. 341–358 (die deutsche Erstausgabe erschien posthum 1957, das Manuskript wurde allerdings in Göteborg 1941 fertiggestellt und in den Nachlassmanuskripten zu *Geschichte* 1936–1937 und zum *Mythos* 1940 sind die entsprechende Notizen zu Renan zu finden: vgl. ECN 3, Meiner: Hamburg 2003, S. 152 und S. 189–192).

eines ‚Gemeinschaftsgefühls'; *andererseits* durch seine Forderung, eine Gesellschaft in einer doppelten Richtung zu legitimieren, d. h. unter Berücksichtigung sowohl eines emotionalen Grundkonsens als auch einer rationalen Bezugnahme auf die Idee einer gerechten Staatsordnung.

Die Untersuchung über primitive bzw. ursprüngliche Formen der Sozialität wird erst Mitte der 1920er Jahre im Rahmen der Interpretation des Mythos als „Mutterboden der Kultur"[23] und als allererste Art kultureller Formung vorgenommen, die aber nicht im Individuum, sondern im Kollektiv geleistet wird.[24] Dem Mythos wird zwar eine neue Bedeutung als früheste Art der Begriffsbildung zugeschrieben, aber im Mittelpunkt dieser Modalität der apriorischen Synthesis steht nun die Formung des Fühlens: Als „Ausdruck des Gefühls" ist der Mythos „Gefühl in Bild gewandelt", wie Cassirer noch immer in den 1940er Jahren betont.[25]

Im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, im Kapitel über den „Mythos als Lebensform" und über die „Entdeckung und Bestimmung der subjektiven Wirklichkeit", analysiert Cassirer das Verhältnis zwischen mythischem Bewusstsein und sozialen Formen. Gegen die Zurückführung mythisch-religiöser Phänomene auf historisch-gesellschaftliche Strukturen *à la* Durkheim argumentiert Cassirer dafür, dass umgekehrt die Gesellschaft „ein durch mythisch-religiöse Kategorien vermitteltes, ideell bedingtes Sein" ist[26]: „Das mythisch-religiöse

23 Cassirer, Ernst: „Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen" (1925), in: ECW 16, Meiner: Hamburg 2003, S. 266f.

24 Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken,* in: ECW 12, Meiner: Hamburg 2002, S. 205–257. Vgl. in diese Richtung auch die späteren Überlegungen in ECW 25, S. 48f.

25 ECW 25, S. 45.

26 ECW 12, S. 227. Die Lehre Durkheims und seiner Schule gilt Cassirer als rein „soziologische" und „naturalistische" Deutung von Mythos und Religion. Dazu vgl. den früheren Aufsatz „Die Begriffsform im mythischen Denken" (1922), in: ECW 16, S. 21ff. sowie ECW 23, S. 87ff. Cassirer verweist vor allem auf Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF: Paris 1912 und auf Durkheim, Émile/Mauss, Marcel: „De quelques formes primitives des classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *L'année sociologique* 6, 1901–1902, S. 1–72. Im Gegensatz zur „modernen französischen Schule" bezieht sich Cassirer zustimmend auf Webers Religionssoziologie, die das religiöse Bewusstsein nicht als „Produkt", sondern als „Bedingung" einer „bestimmten gesellschaftlichen Struktur" charakterisiert (vgl. ECW 12, S. 227, Anm. 85 und den entsprechenden Hinweis auf Weber, Max: „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche", in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, J.C.B. Mohr: Tübingen 1920, S. 237–573). In einigen späteren, aber systematisch daran anschließenden Anmerkungen im Manuskript zur *Geschichte* 1935–1936 spricht Cassirer deutlicher von einem

Bewusstsein *folgt* sowenig aus dem faktischen Bestand der Gesellschaftsform, dass es vielmehr als eine der *Bedingungen* der gesellschaftlichen Struktur, als einer der wichtigsten *Faktoren* des Gemeinschafsgefühls und des Gemeinschaftslebens erscheint", wie in Anschluss an Schelling bekräftigt wird.[27]

Für die Erhärtung dieser These zieht Cassirer die mythische Modalität der Konstituierung der Relation zwischen Subjektivität und Objektivität in Erwägung: Bildet das Verhältnis zwischen Ich und Dingwelt eine erste Richtung des Subjektivierungsprozesses, die durch den Verweis auf die Dialektik des mythischen Wünschens und auf die Freudsche Figur der „Allmacht des Gedankens" charakterisiert wird[28], wird eine zweite Richtung der „Herausbildung des Selbstgefühls" im Konzept der „Gemeinschaft des Lebendigen"[29] erkannt. Das mythische Ich entsteht nach Cassirer in der Tat aus einem wesentlich sozialen Grundverhältnis mit einer Welt, die nicht bloß von Dingen, sondern vielmehr von mehreren anderen Ich bzw. von mehreren ‚Du' belebt wird: „Das Ich fühlt sich nur, sofern es sich als Glied einer Gemeinschaft fasst, sofern es sich mit anderen zur Einheit […] eines sozialen Verbandes zusammengeschlossen sieht"[30].

„wesentlichen Verdienst der modernen *Soziologie* – insbesondere in der Art wie sie von *Max Weber* repräsentiert wird", eine „*Korrelationslehre*" methodisch entworfen zu haben, und zwar „eine Lehre von der wechselteiligen Entsprechung der wirtschaftlichen, rechtlichen, religiösen, künstlerischen Formen, die jeweilig in einer bestimmten gesellschaftlichen und kulturellen Ordnung zusammengefasst sind" (vgl. ECN 3, S. 67ff.). Zu den bereits in den 1920er Jahren angestellten sozialphilosophischen Bemerkungen Cassirers siehe: Dietzsch, Steffen/Marroquin, Carlos: „Der Mythos als Institution und als Erkenntnisproblem. Die Durkheim-Schule und Ernst Cassirer", in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, 1, 1999, S. 25–34; Lüddecke: *Staat – Mythos – Politik*, S. 96ff.; Favuzzi, Pellegrino: „Critica al mito e origine del diritto e della società nella »Filosofia delle forme simboliche« di Ernst Cassirer", in: Lomonaco, Fabrizio (Hrsg.): *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la »Filosofia delle forme simboliche«*, Franco Angeli: Mailand 2012, S. 103–116.

27 ECW 12, S. 207f. Schellings Philosophie der Mythologie gilt in diesem Kontext als frühe Kritik des „Versuches", „das soziale Sein zur *Grundlage* der Religion, die Soziologie zur Grundlage der Religionswissenschaft zu machen" (ebd.).

28 Ebd., S. 183ff. Cassirer setzt sich insbesondere mit dem Aufsatz „Animismus, Magie und die Allmacht der Gedanken" auseinander. Vgl. Freud, Sigmund: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Hugo Heller: Leipzig/Wien 1913, S. 69–91.

29 ECW 12, S. 205.

30 Ebd. In dieselbe Richtung stellte Cassirer bereits 1916 anhand Wilhelm von Humboldts Überlegungen und noch ohne Bezug auf den Mythos fest, dass der Mensch als „ein Tier der Geselligkeit" allein in dem Sinne zu verstehen ist, dass „er sich nur im anderen zum

Wie aber bereits die Analytik der mythischen Denk- und Anschauungsform erwies, dass es dem mythischen Bewusstsein nicht gelingt, eine stabile Bestimmung der Grundrelation zwischen Subjekt und Objekt zu gewinnen, und dass die mythischen Erzeugnisse eher in einem Schwebezustand zwischen Differenziertheit und Undifferenziertheit verharren müssen[31], so kann sich im mythischen sozialen Leben keine feste, unabhängige Form der Individualität herausbilden. Denn in dieser ursprünglichen Entwicklung des Selbst im gemeinsamen Medium des ‚Mitgefühls' ist der Einzelne immer noch emotional und ‚sympathetisch' „mit einem bestimmten mythisch-religiösen Gemeinschaftsgefühl verschmolzen", welches nicht nur jene mitgefühlte Relation unter den Menschen zum Ausdruck bringt, sondern in der Tat als universelles „Gefühl der Gemeinschaft aller Lebendigen" gilt[32], wie dies Animismus und Totemismus am besten bezeugen. Damit wird diese mythisch-emotionale Form charakteristisch als unersetzbare, basale Dimension, aber zugleich auch als beschränkte, präliminäre Ebene des trans- und intersubjektiven Verhältnisses, dessen vollkommene Entfaltung erst durch andere symbolische Formen wie Religion, Kunst, Technik und Recht erfolgt.

Das sozialphilosophische Potenzial dieses Gedankens einer gemeinschaftlichen Herausbildung der Subjektivität im Rahmen der mythischen Formung des Gefühls bleibt zusammen mit den späteren Überlegungen über „die Ausdrucksfunktion und die Ausdruckswelt"[33] sowie über die „Ausdruckswahrnehmung" und das „Urphänomen des Du" weiter zu erforschen[34], nicht zuletzt weil Cassirer den Aspekt in diese Richtung nicht ausführlich entwickelt hat. Diese Idee einer sozialisierenden Funktion der mythischen Kulturform wird zwar bekanntlich erst

Bewusstsein seines Selbst erhebt" und dass „ein »Ich« ohne »Du« vor seinem Verstand und seiner Empfindung ein Unding sind. So reißt sich in seiner Individualität (in seinem Ich) zugleich die seiner Gesellschaft (seines Du) los" (vgl. ECW 7, S. 352 und den Verweis auf Humboldt, Wilhelm von: *Betrachtungen über die Weltgeschichte*, in: *Werke*, hrsg. von Albert Leitzmann, Bd. III, Berlin 1904, S. 350–359, insb. S. 353).

31 Vgl. ECW 12, S. 42ff., 97, 161.

32 Ebd., S. 220.

33 Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, Meiner. Hamburg 2002, S. 64–103.

34 In diesem Zusammenhang vgl. Poma, Andrea: „Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer", in: *Filosofia* 31, 1980, S. 187–236, 491–544, 669–744 und besonders Möckel, Christian: „Das »Lebensgefühl« in der politischen Philosophie Ernst Cassirers am Beispiel des »Gemeinschaftsgefühls«", in: Heilinger, Jan-Christoph/King, Colin G./Wittwer, Héctor (Hrsg.): *Individualität und Selbstbestimmung. Festschrift für Volker Gerhardt*, Akademie Verlag: Berlin 2009, S. 161–181.

in den Reflexionen Cassirers von *The Myth of the State* explizit wieder aufgenommen[35], aber sie scheint schon früher in gewisser Hinsicht eine Rolle zu spielen, und zwar im Rahmen seines öffentlichen Engagements zwischen Ende der 1920er und Anfang der 1930er Jahre, das in die Übernahme des Rektorats und des Prorektorats der Universität Hamburg in der schweren Zeit 1929–1931 kulminiert.

Wie die Integrierung des Lebens- und Gefühlsbegriffs in die Kulturphilosophie auch als Antwort auf die neuromantischen und lebensphilosophischen Suggestionen in der damaligen, von Troeltsch schon anvisierten „Revolution in den Wissenschaften" interpretierbar ist[36], so kann der Ergänzungsversuch der früheren Konzeption des reinen Staats- und Rechtsbegriffs durch die Forderung eines auch emotional geprägten Grundkonsens gewissermaßen als Reaktion auf den Mangel an Anerkennung für die Weimarer Republik gelten, welche Cassirer in seiner Konfrontation mit der konservativen Professoren- und Studentenschaft in Fragen der akademischen Freiheit und Politisierung der Universität erlebte.[37]

In diesem stürmischen Kontext scheint der Appel an die rationale Norm einer über die inneren Spaltungen und die nationalen Grenzen hinausgehenden

35 Vgl. insb. das Kapitel „The Function of Myth in Man's Social Life", in: ECW 25, S. 39–52 und das Kapitel „The social function of mythical thought" im Manuskript: Cassirer, Ernst: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century" (1943/1944), in: ECN 9, S. 174ff. (im Folgenden immer in eigener Übersetzung zitiert).

36 Vgl. Troeltsch, Ernst: *Die Revolution in der Wissenschaft. Eine Besprechung von Erich von Kahlers Schrift gegen Max Weber: »Der Beruf der Wissenschaft« (1920) und der Gegenschrift von Artur Salz: »Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern« (1921)*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Hans Baron, Bd. IV, Tübingen, 1925, S. 653–677. Für die Hervorhebung einer erneuten Verbindung „zwischen Mythos und Geschichte" bei Cassirer vgl. ECW 12, S. XIV (wahrscheinlich ein impliziter Verweis auf Spengler). Der nur teilweise ausgeführte Plan einer „kritischen" Auseinandersetzung mit der „*modernen Philosophie*" war auf jeden Fall ein wichtiger Teil der Hamburger Kulturphilosophie (vgl. ECW 13, S. X–XI), wie auch die nachgelassenen Texte zum entworfenen vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* beweisen (vgl. Cassirer, Ernst: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, Meiner: Hamburg 1995, S. 3–109, S. 199–258).

37 Als Rektor war Cassirer u. a. mit dem Boykott der Studierenden und den Widerständen eines Teils seiner Kollegen im Akademischen Senat konfrontiert, die die Organisation einer Verfassungs- und Rheinlandbefreiungsfeier der Universität Hamburg zum Juli 1930 ablehnten. Vgl. die Akten „Verfassungsfeiern" in: Staatsarchiv Hamburg, 364–5 Universität I, A 170 8.2 sowie im Allgemeinen zu Cassirers Biographie in dieser Zeit: Cassirer, Toni: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner: Hamburg 2004 (1950[1]), S. 182ff. und Meyer, Thomas: *Ernst Cassirer*, Ellert & Rickert, Hamburg 2007: S. 174ff.

Willens- und Zweckgemeinschaft eine notwendige und unverzichtbare, aber nicht mehr hinreichende Bedingung. Die überzeugte Übernahme des republikanischen Gedankens in Deutschland sowohl von den Massen als auch von den Eliten, gleichsam ihre Bekehrung von einem bloßen Vernunft- zu einem ‚Herzensrepublikanismus', scheint nun eine emotionale Teilhabe und eine mitgefühlte Teilnahme an den durch die neue Verfassungsordnung waltenden Institutionen zu erfordern.

In diese Richtung geht die Argumentationsstrategie Cassirers in seiner Festrede für die Verfassungs- und Rheinlandbefreiungsfeier *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der Deutschen Geistesgeschichte* 1930. Es wird zwar wieder dezidiert bekräftigt, dass das „Vernunftrecht" und die „allgemeingültige Norm" einer „Gemeinschaft der Vernunftwesen" immer noch als „wesenhaftes Fundament" der positiven „Satzungen" gelten sollen[38], und darüber hinaus dass die Erzielung eines „*Wissens* vom Staate, von seinem Grund und seiner Bestimmung" das Spezifikum der Geschichte der deutschen politischen Kultur kennzeichnet.[39] Cassirer setzt aber nun bedeutsam hinzu, dass eine solche „wahrhafte Staatsgesinnung", welche zu einem „einheitlichen und kraftvollen staatlichen Bewusstsein" führt, nicht „aus dem Nichts" erzeugt werden kann, sondern sie erwächst „aus einem tiefen und unmittelbaren Lebensgrunde" und „muss sich aus ihm ständig erneuern"; ohne „das echte Gemeinschaftsgefühl", das „Bewusstsein der Solidarität […] der gemeinsamen Verpflichtung und der gemeinsamen Verantwortung"[40] kann eine wirksame Anerkennung und Bezugnahme auf die Grundwerte der Verfassung nicht erfolgen, sogar – so heißt es in einer Manuskriptvariante – „löst sich das staatliche Leben auf und das Chaos kehrt wieder"[41].

---

38 Cassirer, Ernst: „Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der Deutschen Geistesgeschichte" (1930), in: ECN 9, S. 90.

39 Ebd., S. 106. In diesem Zusammenhang verweist Cassirers auf die Hegelsche Bestimmung des Staates als „Wirklichkeit der sittlichen Idee" (vgl. ebd., S. 106 und den Bezug auf Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, hrsg. von Georg Lasson unter Mitwirkung von Otto Weiß, Bd. 6, Meiner: Leipzig 1911, § 257, S. 195).

40 ECN 9, S. 106f.

41 Ebd., S. 107, Anmerkung A. Von Interesse ist ein früher Vortragsentwurf, der eine in die Endfassung nicht aufgenommene, relativierende Formulierung enthält: „[A]uf das Gefühl *allein* lässt sich die Wirklichkeit des Staatslebens nicht gründen […] ein Staat wird konstituiert nicht nur auf Grund einer Schicksalsgemeinschaft und des daraus entspringenden Gemeinschaftsgefühls, sondern es ist ein einheitlicher Wille, der sich als solcher *weiss* und der sich kraft dieses Wissens, kraft dieser Selbsterkenntnis sein Gesetz *gibt*" (Cassirer, Ernst: „Wandlungen des Staatsgefühls und der Staatsgesinnung in der deutschen Geistesgeschichte", in: ECN 9, S. 250f.).

Weitere Hinweise auf diese Problematik lassen ich auch in zeitgenössischen Studien wie *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (1927) oder *Die Philosophie der Aufklärung* (1932) wiederfinden. So liest man in der erstgenannten Schrift, dass Staat und Gesellschaft „auf eine Urform menschlicher Gemeinschaft zurückgehen" sollen, „die nicht erst künstlich durch Verträge entsteht, sondern die alles gemeinsame Wollen, alles Sichverstehen und Sichvertragen von Individuen erst ermöglicht": „Ohne einen ursprünglichen Konsens wird jeglicher Kontrakt sinnlos und haltlos"[42]. Diesen Konsens charakterisiert Cassirer im Sinne eines „ethischen Apriori" und „einer vernünftig-sittlichen Grundüberzeugung" sowie in Anschluss an Shaftesbury als eine „Form der natürlichen Sympathie" und des „ursprünglichen Mit-Gefühls des Einzelnen mit dem Ganzen", auf die „alle konventionellen, alle gesellschaftlichen und juristischen Ordnungen" zurückgehen müssen[43]. Zu einer ähnlichen, wenn auch *ex negativo* ausgedrückten Schlussfolgerung kommt nach Cassirer auch die Rousseausche Kritik an der Gesellschaft als jener defizitären sozialen Form, in der weder „ein ursprüngliches Ethos" und „ein Wille zur Gemeinschaft als einem wahrhaften und echten Ganzen", noch „ein natürliches Mitgefühl" und ein „den einen an den anderen" kettender „Instinkt der Sympathie" walten.[44]

Wie sich diese zwei Grunddimensionen, d. h. diese doppelte emotional und rational geforderte Rechtfertigung sozialer-, rechtlicher- und politischer Ordnungen, aufeinander beziehen wird bei Cassirer nicht eingehend angesprochen. Ebenfalls wird nicht weiter ausgeführt, wie sich das mythische Gemeinschaftsgefühl in seinem bloßen Verweis auf die Gemeinschaft aller Lebendigen und das mal als ‚natürlich' und ‚sympathetisch', mal als ‚ethisch' und ‚vernünftig-sittlich' bezeichnete Mitgefühl in seiner Bezugnahme auf die Gemeinschaft der Vernunftwesen phänomenologisch unterscheiden und kombinieren lassen. Sicher ist allerdings, dass die Frage nach dem Verhältnis zwischen Politik, Vernunft und Emotionen ein Jahrzehnt später eine erneute, dramatische Relevanz gewinnt, sobald es bei

42 Cassirer, Ernst: *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (1927), in: ECW 14, Meiner: Hamburg 2002, S. 265f.

43 Ebd., S. 374f. Cassirer nimmt besonders auf die Einwände Bezug, die die Schule von Cambridge und Shaftesbury vor allem gegen die Staatstheorie Hobbes' erhoben hatten.

44 Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), in: ECW 15, Meiner: Hamburg 2003, S. 162. Von Bedeutung ist in diesem Sinne auch die damalige Auseinandersetzung Cassirers mit Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie (Die Sinngesetze des emotionalen Lebens)*, 2. verm. und durchges. Auflage der »Phänomenologie der Sympathie«, Bouvier: Bonn 1923, insb. was den ersten Teil über das „Mitgefühl" und den dritten Teil über „das fremde Ich" betrifft (Vgl. ECW 13, S. 96ff.).

der Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus in *The Myth of the State* darum geht, die Grenzen zwischen mythischem und rationalem Denken historisch und systematisch zu ziehen, um die Macht der mythischen Politik angesichts ihrer katastrophalen Folgen einzudämmen.

3. Politischer Mythos

Welchen Ursprung und Charakter haben die politischen Mythen? Warum spielte der Mythos eine entscheidende Rolle für den Aufstieg totalitärer Regimes? Diese Fragen stehen im Mittelpunkt des letzten Werkes Cassirers, *The Myth of the State*, das er 1943–1945 konzipiert und in dem er die intellektuellen Voraussetzungen des Totalitarismus in einer eigenartigen Koordination der Kulturformen Mythos, Politik und Technik erkennt. War die Krise der Weimarer Demokratie am Ende der 1920er Jahre auch wegen des Mangels am republikanischen Gemeinschaftsgefühl ausgebrochen, so stellt nun der totalitäre Staat in den 1940er Jahren das Problem einer technisch wieder zum Leben gebrachten, mythischen Volksgemeinschaft dar, welche die Beziehung auf die Wertgemeinschaft abgebrochen und das Vorbild des Vernunftrechts und des Vernunftstaates verleugnet hat. Aber wie war es „möglich", so fasst Cassirer prägnant seine Problemstellung in einem Brief an Susanne Langer zusammen, dass „das mythische Denken, das allgemein als »primitiv« oder »prälogisch« angesehen wurde, plötzlich einen so enormen Einfluss auf die Gestaltung unseres politischen und sozialen Lebens gewinnen konnte"?[45]

In der Tat liegt der Fokus der Analyse auf dem „Prozess der Mythisierung der Politik", der im höchst ‚fortschrittlichen' Zeitalter am Anfang des 20. Jahrhunderts „den Höhepunkt erreicht hat" und dessen „praktische Folgen" immer stärker sichtbar wurden.[46] Diese Untersuchung geht von der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen aus, einer Umbruchphase des politischen und sozialen Lebens, in der die Macht des mythischen Denkens wieder aufkommt, das rationale Denken im Ringen um die Vorherrschaft zusehends in den Hintergrund drängt und zuletzt den Sieg davonträgt.[47] Diese „Kapitulation" führt Cassirer zufolge zu einem „Niedergang" und „Umsturz der bisherigen ethischen Werte", wozu damalige mythisch-politische

45 *Brief von Ernst Cassirer an Susanne Langer* (8. April 1944), in: ECN 18, Meiner: Hamburg 2009, S. 232.

46 *Brief von Ernst Cassirer an Malte Jacobsson*, in: ECN 18, S. 225 (das Schreiben ist ohne Datum, geht aber wahrscheinlich auf den Zeitraum 1942–1943 zurück).

47 Vgl. ECW 25, S. 7.

Theorien wie die von Houston Stewart Chamberlain, Adolf Hitler, Alfred Rosenberg oder Leopold Ziegler entschieden beigetragen haben.[48]

Methodisch ist diese Art der Problemstellung immer noch im Sinne einer transzendentalen Philosophie der Kultur zu interpretieren, die nun das Ziel verfolgt, die Möglichkeitsbedingungen des Erfolgs der mythischen Politik in ihrem gegenwärtigen Gegensatz zur rationalen Politik zu beleuchten. Damit bleibt Cassirers Leistung kulturphilosophisch und seine Analyse des politischen Mythos erfolgt als eine ‚Kritik der mythischen Politik', die immer noch im Sinne der Erweiterung der „Kritik der Vernunft" zu einer „Kritik der Kultur" zu verstehen ist.[49]

Vor diesem Hintergrund lassen sich drei Grundrichtungen dieser Fragestellung erkennen, die mit der dreiteiligen Disposition von *The Myth of the State* nahezu übereinstimmen. Um zu erklären, wie eine derart umwälzende Mythisierung der zeitgenössischen politischen Kultur stattfinden konnte, betrachtet Cassirer *erstens* den Mythos als solchen und *zweitens* die Geschichte des Staatsproblems in der Philosophie und Wissenschaft von Platon bis zur politischen Romantik. Denn einerseits hält es Cassirer im Gegensatz zu den vielen Erklärungsversuchen des Mythosbegriffs in der damaligen Anthropologie und Religionswissenschaft immer noch für notwendig, auf seine „Theorie des Mythos" hinzuweisen.[50] Andererseits ist die Rede vom jahrhundertealten Kampf zwischen den Mächten der mythischen und der rationalen Politik, deren Rekonstruktion im Mittelpunkt des zweiten voluminösen Teils über den „Streit gegen den Mythos in der Geschichte der politischen Theorie" und der Kapitel über Carlyle, Gobineau und Hegel steht.[51] Diese Untersuchung soll auf die Fragen antworten, warum dieser Konflikt entstand,

48 Sie bezeichnet Cassirer in einem Manuskript in einer für ihn ungewöhnlichen Schärfe als „Hexensabbat" und „Orgie des Denkens" (vgl. Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 167 und dazu vgl. ebd., S. 193). Für die Erwähnung von Chamberlain, Hitler und Rosenberg im Rahmen einer kurzen ideengeschichtlichen Genealogie des Rassenmythos vgl. ebd., S. 198. Ziegler wird in Bezug auf sein Werk von 1925 *Das heilige Reich der Deutschen* als Beispiel der damals verbreiteten mythisch-politischen „Prophezeiungen" angeführt (vgl. ebd., S. 215).

49 Für diese programmatische Bestimmung vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), in: ECW 11, Meiner: Hamburg 2001, S. 9.

50 ECW 25, S. 8ff. Vgl. ebd., 37ff. und ECW 12, S. 1–8, 15f.

51 Diese Autoren sowie die ganze romantische Remythisierung der Politik im 19. Jahrhundert werden allerdings in letzter Instanz von der Anklage freigesprochen, die totalitäre Politik des 20. Jahrhunderts verursacht zu haben, da sie selbst Gegenstand geschickter politischer Instrumentalisierung geworden waren. Vgl. ECW 25, S. 183f sowie Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 181.

welche wichtigen Phasen ihn charakterisieren, inwieweit der Sieg des politischen Mythos im 20. Jahrhundert schon lange vorbereitet worden war und von der Überzeugung begleitet wurde, dass im Bereich des politischen Lebens keine feste rationale Normierung möglich ist. *Drittens und letztens* wird im Kapitel über „Die Technik unserer modernen politischen Mythen" das Problem angegangen, was den Sieg einer scheinbar ‚primitiven' Kraft wie dem mythischen Denken in der Zeit der großen technisch-wissenschaftlichen Entwicklungen ermöglicht hat.

Als Kritik der ‚Pathologien' des Sozialen finden diese Reflexionen immer noch Anerkennung[52], auch wenn Cassirer den politischen Mythos nicht als bloßen Atavismus konzipiert und auch keine Philosophie der ‚pathologischen' Formen der symbolischen Kultur im Auge hat.[53] Will man trotzdem dieses Adjektiv in Anführungszeichnen verwenden, muss man erkennen, dass das ‚Pathologische' beim totalitären Mythos *weder* in der sozialisierenden Kraft des Mythos als früheste Kulturform *noch* in der fortdauernden Wirksamkeit mythischer Elemente außerhalb primitiver Kulturen liegt, denen im Rahmen der Kulturphilosophie Cassirers bis hin zu *The Myth of the State* ihre gleichsam ‚gesunde' Funktion zugesprochen wird. Der Mensch – so liest man in einem unveröffentlichten Text Cassirers – bleibt „ein mythisches Tier", weil der Mythos eine unerschöpfliche, unersetzbare Quelle ist, aus der alle anderen Kulturformen wie Sprache, Religion, Kunst und „sogar die Wissenschaft" ihre Lebenskraft im Sinne der Ausdrucksfunktion immer wieder schöpfen müssen.[54] Die Macht der Emotionen wird durch die mythische Objektivierung nicht vernichtet, sondern lediglich im Zaum gehalten und in Kulturwerke umgewandelt. Zwar besteht immer wieder das Risiko, dass das gewaltige, in mythischen Gebilden kristallisierte Potenzial insbesondere

52 Zur umstrittenen Bestimmung des politischen Mythos als Pathologie des symbolischen Bewusstseins vgl. Parkhomenko, Roman: *Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte*, KIT: Karlsruhe 2007, S. 192ff.; Bevc, Tobias: *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2005, S. 141ff., 182–210; Coskun: *Law as Symbolic Form*, S. 135–172.

53 Ob das Programm der *Philosophie der symbolischen Formen* durch eine „Ethik als selbständige philosophische Disziplin" (vgl. Skidelsky: *Ernst Cassirer*, S. 127ff.) oder durch eine „Philosophie der diabolischen Formen" opportun ergänzt werden sollte (vgl. Lüddecke: *Staat – Mythos – Politik*, S. 390ff.), bleibt immer noch diskussionswürdig.

54 Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 172f. Vgl. ders.: „The Technique of Our Modern Political Myths" (1945), in: Verene, Donald P.: *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures 1935–1945*, Yale University Press: New Haven/London 1979, S. 246f.: „In allen Gebieten der menschlichen Kultur […] ist der Mythos immer noch als *aufgehobener* Moment präsent" (eigene Übersetzung, Kursivierung im Original).

in Krisenzeiten[55] das Übergewicht gewinnt, aber Cassirer ist überzeugt, dass die „konstruktiven Mächte des Denkens", die „ethischen Kräfte" und die „kreativen Energien der künstlerischen Einbildungskraft" zuletzt in der Lage sind, die charakteristisch nivellierende und totalisierende Tendenz der mythischen Weltansicht zum rechten Maß zurückzuführen.[56]

‚Pathologisch' ist hingegen in den totalitären Regimes lediglich jene rational geplante, technisch vollzogene Reaktivierung mythischer Denk-, Anschauungs- und Lebensformen, jene absichtliche Wiederherstellung mythischer Strukturen durch eine soziale Technik, welche wirklich „das absolut neue Phänomen" und „das noch nie vorgekommene Faktum"[57] des modernen politischen Mythos nach Cassirer ausmacht. Das im ersten Teil von *The Myth of the State* und früher im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* untersuchte mythische Denken gilt ihm in der Tat noch immer als spontane Aktivität der geistigen Formung und Institutionalisierung des gemeinschaftlichen Lebensgefühls zur Steuerung gewaltiger sozialer Emotionen. Dagegen haben radikale Gruppen wie die Nationalsozialisten in Deutschland, die Faschisten in Italien oder die Bolschewisten in Russland neue Mythologien zur politischen Umstrukturierung der Gemeinschaft ausgearbeitet[58] und den Mythos in allen Kultur- und Gesellschaftsbereichen für politische Zwecke wieder zum Leben gebracht.[59] Dieser ‚moderne' Mythos ist deshalb nicht mit dem ursprünglichen-historischen Mythos identisch, weil er nur das Resultat der Reaktivierung derjenigen Aspekte des mythischen Bewusstseins ist, die für die Durchsetzung einer bestimmten totalitären politischen Hegemonie zweckmäßig sind.[60]

Im letzten Kapitel von *The Myth of the State* und eingehender noch in den zeitgleich verfassten Manuskripten weist Cassirer auf den paradoxen Charakter dieses „völlig rationalisierten" Mythos hin, den „geschickte und kluge Handwerker"

---

55 In dieser Hinsicht spricht Cassirer vom „vulkanischen Boden" des sozialen und politischen Lebens in: ECW 25, S. 275. Diesen Aspekt betont er in den 1940er Jahren anhand der Forschungen von Malinowski, Bronisław: *The Foundations of Faith and Morals. An Anthropological Analysis of Primitive Beliefs and Conduct with Special Reference to the Fundamental Problems of Religion and Ethics*, Oxford University Press: London 1936.

56 Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 171f.

57 Ebd., S. 198ff.

58 Cassirer erwähnt diese drei politischen Gruppierungen im Hegel-Kapitel in: ECW 25, S. 245.

59 In den Manuskripten wird diese technisch vollzogene Mythisierung am Beispiel der Geschichte und des Rechts, der Wissenschaft, der Religion und der Ethik veranschaulicht (vgl. Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 202–208).

60 Vgl. ECW 25, S. 277f. sowie Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 198–203.

„erfunden und produziert" haben, um ihn strategisch wie „alle anderen modernen Waffen" im politischen Kampf einzusetzen.[61] Die politischen Mythen werden im 20. Jahrhundert in diesem Sinne durch die kalkulierte Implementierung einer geeigneten Technik bewusst benutzt, um die Stimmung einer bereits von harten Zeiten erschütterten Bevölkerung zu erregen und sie weiter in höchste Spannung zu versetzen. Ihre Funktion besteht darin, einen gewaltigen Gefühlsausbruch zu bewirken und einen Ausweg für diesen Erregungszustand im Sozialwesen zu bieten, um diese Kräfte politisch nutzbar zu machen.[62]

Cassirer fokussiert vier Elemente der Technik, derer sich diese politischen Gruppierungen bedienten, um den Mythos für ihre Zwecke zu mobilisieren. *Erstens* wurde eine mythisch regredierte Form der Sprache in den Vordergrund gerückt, um destruktive Emotionen wie „Hass, Angst, Wut, Hochmut, Verachtung, Anmaßung und Geringschätzung" anzuheizen.[63] *Zweitens* wurden kollektive Riten in der Gesellschaft organisiert, um die Regression in eine Form der Gemeinschaft zu fördern, in der das Individuum seinen Sinn für Freiheit als Autonomie und persönliche Verantwortung zugunsten seiner Instrumentalisierbarkeit und Gestaltbarkeit für das Kollektiv verliert.[64] *Drittens* war ein Führer unabdingbar, der als Repräsentant der technisch-mythisch wiederhergestellten Gemeinschaftsordnung die Wirklichkeit und den Willen der Massen personifiziert, um die emotionale Spannung kanalisieren und ihre Energie auf einen gestalthaften Punkt konzentrieren zu können.[65] *Viertens* wurde die Figur eines Todfeindes eingeführt, die jedes Drama, und damit erst recht der Mythos, benötigt, um wirksam zu sein: Im Nationalsozialismus wurde diese Rolle allen voran den Juden zugeschrieben, weil sie Cassirer zufolge als Vertreter der historisch ersten religiösen Macht galten, die im Sinne Cohens die Distanzierung von der mythischen Auffassung und das Prinzip der ethischen Persönlichkeit gefordert hatte.[66]

All diese Merkmale zusammengenommen konstituieren eine technische Form der Manipulation und Steuerung menschlicher Emotionen zu politischen Zwecken, eine Technik der sozialen Organisation menschlicher Emotionalität zur Etablierung

61 Ebd., S. 200.

62 Vgl. Cassirer: „The Technique of Our Modern Political Myths", S. 234–238, 244f., 251ff. sowie Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 196–202.

63 Ebd., S. 279.

64 Ebd., S. 280ff.

65 Vgl. ebd., S. 276.

66 Dieses vierte Element bleibt in *The Myth of the State* im Hintergrund, wird aber im zeitgenössischen Aufsatz Cassirer, Ernst: „Judaism and the Modern Political Myths" (1944), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 2007, S. 207ff. angesprochen.

und Erhaltung politischer Hegemonie. Sie war einerseits so erfolgreich, weil es allein einer methodisch konzipierten und systematisch angewandten, ‚fortschrittlichen' Technik gelingen konnte, eine sich stürmisch entwickelnde Massengesellschaft durch die Wiederbelebung ‚primitiver' Denk- und Handlungsformen zu organisieren.[67] Andererseits weist Cassirer darauf hin, dass Recht, Gesellschaft und Politik mehr als andere Kulturformen dafür geeignet sind, spontanen Prozessen oder geplanten Experimenten von Mythisierung zum Opfer zu fallen, weil der Mythos „die erste Kraft" ist, die „die menschliche Gesellschaft formt und organisiert"[68], und weil die residual fortwirkende Ausdrucksfunktion einen unersetzbaren Bestandteil auch des sozialen Bewusstseins darstellt.

Aber einer solchen technisch-mythischen, den Aufbau des totalitären Machtstaats anstrebenden Politik setzt Cassirer in *The Myth of the State* kategorisch das Ideal eines demokratischen Rechtsstaates entgegen, das auch durch eine reine Wissenschaft der Politik gegen neue und alte Mythen durchzusetzen ist.[69] Diese Aufgabe deutet Cassirer charakteristisch mittels historisch-systematischer Verweise an und eine vorbildhafte Rolle spielt in dieser Hinsicht die noch immer liberal interpretierte Lehre Platons: Er habe zwar die Rolle des „Mythos" und des „Pathos" niemals unterschätzt[70], aber gegen die Dichter als ‚Mythenbildner' und die Sophisten als Befürworter eines auf der destruktiven Emotion der Pleonexie basierenden Machtstaats habe er für eine „Idee des Gesetzesstaates" und des „Staates der Gerechtigkeit" plädiert, in der es „kein Raum für die Auffassungen der Mythologie" mehr gibt.[71]

4. Vernunftpathos

Die Cassirersche Analyse der Voraussetzungen der totalitären Politik scheint sich angesichts ihres eindeutigen Befunds wieder an die Überlegungen des Ersten Weltkrieges anzuschließen und zu einem ähnlichen Schluss zu kommen: Die philosophische Kritik der politischen Kultur hat das Ziel zu verfolgen, eine rationale, im neukantianischen Sinne ‚reine' Begründung der Politik zu gewinnen, in deren Mittelpunkt sowohl die methodisch strenge Bestimmung von normativen

67 Vgl. Krois: *Ernst Cassirer*, S. 198–208.
68 Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 180.
69 ECW 25, S. 289ff.
70 Ebd., S. 66f.
71 Ebd., S. 70f. Für eine damalige, diametral entgegengesetzte Interpretation Platons siehe u. a. Popper, Karl: *The Open Society and Its Enemies*, Routledge: London 1945 (insb. Bd. 1: *The Spell of Plato*).

Begriffen wie Vernunftstaat und Vernunftrecht als auch die klare Ausschaltung von Mythos und Emotionalität im sozialen Leben stehen.

Von einem strategischen Standpunkt aus kann man nachvollziehen, dass in Zeiten von emotional geladenen nationalistischen Diskussionen, um so mehr in Zeiten systematischer Umsetzung eines nivellierenden mythisch-politischen Kollektivismus, der Fokus auf der Idee eines rationalen Rechtstaates und auf der normativen Instanz einer Gemeinschaft ethischer Zwecke liegen musste. Dass allerdings die Erörterung des problematischen Verhältnisses zwischen Rationalität und Emotionalität im Rahmen der Kulturphilosophie Cassirers eine komplexere und differenzierte Interpretation dulden kann, lassen viele offene Fragen und Indizien selbst in seinen damaligen Texten erahnen.

Wie sind nämlich die Polemik Cassirers gegen alle Formen mythisch-emotionaler Politik mit seiner ebenfalls überzeugten Verteidigung der These vereinbar, dass der Mythos die historisch früheste und systematisch basale Kulturform ist sowie dass die ihm innewohnende, gefühlssteuernde und sozialisierende Funktion nicht nur von historischer Bedeutung ist, sondern auch in den komplexeren Kulturstufen fort- und nachwirkt, wie sich aus den damaligen Überlegungen in *An Essay on Man* und *The Myth of the State* selbst ergibt?[72] Ist seine späte Kritik am politischen Mythos und an seiner ‚Vernunft' in Kontinuität oder in Diskontinuität mit seiner frühen Philosophie zu verstehen? Und diesen immer noch umstrittenen Fragen lässt sich eine weitere hinzufügen: Stehen der republikanische Aufruf an das Gemeinschaftsgefühl und die Suche nach einer emotionalen Verwurzelung des demokratischen Staatsbewusstseins am Anfang der 1930er Jahre im unüberbrückbaren Gegensatz zum intellektuellen Kampf am Anfang der 1940er Jahre gegen den Staatsmythos und die Formen emotional legitimierter und betriebener Politik?

Zweifellos bietet das Argument Cassirers, dass der technisch produzierte, totalitäre politische Mythos des 20. Jahrhunderts gewissermaßen ein ‚Fetisch' und damit nicht identisch mit der ‚natürlichen' mythischen Denkform ist, einen bedeutsamen Hinweis darauf an, dass seine Philosophie auch in diesem Zusammenhang ein Kontinuum darstellt, da beide Konzepte in seinem System kompatibel sind. Von diesem festen Rahmen ausgehend kann man aber den Versuch unternehmen, eine Frage zu beantworten, die an Cassirer selbst der Philosoph David Baumgardt in einem Brief von 1944 stellte: „Ist Mythologie an sich notwendig ethisch wertlos? Gibt es keinen Mythos, keine Mystik oder mythische Religiosität, die nur eine besondere Einkleidung und Art der Presentation [sic!]

72 Vgl. das Kapitel „Mythos und Religion" in: ECW 23, S. 80–119 sowie den ersten Teil „Was ist der Mythos" in: ECW 25, S. 7–54.

unserer –, rein, theoretisch, abstrakt zu formulierenden – ethischen Prinzipien darstellt? Ist aller Mythos notwendig mit gesinnungslosem Ritualismus und nationalistischer Enge verknüpft?“[73] Zugespitzt gesagt: Schließen sich Mythos und Demokratie völlig aus, oder lässt sich anhand des Cassirerschen Denkens eine Form der Vereinbarung konzipieren, in der mythische oder emotionale Elemente eine menschenwürdige Rechts- und Staatsordnung der Vernunft untermauern und verstärken können, ohne ihre Grundwerte zu verletzen?

Dass Cassirer selbst diesen Problemkreis zumindest vor Augen hatte, auch wenn er ihn nicht explizit angesprochen hat, legt zusammen mit dem erwähnten Brief sein damaliger Kontakt mit Thomas Mann nahe, der sich seinerseits mit der *Philosophie der symbolischen Formen* und den Cassirerschen Goethe-Aufsätzen beschäftigte.[74] Auch Cassirer liest die Roman-Tetralogie *Joseph und seine Brüder*[75], und zwar eben das Werk, das Mann in der Zeit des Zweiten Weltkrieges als einen Weg zur „Umfunktionierung des Mythos ins Humane“ präsentieren will;[76] ein Buch, – so heißt es in einem 1942 in Washington gehaltenen Vortrag – das den Mythos „von der feindseligen und anti-humanen Art“ des Nationalsozialismus befreien will, das den Mythos „dem Faschismus aus den Händen genommen“ und „bis in den letzten Winkel der Sprache hinein humanisiert“ hat.[77]

---

73 *Brief von David Baumgardt an Ernst Cassirer* (20. Juli 1944), in: ECN 18, S. 233 (eine Antwort Cassirers ist bisher nicht überliefert worden). Baumgardt kommentiert den im April 1944, in der Zeitschrift *Contemporary Jewish Record* erschienen Aufsatz „Judaism and the Modern Political Myths“.

74 Zum Verhältnis zwischen Cassirer und Mann vgl. den Briefwechsel in: ECN 18, S. 205, 208, 220, die biographischen Überlegungen von Cassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 331 und die Recherchen von Mehring, Reinhard: „Antwort mit Goethe. Ernst Cassirer und Thomas Mann in ihrer Zeit“, in: Recki, Birgit (Hrsg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophieren*, Meiner: Hamburg 2012, S. 67–88.

75 Vgl. Cassirer, Ernst: „Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über »Lotte in Weimar«“ (1945), in: ECW 24, S. 287: „Der »Realismus« Thomas Manns will auf kein Gebiet menschlichen Daseins und Fühlens verzichten. Er dringt, in der »Joseph«-Dichtung, in die Welt des Mythos ein, um sie nicht als eine entlegene und versunkene, sondern als eine noch mitten unter uns seiende und für uns nachfühlbare Welt darzustellen“.

76 *Brief von Thomas Mann an Karl Kerényi* (7. September 1941), in: Kerényi, Karl (Hrsg.): *Gespräch in Briefen. Thomas Mann und Karol Kerényi*, DTV: München 1967[2] (Zürich 1960), S. 107.

77 Mann, Thomas: *The Theme of the Joseph Novels. Text of an Address Delivered in the Coolidge Auditorium in the Library of Congress on the Evening of November 17, 1942*, Washington 1942, S. 21 (eigene Übersetzung). Mann verweist wie Cassirer auf Alfred Rosenberg und sein Buch *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* von 1930.

Hätte Cassirer – der Befürworter eines im Sinne Schellings erneuerten, ‚tautegorischen' Ansatzes zur Philosophie der Mythologie am Anfang der 1920er Jahre[78] – in dieselbe Richtung gehen können? Wir finden zwar kaum hinreichende Hinweise für die Beantwortung dieser Frage, aber eine Rehabilitierung der emotionalen Dimension als positiven Bestandteil sozialer Institutionen scheint mit seiner Konzeption zumindest nicht inkompatibel. Dieser Lesart der politischen Philosophie Cassirers steht nämlich ein Indiz zur Seite, das sich nicht im bekannten, posthum erschienen *The Myth of the State*, sondern in einem gleichnamigen Artikel von 1944[79] und in einem erst vor einigen Jahren edierten Manuskript von 1943/1944[80] befindet.

In diesen beiden, immer noch am Rande der Rezeption gebliebenen Texten beschäftigt sich Cassirer mit dem höchst brisanten Problem, ob es ein „Antidoton" für den politischen Mythos gibt[81] und wie ein Wiederaufbau der vom Totalitarismus „vergifteten" Gesellschaften in der Nachkriegszeit erfolgen kann.[82] Sehr bedeutsam ist hierbei die volle Skepsis des Philosophen der Idee gegenüber, dass ein solches Gegen- und Hilfsmittel „plötzlich" wirken kann und vor allem dass diese Lösung allein „durch bloße theoretische Mittel" zu finden ist.[83] Wie lässt sich aber das Problem lösen, so fragt sich Cassirer, wenn der einseitige Bezug auf „die Macht des rationalen Denkens" nicht mehr hinreichend ist?[84] Anscheinend will er den üblichen intellektualistischen Weg, dem Primat des mythischen Denkens und der Emotionen in der Politik das bloße Primat des rationalen Denkens und der

78 Vgl. Cassirer, Ernst: „Zur »Philosophie der Mythologie«" (1924), in: ECW 16, S. 169, 188 und danach ECW 12, S. 5, 24, 46.

79 Cassirer, Ernst: „The Myth of the State" (1944), in: ECW 24, S. 251–265.

80 Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 167–224. Dieser umfassende Text geht auf die früheste Phase der Ausarbeitung von *The Myth of the State* 1943–1944 zurück, aber dem editorischen Titel zum Trotz enthält es auch inhaltliche und textliche Bezüge auf den ersten und den zweiten Teil des Buches.

81 Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 264.

82 Ebd., S. 222.

83 Ebd. Der Hinweis auf die „vergeblichen und voreiligen Hoffnungen" bezüglich des „tiefen und brennenden Wunsches einer Rekonstruktion" könnte erklären, warum Cassirer mit einem sehr bedachten Schreiben den Vorschlag von Paul Tillich ablehnt, die Gründungserklärung des ‚Ausschusses für ein demokratisches Deutschland' am 2. Mai 1944 in New York zu unterzeichnen. Vgl. *Brief von Ernst Cassirer an Paul Tillich* (19. März 1944), vor kurzem publiziert in: Graf, Friedrich Wilhelm: „»Meine innere Zugehörigkeit zum Judentum«. Ernst Cassirer erläutert seine komplexe deutsch-jüdische Identität", in: *Münchener Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur* 6, 2, 2013, S. 53–68.

84 Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 222.

Vernunft entgegenzusetzen, nicht einschlagen. Er zeigt sich vielmehr überzeugt, dass die Philosophie als Kritik immer noch die Aufgabe erfüllen muss, Grenzen zu ziehen und zu differenzieren: Es geht daher nicht nur darum, den ‚technisierten' politischen Mythos in Gegensatz zu der ‚natürlichen' mythischen Kulturform zu definieren, sondern auch darum, die für die Ziele illiberaler, totalitärer Regimes wirkungsvoll manipulierbaren, ‚negativen' Emotionen von den gleichsam moralischen, ‚positiven' Emotionen zu unterscheiden, die sich am besten für eine Verwirklichung der Idee einer sozialen Ordnung der Vernunft eignen.

Eine kurze, aber sehr interessante Charakterisierung dieses letzten – so könnte man es nennen – ‚Pathos der Vernunft' findet man in einem abschließenden Verweis auf Spinoza und auf seine in der *Ethik* dargelegte Theorie der Affekte. Denn auch Spinoza ist ein überzeugter Rationalist, wie sein Plan bezeugt, die praktische Philosophie streng nach geometrischer Methode zu begründen, aber – so will Cassirer nun betonen – er ist sich zugleich „völlig dessen bewusst", dass „eine Emotion keineswegs durch ein rationales Argument", sondern „erst durch eine mächtigere und gegensätzliche Emotion" „überwunden" und „zerstört" werden kann.[85] Liegt die Stärke des politischen Mythos in seiner technischen Manipulation des menschlichen Gefühls, so kann ein Gegengift nur auf der Ebene der Emotionen selbst wirksam sein. Gilt weiterhin in der Moderne das politische Leben in seiner amphibischen Natur als halb menschliche, halb tierische Welt, wie Cassirer zufolge exemplarisch das Denken Machiavellis diagnostiziert,[86] so soll der Kampf um einen legitimen Rechtsstaat nicht nur mit den Instrumenten der Theorie und der Rationalität erfolgen, sondern auch die emotionale Natur der Menschen angemessen miteinbeziehen.

Davon ausgehend fragt sich nun Cassirer, wo sich genau ein solches „mächtigeres und gegensätzliches Gefühl" auffinden lässt, das die korrumpierbaren und instrumentalisierbaren „wilden Triebe" der menschlichen Natur zu zäumen und das durch die totalitären politischen Mythen verformte „soziale Leben" umzugestalten vermag, und seine Antwort nimmt Bezug auf die bekannte Unterscheidung Spinozas zwischen ‚passiven' und ‚aktiven' Affekten.[87] Emotionen erster Art wie „Hass", „Stolz" und „Grausamkeit", aber auch „Liebe", „Demut" und „Erbarmen", haben ihren Ursprung im „irrationalen", auf „verworrenen Ideen" basierten Teil des menschlichen „Gefühlslebens". Nur zwei an der Zahl sind dagegen die Emotionen und einschlägigen „Tugenden", die nicht auf die äußerlichen, heteronomen,

85 Ebd., S. 222. Vgl. ders.: „The Myth of the State" (1944), S. 264.

86 ECW 25, S. 150f.

87 Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 223. Vgl. ders.: „The Myth of the State" (1944), S. 264f.

„leidenschaftlichen Impulse", sondern allein auf das innere, autonome, spontane „Gebot der Vernunft" angewiesen sind: Cassirer nennt sie „Tapferkeit [*fortitude*]" und „Edelmut [*generosity*]", und seiner Auffassung nach kann der Mensch allein durch diese beiden „das höchste Gute der philosophischen und ethischen Freiheit" erreichen.[88]

Die „Tapferkeit" wird im Anschluss an Kant als der individuelle „Mut" verstanden, „ein autonomes, aktives und rationales Leben zu führen", während dem „Edelmut" ein entscheidend sozialisierender Charakter zugesprochen wird: Er ist eben jene wertbezogene Form des Mitgefühls und jener ethische Gefühlstrieb, das bloß individuell gewonnene „Gute" auch „mit den anderen Menschen frei zu kommunizieren bzw. zu teilen", um eine „echte menschenwürdige soziale Ordnung aufzubauen".[89] Die korrelativen Stimmungen der Tapferkeit und vor allem des Edelmuts sind dann die zwei Kandidaten, welche die Gesellschaft einerseits durch eine nun im ethischen Sinne fruchtbare, emotionale Verwurzelung und andererseits durch den Bezug auf eine rational erfassbare Normativität stützen können.[90]

---

88 Ebd. In einem danach gestrichenen Text liest man: „Erst durch Tapferkeit und Edelmut vermag der Mensch, sich von den Fesseln seiner Leidenschaften zu befreien und zum frei handelnden Wesen [*free agent*] zu werden" (Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 223, Anm. D). Dazu vgl. den entsprechenden, von Cassirer frei rezipierten Passus von Spinoza, Baruch de: *Ethik*, hrsg. von Helmut Seidel, Leipzig 1975, S. 228f.: „Alle Tätigkeiten, welche aus Affekten folgen, die sich auf den Geist beziehen, sofern er erkennt, rechne ich zur *Geisteskraft*, an welcher ich die *Seelenstärke* und den *Edelmut* unterscheide [*Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad* fortitudinem *refero quam in* animositatem *et* generositatem *distinguo*]". Da Spinoza explizit in einem Kantischen Rahmen interpretiert wird, scheint es allerdings vorteilhafter, den Terminus *fortitude* als „Tapferkeit" zu übersetzen in Anschluss an Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten* (1797), in: *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 8, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1977, S. 508: „Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu tun, die *Tapferkeit* (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, *Tugend* (*virtus, fortitudo moralis*)".

89 Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 223. Als Exemplifizierung dieses individuellen, theoretischen und praktischen Mutes verweist Cassirer auf das bekannte, besonders von Kant in seiner Aufklärungsschrift von 1784 zitierte Horazische Motto „*sapere aude*". Vgl. ders.: „The Myth of the State" (1944), S. 265. *Generositas* wird als „sozialer Wille" gedeutet von: Barth, Paul: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Georg Olms: Hildesheim/New York 1971 (1897[1], 1922[4]), S. 277, 286.

90 „Solange es uns nicht gelingt, unser soziales Leben dem Standard von Tapferkeit und Edelmut entsprechend umzugestalten [*remodeling*]", hieß es in einem anderen gestrichenen Passus, kann „die Krise der menschlichen Kultur" nicht überwunden werden

Diese Überlegungen Cassirers finden eine Bestätigung in seiner in Schweden erschienenen Monographie *Descartes. Lehre – Leben – Wirkung* (1939). Auch hier liegt der Fokus auf dem „absoluten ethischen Ideal“[91], das im Bild des ‚*homme généreux*‘ verkörpert wird als eines Menschen, der sich „frei aus sich selbst“ im Sinne des „Idealismus der Freiheit“ bestimmen kann.[92] Dabei erkennt Cassirer dasselbe ethisch-emotionale Potenzial, auf das er wenige Jahre später anhand Spinozas Überlegungen bei der ‚mutigen‘ bzw. individuellen und bei der ‚großzügigen‘ bzw. sozialen Erzielung des moralischen Gutes hinweisen wird. Denn dieses sittliche „Grundgefühl“ ist zwar die Voraussetzung für den Einzelnen, seine autonome, moralische Haltung einzunehmen. Aber seine Wirksamkeit geht insofern über diese individuelle Bedeutung hinaus, als alle erst in diesem Pathos praktischer Vernunft lebenden Menschen „einander erkennen“ und sich „trotz aller Verschiedenheiten“ als Träger eines „gemeinsamen Ordens“, als Angehörige einer „Gemeinde der »großen Seelen«“, als Mitglieder einer universellen ethischen Zweckgemeinschaft wissen können.[93] Das intellektuelle und moralische Pathos der „*générosité*“ als „Schlüssel zu allen übrigen Tugenden“ – so schließt Cassirer

(Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning“, S. 223, Anm. H). In diesen kurzen, abschließenden Überlegungen wird jedoch nicht die Frage angesprochen, wie diese zwei Grundstimmungen oder Tugenden konkret zur geforderten ‚Umgestaltung‘ der Gesellschaft beitragen sollen. Da es dabei vor allem um das „Lernen“ geht, solche „aktiven Emotionen zu entwickeln, zu kultivieren und zu intensivieren“ (ebd., S. 224 und identisch in: Cassirer: „The Myth of the State“ (1944), S. 265), wird anscheinend der Bildung eine wichtige Funktion in dieser Hinsicht zugeschrieben. Es ist vielleicht kein Zufall, dass Cassirer mit Institutionen wie der Hamburger ‚Akademischen Arbeitsgemeinschaft für politische Bildung‘ oder dem Berliner ‚Zentralinstitut für Erziehung und Unterreicht‘ kooperierte, vor allem aber ununterbrochen 1921–1930 als Vorstandmitglied und Dozent in der im Verband mit der Hamburgischen Universität gegründeten Volkshochschule mitwirkte. Auch sein dezidiertes Engagement 1929–1930 für die Einführung einer akademischen Verfassungsfeier als ritualisierte Gelegenheit politischer Bildung kann in diesem Sinne interpretiert werden. Vgl. Vogel, Barbara: „Philosoph und liberaler Demokrat. Ernst Cassirer und die Hamburger Universität von 1919 bis 1933“, in: Frede, Dorothea/Schmücker, Reinhold (Hrsg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1997, S. 185–214.

91 Cassirer, Ernst: *Descartes. Lehre – Leben – Wirkung* (1939), in: ECW 20, Meiner: Hamburg 2005, S. 69. Cassirer bezieht sich auf die Abhandlung *Les passions de l'âme* von Descartes.

92 Ebd., S. 159.

93 Ebd., S. 160.

in einem zeitgenössischen Aufsatz – ist in diesem Sinne „unentbehrlich für den Aufbau und für den Bestand der menschlichen Gesellschaft".[94]

Zweifellos erfordern diese fragmentarischen Hinweise noch eine gründliche Untersuchung angesichts ihrer vielen systematischen Implikationen und daraus resultierenden offenen Fragen. Liegt in der Grundstimmung der ‚Generosität' eben das praktische Vernunftpathos, ohne das die Realisierung des Ideals einer menschenwürdigen Verfassung nicht erfolgen kann? Wer sind die konkreten Adressaten des Appells an die ‚tapfere' und ‚edelmütige' Bekenntnis zu dieser politischen Normativität? Stellen die ‚aktiven' Emotionen den Inhalt jenes Konsenses und Mit-Gefühls, jener Solidarität und Sympathie dar, die als emotionale Basis des sozialen Bewusstseins einer Demokratie gelten sollen? Inwieweit gehen diese ‚moralischen' Stimmungen auf das mythische Lebens- und Gemeinschafsgefühl zurück und inwiefern beziehen sie sich auf die aktuelle Fortwirkung der Ausdruckswahrnehmung und der Ausdrucksfunktion?

Und in welchem Maße soll die geforderte Berücksichtigung von politisch ‚positiven' Emotionen mit dem Mythos als sozialisierender Kulturform oder ohne politischen Mythos als soziale Technik erfolgen?[95] In anderen Worten: Kann eine Demokratie durch ‚gute' bzw. aus der Quelle der aktiven Emotionen schöpfende, politische Mythen verstärkt werden, oder ist ein solches Konzept infolge der radikalen Kritik Cassirers an der mythisch-politischen Vernunft sinnlos? Können politische Mythen als technische Leistungen[96] wirklich ‚humanisiert' und ‚ethisiert' werden, d. h. für die Realisierung der rational begründeten, menschenwürdigen Ziele einer demokratischen Staatsordnung ‚umfunktioniert' werden, oder wohnt dem Mythos ein unregierbares und zerstörerisches Potenzial inne, das aus einem Recht- und Vernunftstaat endgültig zu verbannen ist?

---

94 Cassirer, Ernst: „Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert" (1939), in: ECW 22, Meiner: Hamburg 2006, S. 246ff.

95 Die ‚Rettbarkeit' der Emotionalität in der Politik scheint systematisch nicht nur von der Unterscheidung zwischen natürlichem und künstlichem Mythos und nicht nur von der zwischen aktiven und passiven Emotionen abhängig zu sein, sondern letztendlich auch von der Unterscheidbarkeit zwischen dem Mythos als solchem und der symbolischen Formung des Gefühls überhaupt. Denn sie hat zwar im Mythos ihre historisch früheste und funktionell intensivste Modalität, sie erschöpft sich aber nicht in den mythischen Denk- und Handlungsformen, sondern erfolgt auf komplexere Weise auch innerhalb anderer symbolischer Formen, welche daher als notwendige Ergänzungen für die Umsetzung politischer Gestaltungen gelten, die dem moralischen Standard entsprechen.

96 Zum Problem der „Ethisierung der Technik" vgl. Cassirer, Ernst: „Form und Technik" (1930), in: ECW 17, S. 182ff.

Diese Fragen gehen letztendlich über die Kulturphilosophie Cassirers hinaus als Fragen nach seinem geistigen Erbe, aber die Schlussworte seiner intellektuellen Odyssee sind eine immer noch dringende Aufforderung, auch angesichts der politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen unserer Gegenwart weiter darüber nachzudenken.

Gisela Starke

Der politische Mythos als Instrument nationalsozialistischer Herrschaft nach Ernst Cassirer

Abstract: The article has a twofold aim: to portray the new elements in Cassirer's philosophy of myth from the 1940s forward, and to use this very idea of artificial political myths for an analysis of the concrete aspects of National Socialist politics and ideology. A closer examination of the party manifesto, symbols and practices in the Third Reich, and the 25-point plan leads to the result that totalitarian regimes necessarily produce and reactivate mythological structures of thinking and acting.

1. Neue Aspekte der Mythosphilosophie Ernst Cassirers

Cassirer hat den Mythos in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* als ein spontanes Produkt der Einbildungskraft gesehen, als ein Ergebnis von Wahrnehmung und Bewusstseinsbildung, geformt nach immanenten Gesetzmäßigkeiten, wie sie in den Prinzipien des mythischen Denkens vorgegeben sind. Er hat erst unter dem Druck der politischen Verhältnisse in der NS-Zeit am Ende seines Lebens feststellen müssen, dass dieser Prozess auch beeinflussbar ist, dass Mythen planmäßig erzeugt werden können; das bedeutet, dass sie steuerbar sind und sich für unterschiedliche Ziele instrumentalisieren lassen. Cassirer bemerkt in seinem letzten Werk *The Myth of the State* in Bezug auf die politischen Mythen des Nationalsozialismus:

> Myth has always been described as a result of an unconscious activity and as a free product of imagination. But here (in the Third Reich) we find myth made according to plan. The new political myths do not grow up freely […] they are artificial things fabricated by very skilful and cunning artisans.[1]

Die Machbarkeit der Mythen setzt neue Akzente und lässt in der Philosophie Cassirers verschiedene Elemente hervortreten, die vorher weniger deutlich zum Ausdruck kamen.[2] Erstens betont er jetzt den *technischen* Aspekt, der Mythen

1 Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*, in: ECW 25, Meiner: Hamburg 2007, S. 368. Dazu vgl. ders.: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), in: ECW 12, Meiner: Hamburg 2002.

2 Diese neuen Aspekte werden bereits in den Kapitel-Überschriften benannt, so die technische Seite in Teil III, Kapitel XVIII „The Techniques of the Modern Political

hervorbringt mit Hilfe einer Propaganda, die kraft neuer Medien der Kommunikation suggestive Welten erzeugen kann, wie sie über Film und Hörfunk in Deutschland erstmals seit den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts möglich wurden. Ihrer Wirkmacht wegen vergleicht er diese „artificial[ly] fabricated things" mit Kampfwerkzeugen, die neben anderen modernen Waffen stehen und als solche einer Analyse bedürfen.[3]

Zweitens wird deutlich, dass er den Mythos auch als das Ergebnis einer „unconscious activity" ansieht: Nach seinen bisherigen Erkenntnissen war der Mythos „ein Gefühlssubstrat"[4], das verbunden mit einem anderen Substanz- und Kausalbegriff Einzelgestaltungen dieses Denkens bestimmt und ihnen ihren Siegel aufdrückt.[5] Neue Fragen tauchen auf, wenn man den Mythos als Gegenstand der Manipulation sieht. Jetzt geraten die Motive der Handlungen in den Blickpunkt, die für den Affektwandel bedeutsam sind. Die Mechanismen unbewusster Steuerung, die im Mythos zum Ausdruck kommen, müssen stärker ausgeleuchtet werden; der künstlich erzeugte Mythos setzt andere Prioritäten.

Cassirer hat drittens der sozialen Funktion des Mythos mehr Raum gewidmet, indem er vor allem auf den Ritus verweist, der im archaischen Gemeinwesen zur Regulierung der übermächtigen Gefühlswelten diente. Im Ritual sieht er den Schlüssel zur Organisation der menschlichen Gesellschaft.[6] Hier treten Handlungen in den Vordergrund – und zwar zu Lasten von Sprache und Gedanken. Mit seinen vielfältigen magischen Ausprägungen ist der Ritus letztlich auch bei den Machthabern des Dritten Reiches zum Vorbild geworden, haben Symbole und mythische Denkmuster in ihrer Politik Einzug gehalten. Cassirer schreibt hierzu:

> [Myth] was adjusted to political needs and used for concrete political ends […] [Our modern political myths, G.S.] were brought into being by the word of command of the political leaders.[7]

Myth" (ECW 25, S. 273ff.), der psychologische Aspekt in Teil I, Kapitel III „Myth and the Psychology of Emotions" (ebd., S. 27ff.) sowie der soziale Aspekt in Teil I, Kapitel IV „The Function of Myth in Man's Social Live" (ebd., S. 39ff.).

3 Vgl. ebd., S. 200.

4 Ebd., S. 129.

5 Vgl. ECW 12, S. 75.

6 Vgl. Cassirer, Ernst: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century", in: ECN 9, Meiner: Hamburg 2008, S. 175.

7 Cassirer, Ernst: „Judaism and the Modern Political Myths" (1944), in: ECW 24, Meiner: Hamburg, 2007, S. 198.

Die neu entwickelten Mythen wurden von der politischen Führung mit Präzision gehandhabt, so dass sie als Werkzeuge der Willensbildung schwer zu erkennen waren, weshalb Cassirer fortsetzt:

> Myth does not serve a mere theoretical purpose […]. Its principle role is to arouse emotions and to prompt man to certain actions.[8]

Die Steuerung der Gefühle im Kollektiv war demnach die bevorzugte Aufgabe der politischen Mythen. Nicht ein Gedankensystem sollten sie vermitteln, sondern den Aufruhr der Gefühle. Während also die Machthaber als „Mythmaker"[9] dabei äußerst rational vorgingen, blieben die Adressaten der Maßnahmen über das Vorgehen im Dunkeln. Blind für das Potential des Mythos wurden sie von den Vorgängen überrollt. Cassirer hat diese Diskrepanz als bedeutsam für das Verständnis der NS-Zeit hervorgehoben. Weder Intellektuelle noch Politiker der Weimarer Republik hätten, so Cassirer, die Gefahren und die Macht des Mythos erkannt, weshalb sogar die erklärten Gegner des NS-Regimes (u. a. Sozialisten und Marxisten) zu Widerstand unfähig waren.[10] Nach seiner Ansicht sollte man die Waffen des Gegners, den man bekämpfen will, jedoch kennen, sonst wäre der Kampf verloren, bevor er begonnen hat.[11]

In seinem letzten, nicht mehr vollendeten Werk hat Cassirer die Grundlagen des politischen Mythos aufgezeigt und mit vielen Beispielen aus der NS-Zeit belegt. In der Literatur ist seine „ideologische Instrumentalisierung mythischer Denkstrukturen als das funktionale Element des Nationalsozialismus"[12] bestätigt und auch gewürdigt[13] worden. Es fehlt jedoch an einer Spezifizierung der mythischen Elemente

---

8 Cassirer, Ernst: „Judaism and the Modern political Myths. »Jewish Record«. Paralipomena", in: ECN 9, Meiner: Hamburg 2008, S. 270.

9 Ebd.

10 Vgl. Cassirer: „Judaism and the Modern Political Myths", S. 198.

11 Vgl. Cassirer: „Judaism and the Modern Political Myths. Paralipomena", S. 269.

12 Jürgens, Andreas: *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, Fink: München 2012, S. 117.

13 So auch Blumenberg, bei dem für die „systematische Herstellung politischer Mythen" bereits sehr viel Verständnis besteht (vgl. Blumenberg, Hans: *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, hrsg. mit einem Nachwort von Angus Nicholls und Felix Heidenreich, Suhrkamp: Berlin 2014, S. 86). Anders bei Lüddecke, für den Cassirers „Konzept der Totalitarismusdeutung nicht zu überzeugen vermag" (vgl. Lüddecke, Dirk: *Staat - Mythos - Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Ergon: Würzburg 2003, S. 25). Zustimmend hingegen Pedersen, Esther O.: *Die Mythenphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik*, Könighausen & Neumann: Würzburg

in der Politik des Dritten Reiches, damit deren gefährliche Seite – und insofern auch Cassirers Kritik – plastischer hervortritt. Eine solche Auffächerung ist Thema dieses Aufsatzes, ergänzt um Kenntnisse, die historische Rückblicke auf die Zeit des Dritten Reiches vermitteln sowie um Einsichten anderer Fachbereiche, die sich mit den mentalen Prozessen befassen. Nicht berührt werden Cassirers umfängliche Ausführungen hinsichtlich der ideengeschichtlichen Entwicklung der NS-Ideologie.

2. Kennzeichen mythischer Denk- und Lebensweise

Cassirer hat die Frage „Was ist Mythos?" mehrfach behandelt.[14] In Verbindung mit seiner politischen Philosophie erhält das Thema nochmals einen neuen Akzent. Für ihn liegt „der Schlüssel zur mythischen Welt im Gefühlsleben des Menschen"[15], weshalb er alle bekannten Erklärungsversuche als intellektuelle Reduktion ablehnt, da sie das „irrationale Element", den „emotionalen Hintergrund" vernachlässigen, in dem der Mythos „seinen Ursprung hat, mit dem er steht oder fällt".[16]

An einem Beispiel aus der archaischen Zeit macht er diese Sichtweise besonders anschaulich: Er schildert die Situation auf einer Jagd, bei der die Männer großen Gefahren ausgesetzt sind, während die daheim gebliebenen Frauen versuchen, ihnen durch rituelle Tänze zu helfen. Dieser nur scheinbar absurde Vorgang wird verständlich, sobald beschriebener Akt in Begriffen unserer sozialen anstatt unserer naturwissenschaftlichen Erfahrung gelesen wird. Dann wird klar, dass sich die Frauen in ihren Kriegstänzen mit ihren Gatten identifizieren, ihre Hoffnungen, Ängste und Risiken teilen, indem sie ein Band der Sympathie – und nicht der Kausalität – verbindet und psychisch stärkt, und zwar jenseits realer Entfernungen.[17] Ein ähnliches mythisches Element taucht in einem vergleichbaren Sinne wieder auf bei den Parteitagen des NS-Regimes, wenn in großflächigen Choreographien Mädchen und Jungen Tänze aufführen, um das Wir-Gefühl der

2009, S. 219–239: Die Autorin sieht im politischen Mythos „eine soziale Technik der Machterhaltung", führt jedoch nicht näher aus, worin die Methoden und Techniken bestehen, die das NS-Regime so erfolgreich machten, sondern sie beschränkt sich auf die Hinweise Cassirers.

14 Zunächst in den 1920er Jahren im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* zum mythischen Denken (ECW 12), dann in den 1940er Jahren im ersten Teil „What is Myth?" von *The Myth of the State* (ECW 25, S. 7–51) sowie im Kapitel „Myth and Religion" in Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), in: ECW 23, Meiner: Hamburg 2006, S. 80–118.

15 ECW 23, S. 83.

16 ECW 25, S. 16 und 33 (eigene Übersetzung).

17 Vgl. ebd., S. 40.

Nation zu festigen, d. h. unter den Beteiligten ein Band der Sympathie zu flechten: In der Gemeinschaft wird das Zusammenleben von den Mechanismen der Psyche und nicht vom Verstand reguliert.

Diesen Gesetzmäßigkeiten widmet Cassirer jetzt mehr Aufmerksamkeit. Auf der Suche nach einschlägigen Affekttheorien behandelt er auch Überlegungen Sigmund Freuds, dessen Gedanken zur Allmacht der Wünsche er bereits im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* rezipierte.[18] Hiernach ist der Wunsch die erste Kraft des Menschen zur Gestaltung des Seins, gibt es in der magischen Weltsicht kein Geschehen, das sich nicht der Allmacht des Willens fügen müsste. Diese Scheinwelt des Wirkens, hervorgegangen aus der Hypertrophie des Wollens, ist für beide Autoren ein Charakteristikum mythischer Denkmuster. In dieser undifferenzierten Sphäre des Begehrens haben Hoffnungen und Ängste noch keine Gestalt angenommen, sie können, offen für äußere Einflüsse, jederzeit frei zu Göttern und Dämonen geformt werden. Solche neuralgischen Momente im Leben der Gemeinschaft sind für Cassirer der geeignete Boden politischer Einflussnahme, so wie er sie in den Krisenzeiten der Weimarer Republik vorliegen sah.[19] In einer solchen Phase der Ungeschiedenheit wird das Weltbild von sich steigernden Affekten bestimmt, die keiner logischen oder ethischen Kontrolle unterliegen und für Reflexionen unzugänglich sind. Magische Denkformen gewinnen die Oberhand: Sie lassen jede Metamorphose als möglich erscheinen, wenn der Wunsch es befiehlt, kein Kausalnexus setzt Beschränkungen, wenn Wunder gefragt sind.

In solchen Zeiten der Verunsicherung muss die ordnende Steuerung des Sozialwesens ebenfalls auf der Ebene der Emotionen ansetzen und ihren Gesetzmäßigkeiten folgen. Cassirer erkennt in Riten und Mythen traditionelle Instrumente zur Regulierung der Gefühlswelt[20], die aus heutiger Sicht mit Elementen der Deeskalation versehen sind und insofern eine politische Bedeutung hatten.

Auch und gerade aus diesem Grund hat er sich mit Freuds psychoanalytischer Mythentheorie befasst.[21] Beide Autoren sehen bei allen verbleibenden Unterschieden

18 Vgl. ECW 12, S. 183f.

19 Vgl. Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 180: „Every crisis in our social life may lead to a sudden rebellion".

20 Vgl. ebd., S. 175: „Primitive society does not live by law, by written statutes, by charters or constitutions. It lives by common actions which always occur in the same way, by rituals, by religious dances, by magical acts. We live in a world of intensive feelings and strong emotions".

21 Vgl. ECW 25, S. 42–52. Cassirer nimmt Bezug auf Freud, Sigmund: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1913), in: ders.: *Studienausgabe*, Bd. 12, Fischer: Frankfurt a.M. 2000, S. 287–444.

im Mythos ein Grundmuster für die Bewältigung dramatischer Gefühlskonflikte. Cassirer deutet das Geschehen um Ödipus als den bildhaften Ausdruck für einen generellen Konflikt des Menschen im Zwiespalt zwischen Liebe und Hass gegenüber seinen Eltern, der im Mythos eine dramatische Zuspitzung erfährt. Dieser Widerstreit ambivalenter Gefühle wird in der mythischen Erzählung auf einer fiktiven Ebene ausgetragen, die der archaische Mensch als Realität erlebt. Der Mythos bietet demnach einen Stellvertreter-Modus, der durch einfühlendes Miterleben den Abbau psychischer Spannungen ermöglicht. Er erweist sich in dieser Funktion als Katalysator für die Bewältigung extremer Gefühlslagen.

In die gleiche Richtung deutet Cassirers Hinweis auf Aristoteles, der dem mythisch-religiösen Denken eine befreiende Wirkung zuspricht. Der antike Philosoph bezieht sich auf das Publikum der griechischen Tragödie, das nach einem dramatischen Erlebnis im Theater Spuren der Erleichterung äußert, die er als Katharsis-Effekt bezeichnet, weil darin ein Abbau emotionaler Spannungen zum Ausdruck kommt. Cassirer pflichtet ihm bei und nennt es sogar heilsam, wenn ein besonders intensives Gefühl im Zuge seiner Äußerung an Spannung verliert und dabei untergeht.[22] Im Schauspiel werden die dramatischen Verstrickungen noch intensiver erlebt als im Epos. Ihre meist gewaltsamen Konfliktlösungen verharren jedoch im fiktiven Raum und können so einer Reflexionsebene näher gebracht werden. Das Schauspiel erweist sich demnach wie die mythische Erzählung als soziales Medium der Deeskalation.

Als den ältesten und mächtigsten Topos der Mythologie zitiert Cassirer auch den Sündenbockmechanismus, weil diesem in der NS-Politik eine zentrale Rolle zufällt.[23] Das Konzept geht bekanntlich auf die Geschichte von einem Ziegenbock zurück, der in die Wüste geschickt wird, nachdem aller Frevel des Volkes Israel ihm per Handauflegen übertragen war; es ist ein Zeremoniell, das nach Cassirer[24] als Reinigung im wörtlichen Sinne verstanden wurde. René Girard hat in diesem Opfer-Ritual ein Stereotyp erkannt, das im Kollektiv nicht nur der Katharsis dient, sondern letztlich der Reduzierung latenter Gewaltbereitschaft.[25] Dahinter steht auf psychoanalytischer Ebene eine kollektive Gesetzmäßigkeit.[26] Im Krisenfall kann sich ein Chaos nur ordnen durch Abspaltung des Unheilvollen und seine Projektion auf ein Surrogat bzw. auf einen Sündenbock, der dämonisiert wird, damit die

22 Vgl. Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 197.
23 Vgl. Cassirer: „Judaism and the Modern Political Myths", S. 207.
24 Vgl. ebd., S. 201.
25 Vgl. Girard, René: *Der Sündenbock*, Benzinger: Stuttgart 1988.
26 Vgl. Haas, Eberhard T.: *Das Rätsel des Sündenbocks. Zur Enträtselung einer grundlegenden kulturellen Figur*, Psychosozialverlag: Gießen 2009 (insb. Teil 1 und Teil 2).

auf ein einzelnes Objekt bezogene Gewalt zur Entladung kommen kann. Nach dieser Katharsis ist das Kollektiv besänftigt, Gefühle der Dankbarkeit und Reue führen zur Verehrung des Opfers und seiner Sakralisierung.[27] Cassirer sieht das Sündenbockritual im mythischen Denken verankert, das von jeher zwischen guten und bösen Mächten trennt und zur Versöhnung nach einem Opfer Ausschau hält, möglichst in Gestalt einer unschuldigen, wehrlosen Kreatur. Er sieht diese Rolle in der NS-Zeit bei den Juden und widmet dem Phänomen sehr viel Aufmerksamkeit. Er zeigt auf, dass die soziale Funktion des Ritus' hier außer Kontrolle geraten war.[28]

Jenseits der Pervertierung durch das NS-Regime haben Riten und Mythen jedoch im Kollektiv eine wichtige Aufgabe erfüllt, indem sie als ordnende Kraft, gestützt auf Emotionen, wirksam waren. Zur Erklärung verweist Cassirer auf das „Gesetz der nervösen Entladung", das jeden Akt mythischer Symbolbildung begleitet.[29] Jedes Gefühl, bildhaft ausgedrückt, erfährt eine mildernde Wirkung wie ein Schlag mit der Faust, der unsere Wut besänftigt oder ein Tränenausbruch, der uns von Kummer und Trauer erleichtert. Unter dem Druck heftiger sozialer Impulse vollzieht sich eine Objektivierung der drängendsten Emotionen, die in Worten wie auch in Bildern und in rituellen Abläufen ihren Ausdruck finden und nach dieser Metamorphose als mythisches Kondensat im Symbol weiterhin ihre Wirkung entfalten. In der Dramaturgie des Mythos lernt der Mensch seine Gefühle zu ordnen und damit ihre Furcht auslösende, unheimliche Macht zu bändigen, insbesondere lernt er einen neuen Umgang mit seinem größten Problem, dem des Todes. Der Mythos wird so zu einem wichtigen Bestandteil der kollektiven Angstbewältigung, er zeigt das Potential für eine Steuerung der Gefühlswelt aus dem Unbewussten.[30] Im Leben des archaischen Menschen war der Mythos als ordnendes Element eine feste Institution. Er begleitete die jährlichen Opferfeste mit seinen Ritualen und regelte die Wendepunkte im Leben des Einzelnen, desgleichen den Kriegsfall und andere kollektive Ereignisse.

---

27 Vgl. Stroumsa, Guy G.: *Das Ende des Opferkultes. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Suhrkamp/Insel: Berlin 2011. Der Autor weist darauf hin, dass dieses archaische Opfer-Ritual eine hohe Anziehungskraft besaß. Es enthält jedoch, anders als das Schauspiel, Elemente realer Gewalt und erscheint deshalb nicht unproblematisch, weshalb es von den griechischen Philosophen schon früh kritisiert wurde, aber erst unter Kaiser Konstantin II im 3. bis 4. Jahrhundert durch gesetzliches Verbot sein Ende fand.

28 Vgl. Cassirer: „Judaism and the Modern Political Myths. Paralipomena", S. 271f sowie Cassirer: „Judaism and the Modern Political Myths", S. 207f. Dazu vgl. auch die Ausführungen unter Ziffer 4.3 dieses Beitrags.

29 Vgl. ECW 25, S. 60–63.

30 Vgl. ebd., S. 51.

3. Politischer Wandel durch Rückfall in mythisches Denken

Cassirer beobachtet in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg erstmals einen radikalen Wandel in den Formen politischen Handelns und registriert das Zutagetreten einer neuen mythischen Macht.[31] Die Ursachen dieser Veränderung verfolgt er auf zwei Ebenen. Zum einen sucht er nach aktuellen Auslösern in der historischen Entwicklung, zum anderen geht er den ideengeschichtlichen Quellen nach.

Er beginnt deshalb mit einer kurzen Analyse der Nachkriegssituation, in der vor allem Deutschland als Verlierer des Krieges vom wirtschaftlichen Zusammenbruch bedroht[32] und durch den Versailler Vertrag in seinem Selbstwertgefühl tief getroffen war.[33] Dies nennt er den natürlichen Boden, auf dem die politischen Mythen gedeihen konnten, in solchen Zeiten wächst der Zweifel an rationalen Lösungen, kann sich die Macht mythischen Denkens ausbreiten, so dass die einstigen Kräfte der Aufklärung ins Abseits gedrängt werden.[34]

Auf der Suche nach den ideellen Leitbildern, die als Urheber der mythischen Kehrtwende in Frage kommen, stellt Cassirer zwei Phänomene in den Vordergrund, die er als die zentralen Mythen des 20. Jahrhunderts bezeichnet, nämlich Heldenverehrung und Rassenverehrung – ihren geistigen Wegbereitern Carlyle und Gobineau widmet er viel Aufmerksamkeit.[35] In diesen Mythen kommen geistige Strömungen zum Ausdruck, die über ganz Europa verbreitet waren und die vor allem im Vereinsleben als nationalistisches Gedankengut gepflegt wurden.[36]

Cassirer hat ferner Autoren wie Hegel, Spengler und Heidegger als Vorläufer dieser erneuten Mythisierung des Kulturlebens bemüht[37]; er erkennt bei diesen Wegbereitern einen Rückzug vom nüchternen, ausschließlich dem Verstand verpflichteten Denken und Handeln. An Hegel moniert er eine gefährliche Idealisierung der

---

31 Vgl. ebd., S. 7: „[W]e experienced a radical change in the forms of political thought. […] After a short and violent struggle mythical thought seemed to win a clear and definitive victory".

32 Vgl. ebd., S. 273: „[A]ll the nations which had been engaged in the First World War encountered the same fundamental difficulties. […] In Germany, however, the case was different […]. The normal resources seemed to have been exhausted […] Germany's whole social and economic system was threatened with a complete collapse".

33 Vgl. Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 196: „[T]he collective desire of the German people was to shake off the burden of the Versailles-treaty".

34 Vgl. ECW 25, S. 275.

35 Vgl. die entsprechenden Kapitel in: ebd., S. 187–220 und 221–244.

36 Vgl. Wehler, Hans Ulrich: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, Beck: München 2000, S. 62–90.

37 Vgl. ECW 25, S. 284ff.

Macht des Staates, die Züge der Heldenverehrung trägt, verweist jedoch auf den klaren und unmissverständlichen Unterschied zu jener Art von Vergötzung, die das Charakteristikum der modernen totalitären Systeme ist.[38] Cassirer weist ferner darauf hin, dass der Weg von Hegel zum Totalitarismus in erster Linie über Fehldeutungen späterer Hegel-Interpreten führt und keinesfalls die Essenz der Hegelschen Staatsphilosophie ausmacht.[39]

Heidegger wirft er vor, dass seine Philosophie diejenigen Kräfte schwächte und unterminierte, die dem modernen politischen Mythos hätten Widerstand leisten können, dass seinem Denken fatalistische Züge anhaften, indem es die historischen Bedingungen unserer Existenz als unabänderlich definiert und damit auf jeden Beitrag zur aktiven Daseinsgestaltung verzichtet.[40] Eine solche Philosophie könne als „geschmeidiges Instrument in der Hand politischer Führer gebraucht werden"[41].

Aus der Sicht Cassirers gab es demnach vielfältige Indikatoren für einen Wechsel der politischen Ausrichtung: Die wirtschaftliche Notlage der Menschen, verbunden mit einer tiefen Depression aufgrund des verlorenen Krieges schaffte den Nährboden für illusionäre Hoffnungen und damit für einen Rückfall in mythische Denkmuster, die im Einzelnen noch zu erörtern sind.

4. Formen mythischen Denkens und Handelns in der NS-Politik

Mythische Elemente der NS-Zeit lassen sich sowohl in den ideologischen Zielsetzungen der Partei nachweisen wie auch in den strukturellen Veränderungen der Staatsordnung als Ganzes. Die nachfolgende Darstellung beginnt mit dem Hakenkreuz als einer besonders charakteristischen Erscheinungsform der NS-Zeit. Es folgt das Parteiprogramm als Ausdruck einer mythisch überhöhten Wunschwelt sowie schließlich das Kernelement der hier behandelten NS-Politik: der Rassen-Mythos und der Führer-Mythos.

4.1 Das Hakenkreuz als mythisches und technisches Phänomen

Auf der Suche nach passenden Formen der Selbstdarstellung hatte sich die NSDAP das Hakenkreuz zum Parteibanner erkoren. Es sollte auf Betreiben Hitlers ein Zeichen großer plakativer Wirkung werden, das er den Symbolen

38 Vgl. ebd., S. 270.
39 Vgl. ebd., S. 272.
40 Vgl. ebd., S. 287.
41 Ebd., S. 288 (eigene Übersetzung).

der Kommunistischen Internationale entgegensetzen wollte.[42] Aufgrund seines hohen Wiedererkennungswertes und der einfachen Reproduzierbarkeit wurde es zum Wahrzeichen der NS-Zeit und über Deutschland hinaus verständlich.

Cassirer hat in seinen Schriften auf dieses Symbol nur indirekt Bezug genommen.[43] Aus seiner Sicht würde es sich beim NS-Hakenkreuz um eine Objektivierung der kollektiven Stimmungslage handeln. In diesem Zeichen hatten die Heilserwartungen Deutschlands Gestalt angenommen, die Symbolisierung im Hakenkreuz war ein Schritt auf dem Wege der mythischen Bewusstseinsbildung, eine Abgrenzung nach außen, in welcher das von Spannungen durchsetzte Seelenleben der Menschen einen Ausdruck fand. In diesem Symbol waren ihre Sehnsüchte, das Mannigfaltige ihrer Empfindungen und Sinneseindrücke zu einer Einheit verschmolzen.[44] Das Hakenkreuz wurde zum sichtbaren Bedeutungsträger für eine ganze Weltanschauung, die den vom Krieg gezeichneten Menschen eine bessere Zukunft versprach. Es erfüllte alle Voraussetzungen, die Cassirer mit dem Begriff des Symbols verbindet.[45]

Bezeichnenderweise handelt es sich beim Symbol des Hakenkreuzes nicht um eine Ausformung in Worte, die reflektionsfähig wären, sondern um eine Visualisierung zum bildhaften Zeichen, das aufgeladen mit Emotionen für diskursive Vorgänge unzugänglich ist. Der bevorzugte Einsatz dieser symbolischen

42 Vgl. Hitler, Adolf: *Mein Kampf*, Eher Verlag/Zentralverlag der NSDAP: München/Berlin 1938 (Die vor kurzem erschienene *kritische Edition* konnte bei der Bearbeitung des vorliegenden Aufsatzes aus Zeitgründen nicht mehr berücksichtigt werden): „[B]is zum Jahre 1920 [stand] dem Marxismus keine Fahne gegenüber, die weltanschaulich den polaren Gegensatz zu ihm verkörpert hätte" (ebd., S. 553); „[D]ie Bewegung, die heute […] mit dem Marxismus kämpft, muss auch in ihrer Fahne schon das Symbol des neuen Staates tragen" (ebd., S. 554); „[A]ls nationale Sozialisten sehen wir in unserer Flagge unser Programm. Im *Rot* sehen wir den sozialen Gedanken der Bewegung, im *Weiß* den nationalistischen, im Hakenkreuz die Mission des Kampfes für den Sieg des arischen Menschen" (ebd., S. 557).

43 Vgl. ECW 12, S. 174f.: Im Dritten Abschnitt unter „Ausführungen zur Formenlehre des Mythos. Die mythisch Zahl" erwähnt Cassirer das „Viererkreuz" als eines der ältesten Symbole der Welt mit religiös-kosmischer Bedeutung, das seinen Ursprung in der Zahl vier hat als dem Kardinalspunkt für die vier Himmelsrichtungen; im chinesischen Denken gilt es als Ausdruck für die Mannigfaltigkeit des Daseins.

44 Vgl. ebd., S. 35ff.

45 Als Einstieg in Cassirers Symbolphilosophie siehe u. a. Cassirer, Ernst: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften" (1923), in: ders.: *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, Meiner: Hamburg 2009.

Vermittlung hat im Dritten Reich die sprachliche Auseinandersetzung verdrängt und mit ihr eine notwendige Form zur Kontrolle des Geschehens.

Der Vorgang der Symbolbildung wäre allerdings nicht denkbar ohne die unterstützenden Maßnahmen eines mächtigen Propaganda-Apparats, der alle räumlichen und zeitlichen Wahrnehmungsfelder mit seinen Botschaften besetzte. Laut Cassirer erhalten Differenzierungen in Raum und Zeit eine jeweils eigene Färbung und setzen im Bewusstsein der Betrachter neue Akzente, die sich zu freundlichen oder feindlichen Eindrücken verdichten und dadurch dem Ganzen der Wahrnehmung eine neue Gestalt aufprägen.[46] So wurde die zeitliche Orientierung neu justiert, indem nunmehr der Parteitag und der Geburtstag des Führers als ideologisch aufgeladene Festlichkeiten inszeniert wurden und die bisher gültigen religiösen Feiertage als Fixpunkte ihren Wert einbüßten. Zugleich wurde die Raumordnung verändert und das Auge überschwemmt mit Fahnen, Uniformen und Bild-Signalen des politischen Systems, die seine Präsenz bis in den letzten Winkel sichtbar machten. Ein ungestörtes, eigenständiges Entfalten der Einbildungskraft konnte in diesem Spektrum vorgefertigter Wahrnehmungswelten nur noch mühsam stattfinden.

Ohne Propaganda wäre auch die Umformung des Hakenkreuzes von einem schlichten, überlieferten Zeichen zum Sinnbild einer politischen Bewegung nicht möglich gewesen. Dieser zusätzliche Bedeutungsgewinn im Symbol muss deshalb als das Ergebnis einer neuen Technik gesehen werden, als das Werk eines technischen Formungsprozesses, der sich im Dienste des menschlichen Willens die Wirklichkeit gefügig macht. Im Bedeutungsüberhang des Hakenkreuzes kommt demnach ein Wirken zum Ausdruck, das, gestützt auf technische Verfahren, nach dem Willen einer politischen Führung in den Menschen ein Stimmungsbild aus Hoffen und Bangen erzeugt, d. h. ein Konstrukt mythischen Denkens, das als das Ergebnis eines Herstellungsprozesses zu sehen ist, den Cassirer in seinen Schriften ‚Technik' nennt und als eigenständige symbolische Form charakterisiert.[47]

Die Funktion einer solchen Technik lässt sich auch anhand von Verfahren veranschaulichen, die aus dem Werbefach der Ökonomie als Marketing-Strategien bekannt sind und zur Herstellung von Produktmarken entwickelt wurden, d. h. zu Bedeutungsträgern für komplexe Produktinformationen.[48] Die gleichen Verfahren

46 Vgl. ECW 12, S. 110ff.

47 Cassirer, Ernst: „Form und Technik" (1930), in: ECW 17, Meiner: Hamburg 2004, S. 139–183.

48 Vgl. Kröber-Riehl, Werner: *Strategie und Technik der Werbung. Verhaltenswissenschaftliche Ansätze*, Kohlhammer: Stuttgart 2004; Scheier, Christian/Held, Dirk (Hrsg.): *Wie Werbung wirkt. Erkenntnisse des Neuromarketing*, Haufe: München 2008. Es handelt

sind als Muster für politische Zwecke verwendet worden[49] und hier unter dem Begriff der ‚Propaganda' geläufig.[50] Es ist Aufgabe dieser Strategien, bei den Zielpersonen Sympathien für ein Produkt zu erwecken und im Interesse der Auftraggeber ein wohlwollendes Meinungsklima zu schaffen. Die im Marken-Logo neu gewonnenen Bedeutungsfelder sollen den Kaufentschluss begünstigen. Es sind künstlich erzeugte mythische Gebilde, die im kommerziellen Umfeld ihre Wirkung entfalten und das Kaufverhalten lenken. Im politischen Umfeld werden nach diesem Muster Partei-Programme geformt und Führungspersonen aufgebaut.

Die künstlich erzeugten, kommerziellen Bedeutungsträger sollen als Symbole nicht nur Sympathien wecken, sondern darüber hinaus verinnerlicht und zum Bestandteil der Persönlichkeit werden.[51] Im Bereich der Politik gibt es analoge Erscheinungsformen, sobald eine Ideologie Menschen so stark in den Bann zieht, dass ihre Ideenwelten zusammenfließen und sie zu Anhängern werden, die in ihrem sozialen Umfeld eine bevorzugte Rolle spielen. Diese Sogwirkung ist der Macht mythischen Denkens geschuldet und von Cassirer deutlich gesehen worden. Er hat auf die ideologische Abhängigkeit selbst intellektueller Zeitgenossen verwiesen, die als Adressaten strategischer Propaganda unbeirrbar an ihren Glaubenssätzen festhielten.[52]

---

sich nach Maßgabe dieser Autoren um ausgefeilte Programme, bestehend aus einer Vielfalt von Maßnahmen, die als Werbebotschaften über Bild- oder Printmedien verschickt werden, um bei den Adressaten ein Marken-Symbol (Logo) aufzubauen, in dem alle Produkt-Informationen implizit, d. h. unbewusst und wortlos gespeichert sind. Dieses implizite Wissen beruht auf Lernprozessen, die nach wissenschaftlichen Erkenntnissen gestaltet werden.

49 Vgl. Kießling, Daniel/Zolleis, Udo: „Politische Werbung in modernen Wahlkampagnen. Zu den Kriterien professioneller Werbestrategien", in: *Die politische Meinung. Zeitschrift für Politik, Gesellschaft, Religion und Kultur* 422, 2005, 47–55; Zolleis, Udo/Karp, Markus (Hrsg.): *Politisches Marketing. Eine Einführung mit aktuellen Bezügen aus Wissenschaft und Praxis*, LIT: Berlin 2004.

50 Vgl. Hitler, *Mein Kampf*, S. 193–204. Er bezog seine Vorbilder aus der Kriegspropaganda und den propagandistischen Methoden des Marxismus, aber auch aus dem Geschäftsleben: „Jede Reklame, mag sie auf dem Gebiet des Geschäftes oder der Politik liegen, trägt den Erfolg in der Dauer und der Einheitlichkeit ihrer Anwendung. […] Sie hat sich auf wenig zu beschränken und dies auf ewig zu wiederholen" (ebd., S. 120).

51 Vgl. Scheier/Held: *Wie Werbung wirkt*, S. 90. In dieser Form stärken Symbole die Zugehörigkeit sozialer Gruppen, indem sie der Abgrenzung dienen und einen „sozialen Mehrwert" aufbauen, wie sich am Beispiel von Jeans und Smartphones beobachten lässt. Die Sozialpsychologen sprechen hier von „symbolischer Selbstergänzung" (ebd., S. 99).

52 Vgl. Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 200: „I have known in Germany many honest and upright men – men of great intellectual culture – who in

Der politische Mythos lässt sich folglich unter Bezugnahme auf Cassirer und seine Charakterisierung der Technik als einer symbolischen Form auch als das Ergebnis einer ‚sozialen' Technik darstellen, die sich der beschriebenen Propaganda-Strategien bedient, um den menschlichen Machtbereich im Sinne des technisch machbaren auszudehnen, wobei neue Bereiche der Wirklichkeit seiner Willensbildung unterworfen werden.[53] Mit der gezielten Platzierung von ideologischen Bedeutungs-Inhalten lassen sich Symbole instrumentalisieren, um bei den Adressaten unbemerkt einen Mentalitätswandel zu bewirken. Der Spielraum des menschlichen Handelns hat sich insofern vergrößert. Durch die Kenntnis der eigenen geistigen Funktionen und ihrer möglichen Lenkung erhält der Mensch einen neuen Machtbereich über das innere Sein. Es wächst aber auch seine Verantwortung, er muss für die Folgen seines erweiterten Aktions-Radius einstehen.[54]

Mit dem Hakenkreuz war es dem NS-Regime gelungen, eine ganze Weltanschauung im Symbol zu bündeln und den Menschen einzuprägen mittels einer gezielten Technik der Propaganda, die an zeitgenössische Vorbilder anschloss[55] und sich Methoden der kommerziellen Werbung dienstbar machte.[56] Die NS-Führung hatte erkannt, dass das Symbol in der Nachrichtenübermittlung zu den wichtigsten Codierungsformen zählt und der Sprache an Schnelligkeit und Effizienz überlegen war.[57] Im konkreten Zeichen des Hakenkreuzes konnten komplexe

political questions that seemed to touch the national interest, entirely lost every sense of proportion. They became helpless against the most common propaganda-tricks […] They could be easily induced to believe almost everything".

53 Vgl. Cassirer: „Form und Technik", S. 151.

54 Vgl. ebd. und S. 167 für Reflexionen Cassirers, die relevant für die Erläuterung der Technik des politischen Mythos sind. In *Form und Technik* hat er zudem klar gemacht, dass eine Wertung der technischen Systeme nur aus ihrer eigenen Logik erfolgen kann. Ihre moralische Einordnung muss andere Kriterien finden und außerhalb dieser symbolischen Form ansetzen. Das bedeutet, dass Strategien mythischer Politik als solche nicht verwerflich sind. Sie können mehr oder weniger effektiv sein, bleiben jedoch in dienender Funktion und ihre Bewertung kann sich nur aus ihrer Verwendung ergeben (vgl. ebd., S. 182).

55 Vgl. Hitler, *Mein Kampf*, S. 193: „Ich sah in [der Propaganda, G.S.] ein Instrument, das die sozialistisch-marxistischen Organisationen meisterhaft […] verstanden".

56 Vgl. Herbst, Ludolf: *Hitlers Charisma. Die Erfindung eines deutschen Messias*, Fischer: Frankfurt a.M. 2010, S. 179: „Hitler bezeichnet die Propaganda als politische Reklame [und] hat sie auch offen an den Methoden der Produktreklame orientiert". Er habe „als erster die amerikanische Reklametechnik auf die politische Propaganda in Deutschland angewandt", heißt es unter Bezug auf Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag: Berlin 1954.

57 Vgl. Scheier/Held: *Wie Werbung wirkt*, S. 74.

Botschaften gespeichert und blitzartig mitsamt dem emotionalen Umfeld an die Empfänger transferiert werden.

Aufgrund dieser Eigenschaften des Symbols wurde die Sprache zur Zeit des Dritten Reiches auf den zweiten Rang verwiesen. Wie Cassirer beobachtet, ging es den Machthabern nicht um Information, sondern um Suggestion, d. h. um eine verborgene Einflussnahme auf die Stimmungslage.[58] Welche Ziele sie dabei in Aussicht stellten und mittels neuer Techniken transferieren wollten, soll nachfolgend am Parteiprogramm der NSDAP geklärt werden.

4.2 Die ‚Allmacht der Wünsche' im Parteiprogramm

Einsichten in die ideologische Gedankenwelt des NS-Regimes ergeben sich aus dem Parteiprogramm, das bereits 1920 von der NSDAP formuliert wurde und ohne große Änderungen bis zum Schluss bestehen blieb. Hitler hatte es am 20. Februar 1920 auf einer Massenkundgebung im Münchner Hofbräuhaus vorgestellt.[59] Dieses Parteiprogramm bestand aus 25 Einzel-Punkten, die mythisch überhöhte Vorstellungen zum Ausdruck bringen und sich in vier Gruppen untergliedern lassen:

a) *Radikaler Nationalismus und radikaler Antisemitismus:* Unter der Leitidee der rassischen Volksgemeinschaft wurden in Punkt 1 und 2 expansive Absichten aufgeführt, die den „Zusammenschluss aller Deutschen in einem Großreich" zum Ziel haben, in erster Linie aber die Aufhebung des Versailler Friedensvertrages fordern. Zugleich erfolgte eine Abgrenzung nach innen, die nur „Volksgenossen deutschen Blutes" als Staatsbürger anerkannte und damit große Bevölkerungsteile wie Juden und Eingewanderte ausschloss. Hiernach stand der rassistische Gedanke an erster Stelle des Parteiprogramms.
b) *Ost-Imperialismus*[60]: Über die alten Reichsgrenzen eines Groß-Deutschlands hinaus wurden in Punkt 3 Land und Boden sowie Kolonien gefordert; dieser neue Lebensraum sollte allerdings nicht in Übersee, sondern vor allem in Osteuropa liegen. Hitler legitimierte die Expansionswünsche mit der propagierten

58 Vgl. dazu Cassirers Ausführungen zur Sprache der NS-Zeit unter Ziffer 5 dieses Beitrags.

59 Vgl. Hitler, *Mein Kampf*, S. 422ff. sowie 511f.: Er nannte das Parteiprogramm „ein politisches Glaubensbekenntnis", dessen Grundsätze wie religiöse Dogmen keiner Änderung unterliegen. Für ihn waren sie Ausdruck einer Weltanschauung, die er nicht zur Diskussion stellte, sondern mit dem Anspruch der „Unfehlbarkeit" versah (ebd.).

60 Vgl. Walkenhorst, Peter: „Der »Daseinskampf des Deutschen Volkes«. Nationalismus, Sozialdarwinismus und Imperialismus im wilhelminischen Deutschland", in: Echterkamp, Jörg/Müller, Sven-Oliver (Hrsg.): *Die Politik der Nation. Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen 1760–1960*, Oldenbourg: München 2002, S. 131–148.

Überlegenheit der deutschen Rasse und einem Notstand seiner Zeit, der unter dem Schlagwort „Volk ohne Raum" vielen Menschen Sorge bereitete.[61] Er sah in der geforderten Bodenfläche aber nicht nur die fehlende „Nährquelle", sondern auch einen „machtpolitischen Stützpunkt"[62], der Opfer kosten würde.[63] Der Plan war deshalb mit Risiken verbunden, die jedoch im Strom der Aufbruchsstimmung untergingen. Die Vision, sich in Ostkolonien niederzulassen, hat einer großen Zahl von Menschen einen Teil ihrer Existenzangst genommen und ihre Not in eine Art von Hoffnung verwandelt, die nahezu ungetrübt von Bedenken im Expansionsmythos aufging.

c) *Nationaler Sozialismus*: Den ‚Interessen' der Arbeiterschaft waren die Punkte 9–17 gewidmet mit einer Reihe Forderungen wirtschafts- und sozialpolitischer Art, die zum Teil gar nicht umsetzbar waren, aber dem Regime als großzügige Geste ausgelegt wurden. Hitler hatte eine auskömmliche Versorgung der Bevölkerung zur obersten Maxime seiner Politik erklärt. Das von ihm eingeleitete Sozialprogramm sollte für Mütter, Kinder und Arbeitslose eine Art ‚Allroundversorgung' gewähren, die den Familien anders als im Ersten Weltkrieg ein Gefühl der Sicherheit bot.[64] Die Finanzierung hingegen war kaum Gegenstand der Debatte. Dieses Thema wurde verdrängt. Es war eher begleitet von dunklen Ahnungen der Unlösbarkeit und fiel in den Bereich magischer Abwehrhaltungen. Wie sich herausstellte, waren es Formen der Geldentwertung zulasten der eroberten Staaten, die dieser Finanzierung zugrunde lagen sowie der Rückgriff auf jüdisches Vermögen und die Leistungen der Zwangsarbeiter.[65] Solcherart ‚Wohltaten' der NS-Politik verwandelten die materiellen Ängste der Menschen in Hoffnungen, die ebenso bedenkenlos im Wohlfahrts-Mythos aufgingen.

d) *Führerprinzip*: Das Programm gipfelte in der Forderung nach einer „starken Zentralgewalt des Reiches" mit den Möglichkeiten zur Änderung der Rechtsordnung (Punkte 18–19), Abschaffung der Pressefreiheit (Punkt 23) und Gleichschaltung der Institutionen. Dass Hitler sich selbst als Kopf dieser

61 Gemeint ist der Titel des Romans von Grimm, Hans: *Volk ohne Raum.* Albert Langen: München 1926.

62 Hitler, *Mein Kampf*, S. 732.

63 Vgl. ebd., S. 755.

64 Vgl. Aly, Götz: *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Fischer: Frankfurt a.M. 2005. Der Autor erläutert auf den Seiten 49–90 Einzelheiten zur sogenannten „Gefälligkeitsdiktatur".

65 Zu den „Kriegsgewinnen für das Volk" vgl. ebd., S. 114–139. Vgl. auch den Teil III „Die Enteignung der Juden" (ebd., S. 209–310) und den Teil IV „Verbrechen zum Wohle des Volkes" (ebd., S. 311–365).

Bewegung zur ‚Rettung' Deutschlands bestimmt sah, geht aus seinem Buch *Mein Kampf* hervor.[66] Die wichtigsten Machtinstrumente für die Berufung des Führers waren somit bereits im Partei-Programm niedergelegt.

Diese Darstellung zeigt, dass mythische Elemente im Forderungskatalog der Partei dominieren. Das Programm lässt weder einen „rational begründeten Systementwurf für die Zukunft"[67] erkennen noch vermittelt es politische Strategien zur Umsetzung der einzelnen Pläne. Sein wesentlicher Gehalt beschränkt sich auf die Vorgabe von Visionen, die auf der ‚Allmacht der Wünsche' beruhen und insofern das von Cassirer erläuterte mythische Denkmuster belegen, welches als das beherrschende Element des Parteiprogramms gesehen werden muss.[68]

In diesem Sinne war es auch von Hitler konzipiert worden, und zwar in bewusstem Gegensatz zu den „Wahlprogrammen der bürgerlichen Welt"[69]. Er wollte keinen neuen Entwurf vorlegen, sondern eine ‚Bewegung' ins Leben rufen, die aus seiner Sicht dem Marxismus die Stirn bieten konnte.[70] Die nötige Kampfkraft erwartete er nicht vom parlamentarischen System, sondern von einer Weltanschauung.[71] Es ging ihm allein um die emotionalen Effekte. Die inhaltlichen Aspekte des Parteiprogramms sollten zurücktreten hinter der Aufgabe, die Kampfbereitschaft der Massen zu erhöhen. Das Programm diente als Instrument der Mythenbildung und nicht der Information. Cassirer hat genau diese Qualität des politischen Mythos hervorgehoben. Er sieht in der Ideologie der NS-Zeit eine Kreuzung aus Politik und Metaphysik, die sich gewisser fundamentaler Dogmen bedient. Dazu gehören für ihn der implizite Glaube an die Allmacht des Führers, an die Überlegenheit der nordischen Rasse sowie deren Aufgabe zur Eroberung

66 Vgl. Hitler, *Mein Kampf*, S. 419: „[Aus] dem Heer von Millionen Menschen [muss] […] *einer* hervortreten, um mit apodiktischer Kraft […] den Kampf aufzunehmen. Das allgemeine Recht zu einer solchen Handlung liegt begründet in ihrer Notwendigkeit, das persönliche Recht im Erfolg".

67 Auerbach, Hellmuth: „Nationalismus vor Hitler", in: Benz, Wolfgang/Auerbach, Hellmuth/Graml, Hermann (Hrsg.): *Der Nationalismus. Studien zur Ideologie und Herrschaft*, Fischer: Frankfurt a.M. 1995, S. 13.

68 Siehe Ausführungen unter Ziffer 2 dieses Beitrags.

69 Vgl. Hitler, *Mein Kampf*, S. 409.

70 Vgl. ebd., S. 417f.: Es sollte eine Glaubens- und Kampfgemeinschaft sein mit homogenen Überzeugungen, die kraft ihrer Organisation „zum Siege führt" (ebd.).

71 Ebd., S. 414. Aus Hitlers Sicht könne man gegen eine Weltanschauung, die zum Sturm gegen die bestehende Ordnung antritt, nur mit einer ebensolchen begegnen.

und Beherrschung der Welt. Er sah demnach in der Weltherrschaft das oberste Ziel der NS-Bewegung und hielt sie im übrigen für substanzlos.[72]

4.3 Der Rassen-Mythos

Wie auch der Historiker Hellmuth Auerbach ausführt, gab es nationalistisches Gedankengut schon vor der Zeit des Dritten Reiches europaweit, desgleichen antisemitische Strömungen[73]: Hitler hat sie in seine Propaganda-Strategien aufgenommen und die rassistische Komponente hervorgehoben.[74]

Strukturell hat der Nationalismus eine spaltende Tendenz.[75] Er grenzt ab zwischen ‚außen' und ‚innen', zwischen ‚fremd' und ‚zugehörig'. Er fördert also Gegnerschaften und schürt damit dauerhaft unterschwellige Konflikte. Gefühle der Überlegenheit werden angesprochen, die ein ‚besser' oder ‚schlechter' signalisieren und dadurch zur Idealisierung des ‚Ariers' und ‚Herrenmenschen' beitrugen bei gleichzeitiger Ausgrenzung der ‚Unterlegenen'. Die Verfolgung von Juden und anderen Minderheiten war insoweit notwendiger Bestandteil des Konzeptes. Im Antisemitismus wurden die negativen Aspekte gebündelt, um die Nation in ihrem Gruppenbewusstsein aufzuwerten und zu stabilisieren.[76]

---

72 Vgl. Cassirer: „Judaism and the Modern Political Myths. Paralipomena", S. 272: „The ideology of National Socialism is a hybrid of politics and metaphysics. It depends on certain fundamental dogmas which have to be accepted implicitly. Without an implicit belief in the personal powers and the vocation of the leader, without the belief in the superiority of the Nordic race its task to conquer and subjugate the world this ideology becomes meaningless."

73 Vgl. Auerbach: „Nationalismus vor Hitler", S. 13–18.

74 Vgl. Wehler: *Nationalismus*, S. 34, der von einem rassistischen Radikalnationalismus spricht.

75 Vgl. Echterkamp, Jörg/Müller, Sven Oliver: „Perspektiven einer politik- und kulturgeschichtlichen Nationalismusforschung. Einleitung", in: dies. (Hrsg.): *Die Politik der Nation. Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen 1760–1960*, Oldenburg: München 2002, S. 8ff.; Reichardt, Sven: „»Märtyrer« der Nation. Überlegungen zum Nationalismus in der Weimarer Republik", in: Echterkamp/Müller: *Die Politik der Nation*, S. 182ff.; Breuilly, John J.: „Nationalismus als kulturelle Konstruktion. Einige Überlegungen", in: Echterkamp/Müller: *Die Politik der Nation*, S. 247–270.

76 Vgl. Volkov, Shulamit: *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, Beck: München 2000. Die Autorin schildert im Spiegel zahlreicher Schriftsteller des Kaiserreiches wie der Antisemitismus „durch assoziative Verschmelzung" und eine „Propaganda-Technik" der „falschen Metapher" zum „kulturellen Code" wurde, der die Juden mit „jedem negativen Aspekt des deutschen Lebens gleichsetzt" (ebd., S. 32).

Die polarisierende Tendenz des Nationalismus kommt dem mythischen Denken entgegen, das nach Cassirer dramatische Akzente setzt, indem es generell zwischen hell und dunkel, zwischen gut und böse trennt und dabei Zuspitzungen vornimmt, die auf gewaltsame Konfliktlösungen zusteuern, insbesondere beim politischen Mythos, wie Cassirer ausführt:

> Myth has always a dramatic character. It conceives the world as a struggle between divine and demonic forces […] Even the political myths were incomplete as long as they had not introduced a demonic power. The process of deification has to be completed by a process that we may describe as »devilisation«. There is always a secret or open revolt of Satan against God.[77]

Im mythischen Denken muss folglich der Vorgang der Idealisierung und Vergötterung um den der Verteufelung ergänzt werden.

Hitler hat dieses Potential im Nationalismus erkannt und ihn deshalb um das rassistische Moment noch verstärkt. Auch die These von der moralisch-intellektuellen Überlegenheit der arischen Rasse kam ihm dabei entgegen, wie sie der französische Aristokrat Gobineau entwickelt hatte.[78] Dieser Gedanke wurde in der NS-Ideologie noch mit einem pseudowissenschaftlichen Mantel versehen und so zur Abstammungslehre aller Deutschnationalen erklärt. Ein Arier-Nachweis bescheinigte den Auserwählten ihre bevorzugte Herkunft.[79] Der rassistische Gedanke verband sich außerdem zwanglos mit dem Mythos der Heldenverehrung, der in der Romantik aufkam und europaweit auf fruchtbaren Boden fiel,[80] und auch diese geistige Strömung hat nach Cassirer das rassistische Gedankengut unterstützt.[81]

Hitlers Propaganda machte aus dem Arier ein Rassen-Idol. Im Sinne Cassirers lässt sich hier aus der Perspektive mythischer Bewusstseinsbildung eine Metamorphose mit neuer Grenzziehung zwischen Ich und Welt erkennen.[82] Teile des inneren Seins werden durch bildmäßige Gestaltung objektiviert und zur Verehrung ins

77 Cassirer: „Judaism and the Modern Political Myths. Paralipomena", S. 171f.

78 Dazu vgl. Cassirers Ausführungen in: ECW 25, S. 187–220 (Kapitel XV).

79 Es handelte sich um den amtlich geforderten ‚Nachweis der arischen Abstammung', der seit den Nürnberger Gesetzen für alle Bürger des Deutschen Reiches verbindlich war (vgl. insb. das „Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre" vom 15.9.1935).

80 Dazu vgl. Cassirers Überlegungen in: ECW 25, S. 221–244 (Kapitel XVI).

81 Vgl. Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 181: „In the history of the modern myths of the State Romanticism has played a negative, not a positive role".

82 Vgl. ECW 12, S. 240ff. zu bedeutsamen Reflexionen Cassirers über die symbolisierende Funktion des Mythos, auf die man im Folgenden Bezug nimmt, um sie fruchtbar auf seine Analyse der mythischen Politik zu übertragen.

Bewusstsein gerückt. Nach Cassirer bedeuten die Göttergestalten bzw. Idole nichts anderes als die sukzessive Selbstoffenbarung des mythischen Bewusstseins. Sie bringen dem Menschen psychische Entlastung und neue Gestaltungsmöglichkeiten für seinen Selbstwert. Allerdings handelt es sich im Falle des Ariers nicht um spontane Gebilde der Einbildungskraft, sondern um vorgefertigte Produkte einer politischen Propaganda, die ganz gezielt Teile der Seele in stoffliche Wesen verwandelt und sie dadurch einer kritischen, ethisch gesteuerten Selbstreflexion entzieht.

Die negative Ausprägung des Rassegedankens fand ihren Niederschlag besonders in der Ausgrenzung der Juden. Sie wurden von der Propaganda zu einem Feindbild stilisiert, das die Gestalt eines Kaftan tragenden „Hausierers" erhielt[83], der in dieser Verzerrung als Sündenbock für alles Unheil der Nation verantwortlich war.[84] Magisches Denken beherrschte dabei die Schuldzuweisungen. Die Juden waren weder am Ersten Weltkrieg schuld noch mit dem Bolschewismus identisch, wurden aber in der Propaganda mit beidem verschmolzen. Kausale Bezüge unterlagen nicht mehr einer kritischen Recherche, sondern den ideologischen Vorgaben der Partei, die ein geschlossenes Feindbild sehen wollte, um die Gefühlswelt besser zu erreichen. Die Propaganda-Feldzüge Hitlers erwiesen sich demnach mit ihren bildhaften Repräsentationen als sehr erfolgreich im Aufbau eines unreflektierten Ich-Bewusstseins. Sie korrigierten die Ungleichgewichte im ‚seelischen Haushalt' der Deutschen, die unter dem Desaster des verlorenen Krieges gelitten hatten. Die Aussicht auf ‚nationale Größe' und ein ‚Herrendasein' stärkte ihr Selbstwertgefühl, gab ihnen Auftrieb und erhöhte ihre Kriegsbereitschaft.

Für Cassirer war der Rassenmythos allein jedoch nicht ausreichend, um die Vehemenz der Judenverfolgung im Dritten Reich zu erklären. In einem Text aus dem Jahre 1944 erläutert er, dass weder der Nationalismus als Bewegung noch der Mythos als Modell eine ausreichende Begründung liefern für den Vernichtungswillen des Dritten Reiches. Die Machthaber hatten aus seiner Sicht den

83 Vgl. Klemperer, Viktor: *Notizbuch eines Philologen* (1975), Reclam: Stuttgart, 2007, S. 234: Er sagt von Hitler, dass dieser den Juden schlechthin „unter dem Bilde des galizischen Hausierers" beschimpfte, der „die äußere Erscheinung des schmierigen Kaftanträgers" habe, den er „zur allegorischen Gestalt erhöht", die „Summe aller Unsittlichkeiten auflädt" (ebd.).

84 Vgl. Herbst, *Hitlers Charisma*, S. 191. Der Autor führt aus, dass seit Mitte des 19. Jahrhunderts der Begriff „Jude" als Chiffre für eine antimodernistische Weltsicht galt und zum Sündenbock für die Verluste an lebensweltlicher Stabilität gestempelt wurde. Er war das Synonym u. a. für Kapitalismus und Geldwirtschaft, für Marxismus und Bolschewismus, die von Hitler gebündelt in die Form der säkularisierten „Weltreligion" gebracht wurden.

Juden bereits alle Luft zum Atmen genommen und sie durch Diskriminierung aus dem öffentlichen Leben verbannt. Dieser ‚Erfolg' des Rassenmythos genügte ihnen jedoch nicht. Die NS-Ideologie sah im Judentum einen noch größeren Feind, einen, der ihnen nicht materiell wohl aber intellektuell gefährlich war, weil er ihre Götter- und Dämonenbilder missachtete. Im Antisemitismus bekämpften sie das Sinnbild des Widerstands gegen mythisches Denken generell. Cassirer verweist hier auf die Auseinandersetzung zwischen Mythos und Logos, die nicht erst bei den griechischen Philosophen beginnt, sondern bei den Propheten des Alten Testamentes, die sich vehement gegen die Idolatrie wandten, d. h. gegen die Neigung des Menschen, zu dämonisieren, sich Götter- und Feindbilder zu schaffen, die er anbeten und bekämpfen kann. Die Propheten besaßen als erste den Mut, mit den alten Riten zu brechen und den langen Weg einzuleiten, an dessen Ende individuelle Verantwortung steht und sich niemand hinter einer kollektiven Schuldauffassung verbergen kann. Es war der Weg vom mythisch zum ethisch bestimmten Denken, das von den Juden repräsentiert wurde und den Nationalsozialisten ein Dorn im Auge war.[85]

4.4 Der Führer-Mythos

Nach Meinung des Historikers Ralf-Georg Reuth war es vor allem Hitler, der die nationalsozialistische Weltanschauung verkörperte.[86] Er hatte sich die Führungsrolle in Partei, Regierung und Militär per Gesetz und Statuten gesichert sowie die Unabhängigkeit der Gerichte beschränkt. Alle Macht lag in seinen Händen. In dieser Position der Machtfülle kommen drei weitere Aspekte mythischer Denkweise zum Tragen:

a) Das Führer-Charisma: Hitler stand nach der Machtergreifung unangefochten als Einziger an der Spitze des Staates. Eine solche nahezu schrankenlose Herrschaft musste er wie in archaischen Zeiten mit einer göttlichen Mission legitimieren und durch übernatürliche Fähigkeiten unter Beweis stellen, weshalb er sich gern in der Rolle des großen Feldherrn und Wohltäters feiern ließ.[87] Cassirer bezeichnet ihn unter Berufung auf Edmond Doutté auch als die Inkarnation „kollektiver Wünsche". Der Führer war der Garant aller hochfliegenden Verheißungen

85 Vgl. Cassirer: „Judaism and the Modern Political Myths", S. 197–208.

86 Vgl. Reuth, Ralf-Georg: *Hitlers Judenhass. Klischee und Wirklichkeit*, Piper: München 2009, S. 6ff.

87 Nach Max Weber wird eine solche Herrschaftsform als „charismatisch" bezeichnet, d. h. als begnadet (dazu vgl. Herbst, *Hitlers Charisma*, S. 18ff.).

seines Parteiprogramms, kein Element dieser mythischen Symbiose zwischen Wunsch und Führertum durfte fehlen:

> The call for leadership only appears when a collective desire has reached an overwhelming strength and when, on the other hand, all hopes of fulfilling this desire, in an ordinary and normal way, have failed. At these times the desire is not only keenly felt but also personified. It stands before the eyes of man in a concrete, plastic, and individual shape. The intensity of the collective wish is embodied in the leader.[88]

Das Charisma Hitlers wurde unterstützt durch seine Selbstinszenierungen.[89] Diese Fähigkeit zur ‚Selbstvermarktung' besaß er in reichlichem Maße. Sie äußerte sich bei jedem seiner Redeauftritte[90], über die er persönlich Regie führte wie auch bei der Gestaltung und Beschönigung seiner Biographie.[91] Es war ihm ein Anliegen, alles Triviale und Alltägliche aus seinem Erscheinungsbild zu tilgen. Dazu kam nach Ansicht von Ludolf Herbst das Wirken seiner engsten Umgebung, der sogenannten ‚Entourage', die in der Erhaltung des Führer-Mythos einen großen Wert erkannte. Das Charisma ist deshalb in hohem Maße auch ein Ergebnis von Techniken, die zum Aufbau einer Kultfigur eingesetzt werden.[92] Die hier zum Ausdruck kommende Helden- und Genieverehrung traf in der Öffentlichkeit auf fruchtbaren Boden.[93]

b) Vorsehung als mythisches Element: Nach Cassirer musste im totalitären Staat der politische Führer all jene Funktionen übernehmen, die in der archaischen Welt dem Zauberer oblagen. Dazu gehörte die Prophetie als Kunst des

88 ECW 25, S. 276.

89 Vgl. Herbst, *Hitlers Charisma*, S. 178–194. Unter der Überschrift „Charisma als Werbestrategie" schildert der Autor Hitlers Selbststilisierungen in *Mein Kampf*.

90 Vgl. ebd., S. 201ff.

91 Vgl. ebd., S. 180: „Ein Hauptproblem […] bestand für Hitler in seinem wenig heroischen Lebensweg". Als Vorteil erwies sich daher nach Darstellung des Autors, dass es nur wenige Zeugen gab, weshalb Hitler der Gestapo den Auftrag gab, zu vernichten, was nicht in die offiziell gewordene Linie seines Charismas passte.

92 Vgl. ebd., S. 14. Es ist die zentrale These des Buches von Herbst, dass „die Legende des charismatischen Führers als Propaganda-Coup von einem kleinen Kreis von Gefolgsleuten erfunden wurde, um die messianischen Erwartungen der Menschen in Deutschland nutzbar zu machen" (ebd.).

93 Vgl. Nicholls, Angus /Heidenreich, Felix: „Nachwort der Herausgeber", in: Blumenberg: *Präfiguration*, S. 100. Nach Meinung der Herausgeber gab es in der deutschen Kulturgeschichte eine Verbindung von politischem Mythos und Geniekult, der eingehend herausgearbeitet wird in: Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945*, 2 Bde., Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1985.

Wahrsagens, die u. a. ein tausendjähriges Reich verkündete, oder ferner die Macht der Wunderheilung, die in den letzten Stunden des Krieges auf eine Wunderwaffe setzte. Cassirer vergleicht ihn daher auch mit einem Medizinmann, der mittels magischer Formeln für Wunscherfüllung sorgt. In der Sprache des Führers war es die „Vorsehung", die er verantwortlich machte, wenn Unheil eintrat: nicht er war schuld sondern die Macht des Schicksals. Ein solches Denken befreit den Einzelnen von persönlicher Verantwortung. Cassirer verweist hier auf ein weiteres mythisches Element im Führungsstil Hitlers, das seinen Allmachtsphantasien entsprang und zu realistischen Zielvorgaben nicht fähig war. Notwendig musste in diesem Führungsstil ein fatalistischer Zug enthalten sein. Der Mangel an überschaubaren Strategien in seiner Politik, ihre Nähe zum magischen Wunschdenken engte die Vorhersehbarkeit der Abläufe ein, ein Rückgriff auf mythische Mächte blieb daher als letzter Ausweg.[94] „Schicksal nicht Kausalität" war laut Cassirer bei den Nationalsozialisten die „bewegende Kraft der Geschichte".[95]

c) Loyalität als Herrschaftsprinzip: Ein besonderes Indiz mythischer Lebenswelten ist ihr fest gefügtes Solidaritätsgefühl, das auch die Loyalität gegenüber dem Herrscher einschließt.[96] Für Hitler beruhte dieser Aspekt im Sozialleben des Menschen auf Gefühlen der Treue, der Kameradschaft und loyalen Gefolgschaft.[97] Abstrakte Gesetze und Statuten standen seinem Herrschaftsanspruch in der Regel im Wege. Der Führerwille sollte überall durchdringen. Wie Cassirer vermerkt, galt sein Wille als das oberste Gebot:

> The former social bonds – law, justice, and constitutions – are declared to be without any value. What alone remains is the mystical power and authority of the leader, and the leaders will is supreme law.[98]

Ansprüche auf die ‚Zentralgewalt des Reiches' hatte Hitler bereits im Parteiprogramm verankert. Sie waren begleitet von Einschränkungen der Pressefreiheit und bereiteten den Boden für die 1933 eingeführte ‚Gleichschaltung' von Partei und Staat, nach Cassirer das wichtigste Prinzip des totalitären Staates.[99] Es verlangt neue Befehlsstrukturen und damit den Umbau des gesamten Staatswesens.

---

94 Vgl. ECW 25, S. 283f.

95 Ebd., S. 285: „Destiny not causality is the moving force of human history" (eigene Übersetzung).

96 Dazu vgl. Cassirers Ausführungen in: ECW 12, S. 205.

97 Vgl. Kühne, Thomas: *Kameradschaft. Die Soldaten des nationalsozialistischen Krieges und das 20. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2006.

98 ECW 25, S. 276.

99 Vgl. ebd., S. 272.

Gewählte Führungskräfte in Vereinen und Institutionen, die bisher an eine Geschäftsordnung gebunden waren, wurden ersetzt durch Gefolgsleute, welche die Befehle des Führers ausführten. Eine neue Riege von Anhängern und Genossen trat in Erscheinung, die sich nicht mehr an verbindliche Grundsätze hielt, sondern an den Führerwillen. Anerkannte Prinzipien der Willensbildung in den Institutionen mussten weichen und wurden ersetzt durch Gelöbnisse und Eidesformeln, die auf den Führer lauteten, d. h. ein neues verpflichtendes Element, das magischen Charakter besaß und nicht der allgemeinen Kontrolle unterlag. An die Stelle des vorhandenen Regelwerkes mit seiner Ordnung und Einigung stiftenden Funktion trat eine neue, zentral gelenkte linientreue Unterordnung, die durch Loyalität und mythische Bindungsformen bestimmt war.

Zu diesen mythischen Elementen zählten außer den zahlreichen Führer-Devotionalien insbesondere die neue für alle verbindliche Grußformel ‚Heil Hitler' als sichtbarer Loyalitätsbeweis für eine verlässliche Gesinnung. Die Ebene abstrakter Ordnungsregeln war auf die Ebene symbolischer Bildwelten zurückgeführt worden, die das Wahrnehmungsfeld beherrschten und die Gefühlswelt vereinnahmten, d. h. im Staatswesen war ein Rückfall in mythische Strukturen eingetreten.

5. Methoden und Techniken im Einsatz für mythisches Denken

Cassirer zufolge bedurfte es neuer technischer Mittel, um den Mythos des 20. Jahrhunderts in politische Waffen zu verwandeln. Er verweist in dieser Funktion auf die Bedeutung der Medien, der Sprache und der Rituale. Neben den Techniken kommt er abschließend auf Methoden zu sprechen, die ohne besondere technische Unterstützung einer Zersetzung des traditionellen Wertesystems galten.[100]

Für die Kommunikation seiner Botschaften konnte sich Hitler auf die neuen Bildmedien stützen. Seit dem Aufkommen der Fotografie war es möglich geworden, emotionale Bedeutungsinhalte ohne Worte zu transportieren, und zwar schnell und am Bewusstsein vorbei. Mit der Entwicklung des Films erhielt die Bildübertragung zusätzlich eine dynamische Komponente, indem nunmehr Erlebnisse simuliert werden konnten, die sich wie eigene Erfahrungen einprägten. Der Propaganda-Apparat der Nationalsozialisten hat diesen Weg vor allem in den Wochenschauen praktiziert und mit zurechtgeschnittenen Reportagen die psychologische Mobilmachung für den Krieg organisiert. Ein kritisches Bewusstsein für die neuen Medien war seitens der Rezipienten in der Regel noch nicht

100 Vgl. ebd., S. 273, 277.

entwickelt. Deshalb konnten die Wochenschauen mit scheinbarer Authentizität mühelos eine entstellte Realität vermitteln. Mit dem Volksempfänger erhielt die Öffentlichkeit ein weiteres Geschenk der Nachrichtenübermittlung, das ihr einen täglichen Zugang zu den geschönten Botschaften des Regimes verschaffte. Über Ton und Bild bot sich den Machthabern somit ein breites Forum der Selbstdarstellung, das ihre Weltanschauung mit Symbolen und Ritualen, verstärkt durch Farben und Klänge verbreiten half und den Bürgern in permanenter Wiederholung einprägen konnte. Die planmäßige Erzeugung mythischer Vorstellungen hatte in den neuen Medien ein wirksames Verfahren der Übermittlung gefunden.

Unter dem Einfluss der neuen Medien veränderte sich auch der Gebrauch der Sprache. Parolen standen im Vordergrund, die ihre semantische Funktion fast gänzlich eingebüßt hatten. Außerdem wurden Metaphern mit breiter mythischer Ausstrahlung bevorzugt. Cassirer erkannte das Deutsch der NS-Zeit nicht mehr wieder und stellte fest, dass die magische Funktion der Sprache vorherrschend geworden war.[101] Ihr unsichtbarer Einfluss auf Gefühl und Leidenschaften erlaubte es, dass eine ganze Tonleiter negativer Affekte beim Publikum ausgelöst wurde. Hinzu kam, dass Mimik und Gestik als bildwirksame Elemente die Sprache mehr und mehr ergänzten[102], weshalb ihre argumentative Seite ebenfalls zurückgedrängt wurde.

In der öffentlichen Kommunikation hatte sich in dieser Hinsicht die Rolle der Sprache reduziert auf ihren Zeichenwert. Zusammengedrängt zur Parole vermittelte sie weniger einen Denkanstoß[103] als eine emotional aufgeladene Botschaft. Eine neue Kategorie magischer Sprache kommt darin zum Ausdruck, die im Sinne Cassirers zwischen Bild und Abbild Identität herstellt[104] und so eine besondere affektbesetzte Härte erreicht. Die Sprache war, ergänzt durch Mimik und Gesten, unter dem Einfluss der neuen Medien zu einem prägenden Werkzeug geworden.

Im Dritten Reich war weiterhin das Leben der Menschen mit Ritualen überschwemmt worden, die das Dasein des Einzelnen in jeder Phase geregelt haben

101 Vgl. ebd., S. 278f.

102 Vgl. Klemperer, *Notizbuch eines Philologen*, S. 36ff. Er spricht vom „Stil des marktschreierischen Agitators" (ebd., S. 36), der mit „geballter Faust und wildem Schreien einen Wutausbruch" simuliert (ebd., S. 47).

103 Vgl. ebd., S. 10: „In immer neuen Wendungen gibt sich [bei Hitler, G.S.] die Angst vor dem denkenden Menschen, der Hass auf das Denken zu erkennen".

104 Von Interesse sind in diesem Zusammenhang die Überlegungen Cassirers in: ECW 12, S. 56, 183. Er verweist auf die magischen Wirkungen, die sich mit dem Besitz des Wortes verknüpfen, die eine Identität herstellen zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem und dadurch „[die] Welt der subjektiven Affekte und Triebe in ein Sinnliches Dasein" übersetzen mit einer großen Machtentfaltung (ebd., S. 183).

und ein Privatleben kaum mehr zuließen.[105] Das galt von der Kleiderordnung mit ihren vielfältigen Uniformen bis zur Zeitordnung im Kalender, der nicht mehr vom Kirchenjahr, sondern von den Gedenktagen des NS-Regimes geprägt war. Im Zentrum standen Veranstaltungen wie der Reichsparteitag mit seinen Aufmärschen, Fackelzügen und Massenchoreographien.

Nach Cassirer handelt es sich bei diesen Ritualen um bildhafte motorische Objektivationen, die der Verstärkung des Gruppengeistes dienten.[106] Als Symbolhandlungen entstammen sie den Frühstadien der mythischen Weltauffassung, als das Selbstgefühl noch mit dem Gemeinschaftsgefühl verschmolzen war und ein starkes Band der Sympathie den Einzelnen mit seinem Clan verband.[107] In diesem Wir-Gefühl fand er Schutz vor gefährlichen Mächten. Im Laufe der Zeit hat eine Rechts- und Verfassungsordnung diese archaischen Formen des Soziallebens abgelöst. Ihr Wiederaufleben im Dritten Reich zeigt jedoch, dass das Bedürfnis nach Ordnungsfaktoren nicht untergeht. Nachdem die traditionelle Rechtsordnung unter Hitler ihre Zuverlässigkeit eingebüßt hatte, musste das Kollektiv wieder von der Kraft des Rituals zusammengehalten werden. Die neuen Rituale suggerierten einen Konsens in der ‚Volksgemeinschaft', der unter den Repressalien des Regimes nicht entstehen konnte. Entscheidend war für die neuen Machthaber, dass der Einzelne wieder aufs Engste ins Kollektiv eingebunden wurde, damit seine individuelle Urteilskraft unterging in einer kollektiven Manipulierbarkeit. Eine besondere Propagandatechnik inszenierte diese Rituale, um durch ständige Wiederholung das Wir-Gefühl zu bestärken. Auch hier werden mythische Lebensformen reaktiviert, die vordergründig Sicherheit bieten, aber *de facto* den freien Geist des Individuums in Fesseln legen.

Cassirer spricht schließlich in den Entwürfen für *The Myth of the State*[108] noch von den Methoden, welche die „Mythmaker" im Kampf gegen ihre Gegner einsetzten, um der Umgestaltung ihrer Ideenwelt den Weg zu bereiten.[109] So wurde die Macht der Religion unterlaufen, indem man die Gläubigen zu „Deutschen Christen" machte und ihr Bekenntnis mit dem Anschein einer Rassenreligion

105 Vgl. ECW 25, S. 279.

106 Vgl. ECW 23, S. 104 (eigene Übersetzung): Cassirer verweist auf die soziale Funktion der „sympathetischen Magie", welche Menschen, die magische Tänze aufführen, miteinander verschmelzen lässt.

107 Dazu vgl. ECW 12, S. 205ff.

108 Vgl. Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 202: Die Überschrift in §6 lautet: „The method and techniques of the modern political myths".

109 Vgl. ebd., S. 202. Bei Cassirer heißt es: „[the] makers of the myth of the 20th century".

versah.[110] Auch wissenschaftliche Erkenntnisse wurden entstellt und mit dem Makel des Unrechts versehen, wenn sie gegen den Geist des absoluten Staates verstießen. Cassirer beschränkt sich auf wenige Beispiele, denen allen gemeinsam eine Umwandlung und Zersetzung der bestehenden Werte ist.

6. Fazit: Ergebnisse einer planmäßigen Mythenerzeugung

Cassirer verhalf dem mythischen Denken zu neuer Bedeutung, indem er es vom theoretischen Denken unterschied und in seiner politischen Philosophie darauf hinwies, dass dieses Denken nicht nur in der alten Welt, sondern auch im Sozialleben moderner Staaten anzutreffen ist. Er hat es als notwendigen Bestandteil ideologischer Systeme und totalitärer Staaten erkannt, durch welche das gesamte Staatswesen umstrukturiert wird. Politische Mythen sind künstliche Erzeugnisse der Machthaber. Sie bewegen die Massen nicht durch Revolution und nicht durch Gewalt, sondern kraft der Imagination.[111] Die dafür eingesetzte und von Cassirer herausgehobene Technik erweist sich als ein System moderner ‚Werbe-Strategien', die auf politische Bedürfnisse zugeschnitten werden und als eigenständige symbolische Form zu werten sind. Sie arbeiten vorrangig mit Bilderwelten, welche unbewusst auf die Menschen einwirken und schon von den Propheten als Idolatrie geächtet waren. Ihre unkontrollierbare Wirkmacht drängt das sprachlich orientierte Denken ins Abseits. Dabei sind im Sinne Cassirers die politischen Vor-Bilder und Mythen-Macher am gefährlichsten.[112] Er hat aus seiner Kenntnis des Mythos einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis moderner politischer Mythen geleistet. Seine Sorge gilt dabei – und diese Sorge ist eine weiterhin aktuelle – vor allem den möglichen Einbußen an Freiheit[113] und individueller Verantwortung.[114]

110 Vgl. ebd., S. 206 (eigene Übersetzung).
111 Vgl. ECW 25, S. 284.
112 Vgl. ebd., S. 289.
113 Vgl. ebd., S. 282f.
114 Dazu vgl. ECW 25, S. 280; Cassirer: „The Myth of the State. Its Origin and its Meaning", S. 210; ders.: „Judaism and the Modern Political Myths. Paralipomena", S. 203.

Servanne Jollivet

Die Kulturphilosophie Cassirers in der Historismus-Debatte

Abstract: The article focuses on Cassirer's contribution to a pluralistic philosophy of history and culture and the consequential challenge of relativism. Cassirer's reflections on historicity and normativity are subsequently discussed with a view of the historicism-debate, positions of the two schools of neo-Kantianism, and phenomenology. The reconstructed approach finally gives up the dualism between historical-cultural relativism and objective-normative dogmatism by relating to Cassirer's notion of original phenomena.

1. Zum Kontext der Historismus-Debatte

Der Historismus ist nicht nur ein viel debattiertes Thema der akademischen Geschichtswissenschaften, vielmehr hat er seit dem 19. Jahrhundert das philosophische Denken tief ergriffen und erschüttert,[1] was weitreichende Folgen für postmetaphysische und pluralistische Konzeptionen des Wahrheitsbegriffs hatte. In Auseinandersetzung mit den metaphysischen Voraussetzungen der hegelianischen Geschichtsphilosophie hat diese Bewegung allmählich eine wirkliche ‚historische Wende' in den meisten Disziplinen – in der Geschichtswissenschaft, aber auch im Recht, in der Ökonomie und in der Theologie – herbeigeführt. Mit

1 Die Literatur zur Historismusdebatte ist besonders umfangreich. Siehe hauptsächlich: Scholtz, Gunter: „Historismus/Historizismus", in: Ritter, Joachim/Gründer, Karl (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Schwabe: Basel 1974, S. 1137–1147; Scholtz, Gunter (Hrsg.): *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*, Akademie Verlag: Berlin 1997; Schnädelbach, Herbert: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Alber: Freiburg 1974; Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, Beck: München 1992; Iggers, Georg G.: „Historicism. The History and Meaning of the Term", in: *Journal of the History of Ideas* 56. 1995, S. 129–152; Oexle, Otto Gerhard/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme*, Böhlau: Köln 1996; Tessitore, Fulvio: *Introduzione allo storicismo*, Laterza: Roma 1991; *Kritischer Historismus. Gesammelte Aufsätze*, Böhlau: Köln 2005; Oexle, Otto Gerhard: *Krise des Historismus. Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880–1932*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2007; auch unser Buch, mit einer vollständigen Bibliographie, in: Jollivet, Servanne: *L'historisme en question. Généalogie, débats et réception (1800–1930)*, mit einem Vorwort von Gunter Scholtz, Champion: Paris 2013.

der kritischen Kraft eines solchen Historisierungsprozesses konfrontiert, mussten nun alle Fächer ihre anfängliche Berufung und Voraussetzungen neu definieren, was zu zahlreichen Debatten (*Methodenstreit*, *Lamprechtstreit*, *Werturteilstreit*) im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts führte. Während sich spekulative bzw. theoretische Schulen mit positiven Schulen bekämpfen, beziehen viele Philosophen Stellung als Reaktion auf diese Herausforderung: Entweder indem sie die empirische bzw. geschichtliche Forschung in den Blick nehmen oder indem sie sich auf eine übergeordnete Position berufen und den Historismus schlicht und einfach der positivistischen Bedrohung gleichsetzen.

Die sogenannte ‚Krise des Historismus' verweist auf jene hitzige Debatte, welche ganz akut im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts aufbricht, und setzt diejenigen, die die Entdeckung der Geschichtlichkeit als Fortschritt sehen, zu denjenigen, die sich gegen die relativistischen Folgen solch radikaler Historisierung wehren, in Opposition. In der Philosophie ruft diese Krise besonders ernst zu nehmende Widerstände hervor. Einige, wie Dilthey oder Nietzsche, versuchen die Konsequenzen des Historismus radikal zu übernehmen; andere ‚neutralisieren' seine korrosive Tragweite, sei es durch eine heftige Kritik des Skeptizismus, wie bei Husserl an Dilthey[2], oder wie bei den Neukantianern (Windelband, Rickert) durch eine „axiomatische Abriegelung"[3] des Historismus und den Versuch, eine neue Geschichtsmetaphysik zu begründen. Dies geht einher mit einer Ausschaltung der Geschichte: Die strikte Unterscheidung zwischen positivistischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften soll den Boden für eine normative, von der Geschichte geschützten Perspektive frei machen. Indem er sich auf ‚allzeitliche' Idealitäten beruft, bezieht sich Husserl auf einen absoluten Standpunkt bzw. eine dem historischen Fluss selbst entzogene, nicht-relative Perspektive, die es ihm

2 Die Historismusdebatte fängt allerdings mit der Kritik Edmund Husserls an Dilthey in den Dreißiger Jahren an. Siehe vor allem: Husserl, Edmund: „Historizismus und Weltanschauungsphilosophie", in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 1, 3, 1910/11, S. 289–341; Troeltsch, Ernst: „Der Historismus und seine Probleme" (1922), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Scientia: Aalen 1961; ders.: *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge* (1924), in: von Hügel, Friederich (Hrsg.), Pan: Berlin 1924; Heussi, Karl: *Die Krisis des Historismus*, Mohr: Tübingen 1932; Meinecke, Friedrich: *Die Entstehung des Historismus*, Oldenburg: München/Berlin 1936.

3 Solche „normative Abriegelung", die man bei Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask und gewissermaßen auch bei Max Weber findet, ist typisch für die Marburger neukantianische Auffassung des Historismusproblems. Siehe das diesem Thema gewidmete Kapitel in: Jollivet: *L'historisme en question*, S. 211–265.

gestattet, die relativistischen Einwände des Historismus zu überwinden und auf eine supra-historische Normativität zuzugreifen.

Der Historismus, der sich in den Positionen von Nietzsche, Dilthey, Troeltsch, Meinecke und später bei Heussi oder Mannheim zeigt, stellt sich im Gegensatz dazu als der Versuch dar, die Krise nach dem Zerfall der großen geschichtstheologischen Erzählungen durch die historische Reflexivität zu überwinden. Während die Kritiker die relativistischen Folgen einer solchen Perspektive angreifen, versucht der Historismus, von beiden Extremen fern zu bleiben – einerseits angesichts einer spekulativen und dogmatischen Position, andererseits angesichts des Positivismus, der sich in dieser Zeit stark durch das Modell der Naturwissenschaften den Geisteswissenschaften aufdrängt. Ziel ist es, in anderen Worten, die Geschichtlichkeit radikal anzunehmen, ohne dabei weder den alten metaphysischen Schutzmächten noch dem Skeptizismus nachzugeben.

Anfang und Modell des philosophischen Historismus sind unzweifelhaft die Diagnose Nietzsches, der sich als erster auf die entmythisierende Kraft der geschichtlichen Reflexivität bezieht; eine Perspektive, die Dilthey, Troeltsch und Meinecke in seiner Folge übernehmen werden. Wenn Nietzsche ausdrücklich in seiner zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* die Hypertrophie und die Nachteile der zeitgenössischen Geschichtswissenschaft scharf kritisiert, indem er gegen den objektivierenden Ansatz der rankeanischen Schule polemisiert, so geht es ihm nicht so sehr darum, „das Problem der Geschichte zu lösen" oder zu leugnen. Er kritisiert auch gleichermaßen jede metaphysische, aber auch positivistische Reduktion und nimmt sich explizit vor, den „historischen Sinn" von seinem wissenschaftsgläubigen und objektivierenden Zwang zu befreien. Das Ziel ist für ihn, die Lösung selbst in der Geschichte zu finden, was es seinen Nachfolger gestatten wird, eine solche Auffassung als „die radikalste Überwindung des Historismus aus dem Historismus selbst" zu bezeichnen.[4]

2. Cassirers Einstellung in diesem Spannungsfeld: Verteidigung und Aufwertung des Historismus

Angesichts der Historismus-Debatte, wie sie am Anfang des 20. Jahrhunderts geführt wurde und der Frage, ob, inwiefern und inwieweit die vom Pluralismus mitgeführten Spaltungen durch die historische Reflexivität überwunden werden können, ist die Position Cassirers, obwohl weniger bekannt, besonders interessant. Obwohl er selbst ursprünglich stark von der neukantianischen Perspektive geprägt

4 Troeltsch: „Der Historismus und seine Probleme", S. 309f.

ist, nimmt er in den Dreißiger Jahren ganz klar Stellung zugunsten des Historismus und trifft dieselbe Feststellung wie Nietzsche. Wie er ganz klar im vierten Band des *Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft* schreibt, scheint „keine Rettung und kein Ausweg zu bleiben als die Flucht in die Einzeltatsachen und in das Spezialistentum", sofern man anerkennt, dass die metaphysischen großen Erzählungen am Endpunkt angekommen sind.[5] In diesem Zusammenhang wird der Historismus nicht mehr zu vermeiden sein und erscheint als der einzige „Bereich grenzenloser Relativität, dem wir jetzt […] für immer überantwortet [scheinen]".[6] Vor solcher Historisierung scheint der Relativismus unvermeidbar, was letztendlich auch den Verlust jedes starren und stabilen Fundaments bedeutet. Cassirer schreibt aber darüber hinaus in selbigem Text:

> [Man] tut aber dem »Historismus« Unrecht, wenn man in ihm lediglich die negative und auflösende Seite betont, wenn man in ihm den Vorboten des Skeptizismus und Relativismus sieht. Ihm fiel in philosophischer Hinsicht eine andere und tiefere Aufgabe zu.[7]

Im ersten Kapitel „Der Durchbruch des Historismus – Herder" dieses vierten Bandes stützt er diese These folgendermaßen:

> [Es] ist ein Irrtum zu glauben, dass das historische Denken als solches erst durch Herder und durch die Romantik entdeckt und in seinem spezifischen Erkenntniswert erfasst worden sei. Schon die Aufklärung, die man als »unhistorisch« abzulehnen pflegt, hat dieses Denken nicht nur gekannt, sondern sie hat sich seiner als eines der wichtigsten Mittel für den Kampf für ihre eigenen Ideale bedient. Die langsame und stetig-fortschreitende »Eroberung der geschichtlichen Welt« gehört zu den großen Leistungen der Aufklärung. Sie wird hier nicht nur zu neuen Fragestellungen geführt; sondern sie bildet bereits eigentümliche Methoden der historischen Erkenntnis aus, die die Folgezeit nur weiter auszubauen hatte.[8]

Schon in seiner *Philosophie der Aufklärung* (1932) hatte Cassirer diesen Prozess darzustellen versucht. Er möchte nun zeigen, dass „dem 18. Jahrhundert das geschichtliche Denken als solches keineswegs fremd geblieben [war] – und der traditionelle Vorwurf, dass es ein schlechthin »unhistorisches« Jahrhundert gewesen sei, nicht berechtigt [sei]"[9]. Wie Ernst Troeltsch oder Friedrich Meinecke, ist er

5 Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart 1832–1932*, in: ECW 5, Meiner: Hamburg 2000, S. 378.

6 Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band,* in: ECW 2, Meiner: Hamburg 1999, Einleitung, S. 3.

7 ECW 5, S. 378.

8 Ebd., S. 253.

9 Ebd., S. 197.

also der Meinung, dass der Historismus als eine ‚andere Aufklärung' betrachtet werden müsse, eine Aufklärung, die sich auf Herder, Goethe, Wilhelm von Humboldt, die Romantiker und Ranke beruft und über eine unbestrittene Befreiungskraft angesichts der metaphysischen Vorherrschaft verfügt.

Unzweifelhaft gilt hier Ernst Troeltsch als einer seiner ersten Gesprächspartner. Zwischen 1916 und 1917 waren die beiden Männer Fakultätskollegen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. 1916, schon vor der Veröffentlichung des Manuskriptes, erwähnt Troeltsch in seinem Briefwechsel den Text Cassirers *Freiheit und Form*.[10] In der *Theologischen Literaturzeitung* veröffentlicht er zugleich eine Rezension des „sehr kenntnisreichen, bedeutenden und elegant geschriebenen Buch[es]".[11] Cassirer hätte hier die deutsche Geistesgeschichte treffend dargestellt, wie sie sich im 18. Jahrhundert von Leibniz und Lessing bis Kant und Goethe durch das Zusammenspiel von Freiheit und Form, d. h. wesentlich durch „die wissenschaftliche und künstlerische Autonomie der Vernunft", die in der Zeit der Renaissance und des Humanismus entstand, entwickelt. Wenn dieses Buch als ein deutliches „Bekenntnis zur ästhetisch-rationalen Autonomie des 18. Jahrhunderts" gelten kann, würde dennoch Cassirer, wie Troeltsch ein Jahr später in einem Brief an Heinrich Rickert bemerken lässt, „de[r] Sinn für das Substanzielle u[nd] Eigenständig-Historische" fehlen[12], weil dieses erst später im 19. Jahrhundert richtig aufblüht.

Schon 1922, in seinem Hauptwerk *Der Historismus und seine Probleme*, stellt Troeltsch diese Befreiungskraft in den Vordergrund und betrachtet den Historismus als die Verlängerung und den Vollzug der ursprünglichen, befreienden Herausforderung des aufklärerischen Vorhabens. In diesem Buch verweist er explizit auf die „grundsätzliche Historisierung unseres Wissens und Denkens"[13], die von dieser neuen Form von Reflexivität verursacht wurde. Obwohl er im Gegensatz zu Troeltsch weiter den Historismus als einen romantischen „Aufstand […] gegen

10 Cassirer, Ernst: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer: Berlin 1916.

11 Troeltsch, Ernst: „Freiheit und Form", in: *Theologische Literaturzeitung* 42, 18/19, 29. September 1917, S. 368–371, nachgedruckt in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Mohr: Tübingen 1925, S. 696ff. In der Zeitschrift *Theologische Literaturzeitung* hatte Troeltsch bereits 1902 Cassirers Buch *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* rezensiert (vgl. ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, S. 354–360).

12 *Brief von Ernst Troeltsch an Heinrich Rickert* (22. Januar 1917), in: Graf, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.), *Ernst Troeltsch Briefe an Heinrich Rickert*, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 6, 1991, S. 119.

13 Troeltsch, Ernst: *Der Historismus und seine Probleme*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Mohr: Tübingen 1922, S. 9.

die Kälte der Aufklärung“[14] beschreibt, stimmt auch Friedrich Meinecke einer solchen Interpretation zu. Er positioniert sich ausdrücklich gegen die übertriebene Kritik am Historismus und versucht dieses Phänomen neu einzuschätzen, indem er ihn als „ein[e] der größten geistigen Revolutionen, die das abendländische Denken erlebt hat“[15], vorstellt. Meinecke zufolge kann sich der Historismus also überhaupt nicht auf die schlichte „Methode der Geisteswissenschaften“[16] begrenzen, er würde vielmehr als eine Befreiung erscheinen, eine Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins, das sich von den vorherrschenden naturalistischen Anschauungen frei machen würde.

Am Anfang der Dreißiger Jahren ist die Position Cassirers derjenigen von Ernst Troeltsch noch sehr nah. Die „historische Relativität und Bedingtheit“ ist auch für ihn überhaupt nicht etwas Negatives, das uns begrenzt, sondern das Zeichen einer „immer erneuten Produktivität“, der ständigen „Schöpfungen des Denkens“[17], wie er selbst in *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart* (1930) schreibt. In demselben Text fügt er noch hinzu: „Wie die Geschichte das Problem gestellt hat, so kann nur sie selbst die Mittel zu seiner Bewältigung darbieten“[18], und verweist explizit auf Nietzsches berühmten Satz: „Die Historie muss das Problem der Historie selbst auflösen“, und zwar indem das historische Wissen „[seinen] Stachel gegen sich selbst [kehrt]“[19]. Dieses Motto hatte auch Troeltsch fünfzig Jahre nach Nietzsche aufgenommen und daran appelliert, um „die Wunde der Relativierung“ zu heilen und „Geschichte durch Geschichte zu überwinden“.[20]

3. Die Gefahr des Relativismus und die ‚historistische‘ Lösung: ‚Geschichte durch Geschichte überwinden‘

Entwickelt sich einerseits im Zuge der kritischen und entmythisierenden Perspektive der Aufklärung und im Kampf gegen den Dogmatismus die Reflexivität des Historismus, hat diese Befreiungskraft doch auch eine Kehrseite und zwar angesichts

14 Meinecke, Friedrich: *Theorie und Philosophie der Geschichte*, in: ders.: *Werke*, Bd. IV, hrsg. von Eberhard Kessel und Klaus Herzfeld, Koehler: Stuttgart 1959, S. 387.
15 Meinecke, Friedrich: *Die Entstehung des Historismus* (1936), in: ders.: Werke, Bd. III, S. 1.
16 Ebd., S. 2.
17 Cassirer: „Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart“, in: ders.: *Geist und Leben. Schriften*, hrsg. von Ernst Wolfgang Orth, Reclam: Leipzig 1993, S. 169.
18 Ebd., S. 178.
19 Nietzsche, Friedrich: „Zweite unzeitgemäße Betrachtung“, in: *Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. I, De Gruyter: München/Berlin/New York 1980, S. 306.
20 Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 772.

der relativistischen Einwände solch einer Perspektive. Insofern man die Beschränkung und Parteilichkeit, Kontingenz und Endlichkeit seiner eigenen Position annimmt, stellt sich nämlich nicht nur die Frage nach den Grenzen dieser Reflexivität, sondern auch die nach der Relativität solcher Grenzen. Wer seine eigene Kontingenz anerkennt und ihre Evidenz auf eine historische Genese zurückführt, setzt sich zugleich der Relativität seiner eigenen Position durch die Selbstanwendung aus. Die Folgen solcher Historisierung haben also unvermeidlich eine Schattenseite: Auflösung jedes Universalen und jeder normativen Perspektive, Nivellierung der Werte, Kritik der theoretischen oder „abstrakten Schule“[21] zugunsten einer Objektivität, die nun empirisch bestätigt werden soll. Keine Transzendenz, kein endgültiger Sinn und keine vertikale Legitimationsquelle können der Geschichte ihre ehemalige gesamte Kohärenz zurückgeben. Wenn die Frage des Historismus also mit der Frage des Relativismus untrennbar verbunden ist, geht es jedoch bei Troeltsch, Mannheim oder Meinecke eben darum, den „wahren“ Historismus „diesem grenzenlosen“ oder „historischen Relativismus […], der nicht genug abgeklärt und völlig gedacht wurde“[22], entgegenzusetzen. Nur wenn man den Historismus von diesen relativistischen Folgen abtrennt, so Troeltsch, kann man ihn als positives Phänomen schätzen.

Um der Schwierigkeit beizukommen, hatte der Neukantianer Heinrich Rickert eine erste Lösung angeboten. Wenn er selbst auch anerkennt, dass „Geschichte nur durch Geschichte überwunden werden kann“[23], meint er nicht, wie Nietzsche, dass sich nun alles zu einem wechselhaften und unbeständigen Historisierungsprozess einschränkt. Wie er betont, handelt es sich im Gegenteil bei ihm darum, „in der Geschichte, wie sie sich in der Zeit abspielt, einen objektiven Sinn“[24] zu finden, d. h. eine ideale, transzendentale Normativität, die selbst auf eine „transzendente Welt“[25] verweist. Wenn die Gefahr des Historismus so überwunden werden kann, „kommen

21 Dilthey, Wilhelm: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Teubner: Leipzig 1927, S. 49. Dilthey bezieht sich besonders auf die Debatte zwischen Georg Schmoller und Carl Menger, die nach der Publikation des antihistoristischen Pamphlets Mengers *Untersuchungen über die Methode* (1883) im Bereich der Wirtschaftswissenschaft entstand und die den sogenannten „Methodenstreit“ ausgelöst hatte.

22 Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 67f.

23 Rickert, Heinrich, „Geschichte und System der Philosophie“ (1931), in: *Philosophische Aufsätze*, hrsg. von Rainer A. Bast, Mohr Siebeck: Tübingen 1999, S. 288.

24 Rickert, Heinrich: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Winter: Heidelberg 1924, S. 48.

25 Ebd., S. 30.

wir [aber auch] von der Geschichte los“[26]. Der Bezug auf die Geschichte als reiner Vollzugsort gestattet ihm, die Kontingenz – bzw. den empirischen und faktischen *Gehalt* der Geschichte – zugunsten einer idealen, transzendentalen Axiologie zu überschreiten. So wird die Geschichte durch die Geschichte nur mit einer strengen Abspaltung von ihrer normativen Tragweite überwunden. Rickert legt also einen ganzen Bereich vor, der dem historischen Werden entzogen bleibt, zugunsten eines neuen Dualismus, der als Gegengewicht gegen die monistische und beschränkte Perspektive aller Spielarten von Positivismus gelten soll. So bleibt er sehr nah an Husserl, der sich zwar auf keine transzendenten Werte bezieht, aber trotzdem versucht, ‚allzeitliche', durch die Geschichte ausgebreitete Idealitäten zu erfassen.

Im dritten Kapitel seines Buches *Der Historismus und seine Probleme* formuliert Troeltsch eine scharfe Kritik des „Problem[s] […] der Rickertschen Theorie“[27]. Im Zentrum dieser Kritik steht der transzendentale Anspruch der Geschichtsphilosophie Rickerts, die zu einem rein formalen, apriorischen Wertesystem führen soll, während die Geschichte nur als Ort zufälliger Tatsächlichkeiten und als Vollzugsort gesehen wird. Wie er selbst Heinrich Rickert in einem Brief vom Mai 1922 schreibt: „Wo ich Reales zu *sehen* meine, da *denken* Sie Gültigkeiten oder Werte“[28]. Rickert würde, so Troeltsch, „ausdrücklich das »geltende Wertsystem« von den tatsächlichen Werten der Geschichte aus zugänglich machen“[29]:

> In Wahrheit wird das bei ihm zu einer nachträglichen logischen und bloß formellen Überleitung, während er das geltende Wertsystem selber gerade nicht aus der Geschichte gewinnt und es nur sozusagen unter der Hand mit einem dürftigen empirischen Gehalte erfüllt […] Zu Rickerts empirischer Geschichtslogik führt kein Weg zurück, wie aus ihr auch kein Weg zu diesem Wertsystem hinaufführt […] Er ist doch trotz aller Formalität ein Inbegriff des Ideals, dem von vornherein nichts Empirisch-Historisches entsprechen kann. […] Rickert scheint dem Historismus in seiner Geschichtslogik nur zu opfern, um ihn dann durch seine Wert- und Maßstabidee wieder auszutreiben.[30]

Wie er danach betont, würde für ihn eine solche Auffassung aber auch die ganze neukantianische Fragestellung stark vereinfachen und beschränken, indem sie das „Empirisch-Historisch-Individuelle“ einer fundamentalen Letztbegründung letztendlich opfert. Troeltsch schlägt im Gegenteil vor, von den positiven Wissenschaften auszugehen und die Geschichtsphilosophie nicht nur als „Wertphilosophie“,

---

26 Rickert: „Geschichte und System der Philosophie“, S. 288.
27 Siehe Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 221–242.
28 *Brief von Ernst Troeltsch an Heinrich Rickert*, S. 126.
29 Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 342.
30 Ebd., S. 349.

sondern als „Wirklichkeitswissenschaft“[31] zu entwickeln. Das bedeutet aber nicht, dass er jede normative, axiologische Tragweite oder den Zugang zu einem Absoluten aufgibt. Die Werte sollen im Gegenteil in der Geschichte gefunden und ihre Historizität anerkannt und nicht geleugnet werden. So kann sein „reflexiver“ Historismus oder Historismus „zweiten Grades“ dem Relativismus entgegentreten und durch das Projekt einer „kulturellen Synthese“ dem „Europäertum“[32] neue Impulse bieten und es mit Blick auf die Zukunft erneuern. Bei Troeltsch handelt es sich also nicht darum – wie bei Nietzsche, der sich vor allem auf die lebendige Kraft des Individuums beruft –, die Geschichte in einem reinen Phänomenalismus aufzulösen. Er versucht aber der Gefahr zu entgehen, die jeden Fundierungsversuch bedroht, sei es durch die Willkür einer noch nicht erläuterten Position oder durch eine illusorische Letztbegründung. In seiner Nachfolge werden Mannheim und Meinecke auch versuchen, diesen „schlechten Historismus, der […] mit einem grenzenlosen Relativismus zusammengeht“[33], zu überwinden, ohne aber bei einer transzendentalen Auffassung, wie bei Rickert, anzukommen. Im Gegenteil wird es Ziel sein, den „Einheitspunkt“[34], wie z. B. Mannheim es betont, gleichgewichtig zwischen dem historischen Relativen und dem objektiven Absoluten zu finden.

4. Cassirers Kritik des Dualismus

In dieser Hinsicht kann Cassirer Troeltsch nur Recht geben, indem er den Rickertschen Dualismus scharf kritisiert. Im ersten Band seiner *Nachgelassenen Manuskripte und Texte* liest man, dass „die Rickertsche Geschichtstheorie einem konstruktiven Zwang verfallen ist, und dass es ihr deshalb nicht gelungen ist, die natürlichen Gelenke des geschichtlichen Denkens bloßzulegen“[35], wie Troeltsch es schon in seiner ausführlichen Kritik nachgewiesen hatte. Wie Cassirer betont,

31 Dieser Begriff von ‚Wirklichkeitswissenschaft‘, den man schon bei Georg Simmel findet, wird danach von Weber weitläufiger in seinem *Objektivitätsaufsatz* (1904) eingeführt und entwickelt. Vgl. Weber, Max: „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Mohr: Tübingen 1988, S. 146–214.

32 Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 708.

33 Ebd., S. 67f.

34 Mannheim, Karl: „Historismus“, in: ders.: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, hrsg. von Kurt, Luchterhand: Berlin 1964, S. 303.

35 Cassirer, Ernst: *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in: ECN 2, Meiner: Hamburg 1999, S. 160. Cassirer bezieht sich hier deutlich auf Troeltschs Kritik an Rickert (Vgl. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 150ff., 227ff., 559ff., u. a.).

glaubte Rickert mit solcher zweifachen Lösung endgültig den beiden Gefahren des Naturalismus und des Historismus entronnen zu sein:

> Als Systematiker der Philosophie [ist Rickert] allem Historismus fremd und feind. Er bekämpft ihn aus den gleichen Gründen, aus denen er den Naturalismus verwirft; er sieht in ihm die Gefährdung und die relativistische Verflüchtigung des festen Wertsystems, auf dem sich alle Erkenntnis aufbauen muss. Wird nicht der Wahrheitswert als solcher, als absolut und unveränderlich, gesetzt und behauptet, so kann es keine einzelnen Wahrheiten geben, die sich auf besondere gegenständliche Gebiete beziehen. In diesem Sinne kann es keine bloßen Tatsachenwahrheiten geben, die nicht auf ein allgemeingültiges System der Werte bezogen und an ihm orientiert sind.[36]

Eine solche dualistische und formalistische Auffassung möchte Cassirer, wie bereits Troeltsch zuvor, vermeiden – und dies ist wahrscheinlich der Hauptgrund seines zunehmend kritischen Abstands zum Neukantianismus. Wie er im selben Text betont, wäre das Ergebnis eine kategorische Einteilung in zwei Gebiete, jedes mit einer eigenständigen Begriffsbildung (nomothetisch *versus* idiographisch), je nachdem, ob es sich um den naturwissenschaftlichen oder geisteswissenschaftlichen bzw. historischen Bereich handelt. Es gibt aber infolgedessen keinen richtigen Übergangsbereich, kein drittes Gebiet, so dass der einzig feste Schutz gegen das naturalistische Dogma zu einer Hypostase der Geschichte führt. Es folgt hieraus, dass

> das Protektorat, das die Geschichte ausüben sollte, mehr und mehr den Charakter einer unbedingten, einer absoluten Herrschaft an[nimmt]. Die kulturwissenschaftliche Begriffsbildung wird nicht in ihrer Eigenart verstanden und gerechtfertigt, sondern sie wird in die historische Begriffsbildung aufgelöst.[37]

Offenbar geht Cassirer hier ein Stück weiter als Troeltsch. Sein Ziel ist es, der Kulturwissenschaft ihre Selbständigkeit zu sichern, ohne dass sie „ganz in der Geschichte […] ihre prinzipiellen Voraussetzungen entnehmen muss“[38]. Das bedeutet, dass die Hegemonie der Geschichtswissenschaft ebenso sehr wie diejenige der Naturwissenschaften in Frage gestellt werden muss, damit es nicht zum anderen Extrem führt. In seinen nachgelassenen Texten und Manuskripten stellt Cassirer diese Auffassung ganz klar heraus:

---

36 ECN 2, S. 159.

37 Ebd. So kann Cassirer urteilen, dass „Rickert, umso mehr den eigentlichen Kontakt mit der konkreten Wissenschaft verloren [hat]. Dieser Punkt ist vor allem in der Kritik, die Ernst Troeltsch an Rickert geübt hat, in helles gesetzt worden“. Die Einwände, wie er hinzufügt, „die Troeltsch gegen Rickert gerichtet hat, sind meines Erachtens durchschlagend und unwiderleglich“ (ebd., S. 204).

38 Ebd., S. 159.

> Dem »Naturalismus« steht der »Historismus« gegenüber – und zwischen beiden ist ein ständiger Kampf um die Herrschaft in den Kulturwissenschaften geführt worden […]. Müssen wir uns [aber], wenn wir die Lösung des Naturalismus ablehnen, dem Historismus in die Arme werfen – und umgekehrt? Mir scheint, dass diese Frage unbedingt verneint werden muss. Die Alternative: Naturalismus oder Historismus ist meines Erachtens keineswegs zwingend – sie entspringt vielmehr aus einer ungenügenden Analyse des Sachverhalts.[39]

Um diesem „Entweder-Oder" bzw. diesem „schematischen Gegensatz: Naturalismus – Historismus"[40], zu entgehen, würde Cassirer zufolge nur eine einzige Lösung übrig bleiben, um den methodologischen Dualismus zu überwinden: Eine gründliche Analyse des Sachverhalts, die nur durch eine Erforschung der Struktur und des logischen Aufbaus der Wissenschaften gelingen kann. Dieses Projekt wird er angehen in den Bänden seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, als den Versuch, symbolische Strukturen hervorzuheben, die den gemeinsamen Kern der unterschiedlichen Wissenschaften und, im weiteren Sinne, der ganzen Sphäre der Kultur bilden. So gedacht wird also die Kulturphilosophie – und nicht wie bei Troeltsch die Geschichtsphilosophie – als neue kritische *prima philosophia* betrachtet. Das Ziel besteht hier darin, die Kulturwissenschaften aus einem einzigen Prinzip ableiten zu können, um auf festem und sicherem Boden zu stehen, weit weg von der Gefahr „der Scylla des Naturalismus", aber auch „der Charybdis des Historismus".[41] Für Cassirer sollen also der Gegensatz und der strikte Dualismus von Historismus-Naturalismus bzw. Natur-/Geisteswissenschaften überschritten werden, sofern man der falsch gestellten Fragestellung des Relativismusproblems entgehen möchte.

5. Von der Entgegensetzung zur Wechselwirkung: die Überwindung des Relativismus

In der Rede, die er aus Anlass des Rektoratswechsels an der Universität Hamburg am 7. November 1929 über „Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs"[42] hielt, stellt Cassirer ganz direkt die Frage des Relativismus.

---

39 Cassirer, Ernst: „Zur Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften", in: ECN 5, Meiner: Hamburg 2004, S. 216.

40 Ebd., S. 209: „Hic Naturalismus – hic Historismus: so lautete die Parole. Aus diesem Entweder-Oder scheint es kein Entrinnen zu geben".

41 Ebd., S. 245.

42 Cassirer, Ernst: „Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs" (1929), in: ders.: *Geist und Leben. Schriften*, hrsg. von Ernst Wolfgang Orth, Reclam: Leipzig 1993, S. 193–217.

Wenn alles historisch ist und es nur relative Wahrheiten gibt, ist dann noch eine Methode denkbar, die es ermöglicht, durch die Wandlungen hindurch und über sie hinweg den Anspruch auf eine gemeinsame Wahrheit aufrechtzuerhalten? Die Tatsache, dass man die Historizität beziehungsweise Relativität jeder Norm oder jedes theoretischen Prinzips angesichts eines bestimmten historischen oder kulturellen Kontexts, Zusammenhangs oder Standorts anerkennt, schließt aber Cassirer zufolge nicht die Frage nach ihrem eigenen Wert oder ihrer Legitimation aus. Ebenso wie der Relativist erkennt der Historist zwar die unüberwindbare Pluralität der Normen und Werte an, die sich in derselben Gesellschaft vereinbaren lassen. Er geht jedoch nicht so weit, im Namen unüberwindbarer Differenzen ihre Abtrennung oder Unvereinbarkeit zu behaupten. Wie Leo Strauss pointiert anmerkt, kommt der Historismus „von einer nicht skeptischen Tradition, von dieser modernen Tradition, die sich bemüht, die Grenzen des menschlichen Wissens zu bestimmen, und folglich die Möglichkeit echter Kenntnisse innerhalb dieser Grenzen anerkennt“[43]. Im Gegensatz zum Historismus nivelliert der Relativismus alle Positionen auf derselben Ebene und setzt darum noch eine übergeordnete Perspektive voraus. Deswegen bleibt er unvermeidlich als die Rückseite einer noch absoluten und dogmatischen Position, die weder die eigenen Voraussetzungen in Frage stellt, noch sich selbst historisiert.

Deswegen ist letztendlich für Cassirer die Frage des Relativismus nicht unlösbar, sondern schlicht falsch gestellt, indem sie immer das Individuelle dem Universellen gegenüberstellt, anstatt es zu vermitteln. Traditionell muss die Geschichtsphilosophie über die vielfältigen Erscheinungen hinausgehen oder sie als eine Reihe von Bestimmungen aus dem Konzept, so wie bei Hegel, als Form eines höheren Prinzips betrachten. Die Einheit wird aber hier mit „Einerleiheit und Einförmigkeit“[44] verwechselt und die gesamte Geschichte mit einem „homogenen Denkraum“ gleichgesetzt. Sie ist aber, Cassirers Meinung nach, niemals vorgegeben und kann nur begrifflich als ein „funktionales Wahrheitsideal“[45] betrachtet werden. Cassirer verweist hier nicht mehr auf Kant, sondern auf Leibniz und Herder. In der Monadenlehre ist immer das Universelle durch die Vermittlung des Einzelnen gedacht, ohne dass der Einzelne selbst diesem Universellen unterworfen wird. In ihrer nicht reduzierbaren Eigenart bildet die Monade einen Organismus, der die allgemeine Organisation des Universums „widerspiegelt“ und reflektiert, einen Mikrokosmos,

43 Strauss, Leo: *Naturrecht und Geschichte*, übers. von Horst Bood, Koehler: Stuttgart 1956, S. 10–82.

44 Cassirer: „Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs“, S. 209.

45 Ebd., S. 212.

der das Abbild des Makrokosmos ist. In einer weiteren, geschichtlichen Ebene hat Herder auch versucht, die Kultur auf eine solche Weise zu denken, dass sie „ihren Mittelpunkt und ihren Schwerpunkt in sich selbst hat".[46] Cassirer schreibt in diesem Zusammenhang:

> Der »Historismus«, den [Herder] vertritt, ist durchaus kein schrankenloser Relativismus, der auf jede Bewertung verzichtet. Vor solchem Relativismus blieb Herder schon durch sein höchstes Ideal, durch das Ideal der »Humanität« geschützt. Die Humanität blieb ihm eine allgemeine und allgemein-verbindliche Regel, ohne welche die Geschichte keine Einheit, und somit keinen Sinn, besäße. Alle einzelnen Völker, alle einzelnen Epochen der Geschichte bilden die Glieder einer Reihe; sie sind nur Momente in der Entwicklung der Menschheit zu ihrem höchsten Ziel.[47]

Wenn er also den Pluralismus deutlich annimmt, bedeutet das für Cassirer gerade nicht, dass er auf irgendeine Einheit verzichtet. Im Gegenteil gibt es eine lebendige *Wechselwirkung* zwischen zwei verschiedenen „regulativen Grundprinzipien": zwischen dem Prinzip der „Gleichartigkeit" bzw. der Einheit und dem der „Vielheit", also der Homogenität und der Heterogenität, des Einen und des Vielen. Er schreibt: „Für das Funktionieren des menschlichen Verstandes sind beide Maximen in gleicher Weise unentbehrlich"[48]. Im Gegensatz zum dichotomischen und metaphysischen Denken sind beide Prinzipien also nicht entgegengesetzt. Sie müssen „eher als ein doppeltes Interesse des menschlichen Verstandes" begriffen werden. Kein Prinzip darf verabsolutiert werden, weder die Vielfalt – sonst wird der Pluralismus reiner Relativismus –, noch umgekehrt die Einheit, wenn man den Dogmatismus vermeiden möchte. Eine gründlichere „Analyse des Sachverhalts"[49], wie er in einer schon zitierten Passage seiner nachgelassenen Manuskripte und Texte schreibt, ist das einzige Mittel, wenn man den methodologischen Dualismus überwinden möchte. Als „Sachverhalt" meint er gerade hier einen gemeinsamen Kern, was er als ‚Urphänomen' denkt; ein Begriff, den er von Goethe übernimmt und der auf ein unhintergehbar letztes Phänomen verweist.[50] Damit meint Cassirer einen „Sachverhalt", der immer schon die gegenseitige Wechselwirkung von Form und Inhalt, Einheit und Pluralität voraussetzt und letztendlich allen symbolischen Formen immer voraus liegt, d. h. sie bedingt aber auch begrenzt. In den im ersten Band der Nachlassedition unter dem Titel

46 Ebd., S. 219.
47 ECW 5., S. 257.
48 Cassirer, Ernst: *Vom Mythos des Staates*, Meiner: Hamburg 2002, S. 13.
49 ECN 5, S. 216.
50 Zum Begriff ‚Urphänomen' siehe vor allem Möckel, Christian: *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Meiner: Hamburg 2005.

Zur Metaphysik der symbolischen Formen versammelten Manuskripten zieht Cassirer die Konsequenzen für das Dualismusproblem:

> [D]ieser Dualismus [ist doch] nur scheinbar – die dialektische *Bewegung*, die hier zweifellos vorliegt, darf nicht in die *absolute* Dualität zweier an sich seiender u. sich ewig fremder *Pole* umgedeutet werden – sondern die Polarität selbst ist das eigentliche *Urphänomen*, das nur von uns in der Reflexion künstlich gespalten wird[51].

In anderen Worten ist es Cassirers Absicht, die „Ganzheit" der menschlichen Welt durch dieses Urphänomen zu greifen, und zwar auf einer epistemologischen Ebene, um „das innere Werden des Erkenntnisproblems darzustellen, [und] ständig über den Kreis der einzelnen philosophischen Systeme hinauszublicken"[52]. Auf einer „transzendentalen" Ebene soll sich die Philosophie der symbolischen Formen als Logik der Kultur entfalten und die verschiedenen Modi der Formgebung durch die Vielfalt der symbolischen Welten ans Licht bringen.

6. In der Nachfolge von Dilthey: die Wandlung der Geschichtsphilosophie zur Kulturphilosophie

Als Gegenmittel, als ‚Schutz' vor dem Relativismus ist hier also letztlich auf eine gemeinsame geistige Formgebung zu verweisen, an der alle Kulturen und Kulturformen als ‚Momente ihrer Entwicklung' teilnehmen. Dilthey, als radikalster Vertreter des Historismus, hatte selbst eine ähnliche Lösung vorgeschlagen.[53] Ziel war für ihn, den Relativismus der vielfältigen Weltanschauungen zu überwinden, ohne dabei auf den Anspruch einer wissenschaftlichen Objektivität zu verzichten. Wenn er selbst anerkennt, dass alles dem „allgemeine[n] Gesetz der Relativität"[54] unterworfen ist, bedeutet es also nicht, dass er einem extremen Relativismus folgt. Vielmehr hält er sich den fundamentalen Zugang in zweifacher Weise offen: Aufwärts zu einer letzten Bedingung – d. h. die Psyche als kognitive Konstante – sowie abwärts zu einer beherrschenden, und zwar typologischen Position, die ihm die Möglichkeit gibt, die Pluralität der Weltanschauungen in Anbetracht zu nehmen.

---

51 Cassirer, Ernst: „Symbolische Formen. Zu Band IV", in: ECN 1, Meiner: Hamburg 1995, S. 218.

52 ECW 5, S. 14.

53 Zur Auseinandersetzung zwischen Cassirer und Dilthey siehe vor allem: Leinkauf, Thomas: *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, Meiner: Hamburg 2003.

54 Dilthey, Wilhelm: „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (1883), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Teubner: Stuttgart 1959, S. 386.

Indem er sie „aus ihrer Genese" und als vielfältige Gestalten einer einzigen lebendigen Kraft denkt, so ist er imstande, auf eine „*prinzipielle Gleichartigkeit*"[55] – was er später als *Lebendigkeit* auffassen wird – anzuspielen und dadurch den Antagonismus unvereinbarer Weltanschauungen zu überwinden. Dabei handelt es sich nicht um die Einheit einer Gattung, die den Einzel- und Sonderfällen in ihrer Heterogenität subordiniert werden müssen. Yorck von Wartenburg spricht seinerseits lieber von einer *Zugehörigkeit* bzw. Verwandtschaft der verschiedenen Epochen und Kulturen, die es erlauben würde, den Antagonismus und die Pluralität der Weltanschauungen zu überwinden. Die Weltanschauungen können zwar verschieden, sogar unvereinbar sein, sie können trotzdem immer ‚aus ihrer Genese' als vielfältige Gestalten eines gemeinsamen ‚Geistes' oder einer einzigen lebendigen Kraft gesehen werden. Dilthey kann also die nicht reduzierbare Vielheit und Pluralität kultureller und geistiger Produktionen, und zugleich die Kontinuität der Entwicklung des menschlichen Geistes annehmen.

So bestand eben sein entscheidender Schritt darin, wie Cassirer es pointiert formuliert, „aus der Geschichte der Menschheit und aus ihren Strukturbedingungen […] die Prinzipien der Erklärung"[56] gefunden zu haben. In diesem Sinn zeigt der Historismus, im Sinne von Dilthey, nicht nur die geschichtliche Relativität aller Werte und Ansichten, sondern:

> In dieser Gefahr der äußersten Zersplitterung […] [liegt im Gegenteil, S.J.] seine bindende und vereinigende Kraft. Er suchte die Einheit freilich an anderer Stelle als die Metaphysik, und er wollte sie mit anderen Mitteln sicherstellen […] Er fand das Sein nicht mehr in Gott oder in der absoluten Idee; er wollte es nur noch im menschlichen Geist und in der Totalität des Menschentums festhalten.[57]

Wenn er sich auch selbst auf eine gemeinsame Menschheit bezieht, möchte Cassirer also keineswegs die Relativität der historischen Form der Menschheit ihrer Universalität entgegensetzen. Er möchte damit nur zeigen, dass sich das Universelle gerade nur innerhalb dieser einzigartigen Formen vollzieht. Bei ihm ist also diese Kontinuität nun keineswegs auf die geschichtliche Verwirklichung einer Transzendenz oder in hegelianischer Art auf eine Logik oder Zweckbestimmtheit der Geschichte zurückzuführen. Sie verweist vielmehr auf ein regulatives Postulat, mit dem man eine potentielle Einheit und „Ganzheit" der menschlichen Welt voraussetzen und daraus konstante Formen und Strukturen ableiten kann. Die

---

55 Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Bd. 7, hrsg. von Karlfried Gründer, Teubner: Leipzig 1942, S. 278.

56 Cassirer, Ernst, „Über Basisphänomene", in: ECN 1, S. 159.

57 ECW 5, S. 379.

Perspektive Cassirers ist nämlich keineswegs spekulativ, wohl aber immer von einem systematischen, strukturellen Interesse geleitet. Wie er schreibt, „verschont" die Tatsache, dass der Prozess der Gestaltung und Formung in der Geschichte nie aufhört, „auch nicht die Kategorien der Gestaltung und Formung, die selber demselben Gesetz der Gestaltung und Formung unterliegen"[58].

Anstelle einer eindimensionalen und linearen Interpretation versucht Cassirer verschiedene symbolische Formen anzubringen, deren eigene Entstehung selbst nicht chronologisch oder auf ein bestimmtes Zeitalter reduzierbar ist. Die Philosophie- und Ideengeschichte soll im Gegenteil zuallererst „das Grundsystem letzter allgemeiner Begriffe und Voraussetzungen"[59] erhellen. Da jede „Epoche […] ein Grundsystem letzter allgemeiner Begriffe und Voraussetzungen [besitzt]", muss sie eine „kritische Analyse" des „inneren gesetzlichen Aufbau[s] der Wissenschaft aus ihren Prinzipien"[60] vornehmen und die Relativität der empirischen Geschichte so reflexiv überwinden. Cassirer erkennt zwar, dass dieses Grundsystem oder dieser Erkenntnisrahmen immer derjenige einer Epoche, eines bestimmten intellektuellen Gesichtskreises ist, und als solcher der „historischen Relativität und Bedingtheit" dieser bestimmten Epoche ausgesetzt ist. Es stellt aber keineswegs ein fertiges und endgültiges System dar, nur eine vorläufige, funktionelle und dynamische Auffassung, die weder letzte Prinzipien noch transzendente Werte, sondern nur kulturelle „Strömungen und Kräfte" vorläufig und regulativ erfasst.[61]

Solange man an das hegelianische Modell denkt, scheint also die Geschichtsphilosophie – verstanden als Geschichtsmetaphysik – nicht nur veraltet, sondern „unmöglich"[62] geworden zu sein, wie Dilthey selbst schrieb. Wenn man sie aber unter einer neuen Form, wie z. B. Odo Marquard vorschlägt, in bescheidenerer Weise als „Beitrag zur Philosophie der Geschichte [dieses] Abschieds"[63] denkt, wäre es nun ihre einzige Aufgabe, die illusorische Allmacht der spekulativen Philosophie abzuschreiben und den Prozess dieser Entmythisierung und Befreiung reflexiv zu Ende zu denken.[64] Die Herausforderung der Geschichtsphilosophie

58 Cassirer, „Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart", S. 169.
59 Ebd., S. 168f.
60 ECW 2, S. IXf.
61 Ebd., S. XIf.
62 Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, S. 384.
63 Marquard, Odo: „Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte", in: Koselleck, Reinhart/Stempel, Wolf-Dieter (Hrsg.): *Poetik und Hermeneutik V. Geschichte – Ereignis und Erzählung*, Fink: München 1973, S. 241–250.
64 Die Auffassung von einem Ende bzw. Funktionswandel der Geschichtsphilosophie entfaltet sich überwiegend in den späten 1970er Jahren in Verbindung mit der Diagnose,

scheint in dieser Hinsicht nicht mehr die historische Kontingenz zugunsten einer transzendenten Macht aufzuheben, sondern sich auf sie selbst zu besinnen und ihre eigenen historischen Voraussetzungen zutage zu fördern. Dies würde aber, Cassirer zufolge, nicht mehr die Aufgabe einer Geschichtsphilosophie sein, sondern diejenige einer Kulturphilosophie jenseits eines dogmatischen Dualismus und jenseits eines formalistischen Methodenstreits hinsichtlich jeder Art menschlicher Ausdrucksmittel.

dass das Abendland nun an der Kehre steht, die den Übergang von der Moderne in die Postmoderne kennzeichnet. Über das Ende der Ideologien und den Zweifel an allen großen Erzählungen siehe vor allem Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen* (1979), Passagen Verlag: Wien 2012.

Joel-Philipp Krohn

Symbol und Praxis

Eine Analyse des Tätigkeitsbegriffs in Ernst Cassirers Symbolphilosophie

Abstract: The paper examines Cassirer's idea of the *form* of activity in order to tie his works to American Pragmatism and contemporary theories of action. The philosophical tradition often opposed conduct in the sense of practical acting to only ideal processes of interpretation. The idea of a symbolic forming of acting not only tries to overcome that very dualism, but also shows remarkable parralelism with the philosophies of Peirce, James, Mead, and Dewey.

Es ist auffallend, wie häufig wir in Ernst Cassirers Symbolphilosophie auf die Begriffe ‚Tun', ‚Tätigkeit', ‚Tat', ‚Praxis' und ‚bloß praktisch' stoßen – und es ist ferner bezeichnend, dass wir diese Begriffe an systematisch relevanten Stellen in seinen Überlegungen zu Kultur und Symbol finden, wie sich im Folgenden zeigen wird. Das Aktivitäts- bzw. Tätigkeitsmoment muss, so viel lässt sich schon hier sagen, eine wichtige Rolle für Cassirer spielen.

Es liegt in der Tat in der Natur der Sache, dass dem idealistischen Denken Cassirers ein aktivischer Grundzug zu eignen ist: Die geistigen Aktivitäten des erfahrenden Subjekts müssen freilich für eine Philosophie im Zentrum stehen, die zum einen aus einem neukantianischen Impuls heraus als eine kulturphilosophische Erweiterung der Kantischen Transzendentalphilosophie aufzutreten scheint, und die zum anderen als „eine Phänomenologie der menschlichen Kultur"[1] auf bestimmte Aspekte von sowohl Hegels als auch Husserls Phänomenologie rekurriert. Es liegt im Wesen der idealistischen Philosophie Cassirers, aus diesen Traditionen heraus diejenigen geistigen Bewusstseinsprozesse ins Zentrum zu rücken, die das menschliche Erfahren begründen. Sein symbolphilosophisches Projekt steht auf diese Weise konzeptionell – um es mit Birgit Recki zu formulieren – in der deutsch-idealistischen Tradition der „*transzendentalen Handlungstheorien*"[2], welche in Gestalt der philosophischen Systeme Kants, Fichtes, Schellings und Hegels

1 Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (1944), Meiner: Hamburg 2007, S. 86f.

2 Vgl. Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akad.-Verl.: Berlin 2004, S. 166.

die menschliche Erfahrung aus einer konstruktiven Bewusstseinsaktivität heraus verstehen. Cassirer ist der Überzeugung, dass die Totalität der menschlichen Erfahrung nur dann begriffen werden kann, wenn entsprechend die „einheitliche Systematik des geistigen Tuns“[3] als symbolischer Interpretationsvollzug verstanden wird.

Doch es ist nun wesentlich zu berücksichtigen, dass sich Cassirers Verständnis von Tätigkeit nicht in diesen symbolischen Interpretationsprozessen erschöpft. Es ist zwar wahr, dass Cassirers Philosophie zentral diese ideelle Form von Tätigkeit beleuchtet; jedoch weisen seine Analysen letztlich auf eine ganz andere Tätigkeitsform hin, die wir im Kontrast zu den *ideellen Interpretationsprozessen* als *praktische Handlungsvollzüge* bezeichnen können. Konzeptionell und ideengeschichtlich bedeutsam ist indes nicht diese Differenzierung selbst, die auf die klassische Aristotelische Unterscheidung von Theorie und Praxis bzw. theoretischer und praktischer Tätigkeit zu rekurrieren scheint,[4] sondern dass Cassirer im Prozess seiner speziellen symbolphilosophischen Forschungen höchst modern in Übereinstimmung mit den zentralen Vertretern des amerikanischen Pragmatismus wie Peirce, James, Dewey und Mead die grundlegende *Interaktion* sichtbar macht, die zwischen jenen Interpretationsprozessen und der Praxissphäre besteht.

Im Folgenden möchte ich in systematischer Absicht dieses Interaktionsmodell bei Cassirer beleuchten, indem ich untersuche, wie die symbolische Interpretation

---

3 Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1953, S. 25.

4 Aristoteles unterscheidet in seiner Philosophie systematisch zwischen Theorie und Praxis, bzw. – handlungstheoretisch gefasst – zwischen theoretischer und praktischer Tätigkeit. Die theoretische Tätigkeitsform versteht er als ein rein ideelles Tun, das sich als immaterielle „Schau“ (θεωρία) des „Wesens“ (οὐσία) bzw. der „Idee“ (ἰδέα) der Gegenstände vollzieht. Sie bildet auf diese Weise die Grundlage für jede Wissenschaft bzw. Erkenntnis der Welt (επιστημη). Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, in: ders.: *Philosophische Schriften*, Band 3, hrsg. von Hermann Bonitz et al., Meiner: Hamburg 1995, S. 1ff. In diesem Sinne ist die theoretische Tätigkeit von jedweder praktischen Tätigkeit unterschieden, insofern letztere nicht ein bloß ideeller Vollzug in Gedanken ist, sondern – um Aristoteles mit John Dewey zu interpretieren – ein leibliches Tun mit reellen und damit moralisch relevanten Konsequenzen in der materiellen Wirklichkeit. Vgl. Dewey, John: *Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2001, S. 8ff. Bei Kant findet sich dann diese antike Differenzierung wieder, indem Kant in seiner epochemachenden Transzendentalphilosophie eine ‚theoretische Vernunft‘ von einer ‚praktischen Vernunft‘ unterscheidet, wobei erstere das *Erfahren und Erkennen* begründet und letztere in konstitutiver Beziehung zu den moralischen Konsequenzen des materiellen *Wirkens* in der physisch-leiblichen Wirklichkeit steht.

von Wirklichkeit auf der einen Seite das lebensweltliche Handeln reguliert und auf der anderen Seite von diesem Handeln konstitutiv bestimmt wird. Hierfür ist es erst einmal wichtig, dass diese zwei Tätigkeitsformen in Cassirers Denken analytisch unterschieden werden (§ 1). Nachdem die symbolische Formgebung vom praktischen Handeln unterschieden worden ist, kann dann allgemein in einer Interaktionsanalyse ihre prinzipielle Korrelation aufgezeigt werden (§ 2). Im Anschluss daran wird spezieller erörtert, wie Cassirer in seiner Mythos- (§ 3) und Sprachphilosophie (§ 4) eine Interaktion von symbolischen Formgebungsprozessen und praktischen Handlungsvollzügen veranschlagt.

1. Versuch einer Differenzierung

Es ist bekannt, dass Cassirers gesamte Symbolphilosophie um ein „geistiges Schaffen“[5] bzw. um ein „ideelles Tun“[6] kreist, das als Ermöglichung von Erfahrung fungiert. Cassirer ist der Ansicht, dass das menschliche Erfahren nur im Horizont eines „geistigen Tuns“ verstanden werden kann, das als „freie Spontaneität des Geistes“[7] die sinnlichen Empfindungen stabil ordnet, gliedert und strukturiert. Das spezifisch menschliche Wahrnehmen, Anschauen und Denken des Menschen ist in Cassirers idealistischem Modell erst möglich, insofern sinnliche Empfindungen vom menschlichen Bewusstsein im Medium symbolischer Sinnstrukturen rezipiert werden. Diese Sinnstrukturen in Form von z. B. sprachlichen oder mythisch-religiösen Symbolsystemen bilden regelrecht, wie Cassirer es formuliert, „das Licht“, das die „unmittelbar-sinnlichen“ Empfindungen „von innen her“ erhellt.[8] Erst dadurch, dass sinnliche Eindrücke *symbolisch prägnant*[9] sind, d. h. im Horizont eines symbolischen Bedeutungsgefüges erfasst werden, werden diese Eindrücke als Objekte oder Subjekte wahrgenommen.

In diesem Sinne gründet das menschliche Wahrnehmen in einer konstruktiven Bewusstseinsaktivität, die er entlang der Tradition der idealistischen Philosophie als symbolische Formgebung expliziert. Es ist nun philosophiegeschichtlich überaus erhellend und für meine folgenden Überlegungen bezeichnend, dass er diese symbolische Formgebung ganz explizit als *theoretisch* kategorisiert.[10]

---

5 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, S. 19.
6 Ebd., S. 127.
7 Vgl. Ebd., S. 19.
8 Vgl. Ebd., S. 261.
9 Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1977, S. 222ff.
10 Vgl. vor allem ebd., S. V und S. 20.

Philosophiegeschichtlich leuchtet diese begriffliche Festsetzung insofern ein, als jene symbolische Bewusstseinsaktivität in der Tat bei Cassirer *in Anlehnung an Kants Begriff der ‚theoretischen Vernunft'* als Akt der ‚transzendentalen' Konstitution von menschlichem Erfahren fungiert.[11] Zudem leuchtet es philosophiegeschichtlich ein, dass sie auch *im Sinne von Aristoteles* ‚theoretisch' ist. Denn sie wird von Cassirer zugleich als ein *immaterieller und unleiblicher Gedankenprozess* definiert:[12] Sie fungiert als eine „geistige »*Sicht*«" bzw. „geistige *Schau*"[13] – also im Sinne der antiken Tradition als *θεωρία*. Für meine folgende Interpretation ist diese begriffliche Fassung nun insofern bezeichnend, als sowohl im Sinne Kants als auch im Sinne Aristoteles dieses *theoretische* Tun ganz entschieden im Kontrast zu jeder *praktischen* Tätigkeit steht. Denn letztere fungiert als eine dezidiert *materielle* Tätigkeit: sc. als Bewegungen des physischen Leibes mit reellen und damit moralisch relevanten Konsequenzen in der materiellen Wirklichkeit.

---

11 Wichtig ist zu berücksichtigen, dass bei Cassirer die Konstitution von Erfahrung und Erkenntnis aus der „theoretischen Vernunft" heraus nicht nur wie bei Kant auf die spezielle Konstitution des *wissenschaftlichen* Erfahrens mittels *wissenschaftlicher* Begriffe und Kategorien beschränkt ist. Vielmehr erweitert Cassirer systematisch den Funktionsbereich der theoretischen Tätigkeit des Geistes „auf alle Richtungen des Weltverstehens" (Ebd., S. 16) bzw. Welterfahrens überhaupt. In diesen unterschiedlichen „Richtungen" herrschten jeweils völlig andere „Normen der Begriffs- und Klassenbildung", womit sich „eine ganz andere Art der Ordnung und Gliederung der Anschauungsinhalte" ergebe, sodass jede Richtung über ihre ganz eigene Erfahrungs- und Erkenntnisweise verfüge. Vgl. Cassirer, Ernst: „Die Begriffsform im mythischen Denken" (1922), in: Lauschke, Marion (Hrsg.): *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, Meiner: Hamburg 2009, S. 18. Das ideelle oder ‚theoretische' Tun des Geistes ist bei Cassirer folgerichtig auch verantwortlich dafür, nicht-wissenschaftliche bzw. vor-wissenschaftliche oder ‚lebensweltliche' Arten des Erfahrens von Welt zu begründen. In diesem Sinne ist er explizit der Ansicht, dass seine Symbolphilosophie „den Grundbegriff der »Theorie« selber erweitert, indem sie zu erweisen versuchte, daß es echte theoretische Formmomente und Formmotive sind, die nicht nur in der Gestaltung des wissenschaftlichen, sondern schon in der Gestaltung des natürlichen Weltbildes, des Weltbildes der Wahrnehmung und Anschauung, obwalten." (Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. V). Und an anderer Stelle konstatiert Cassirer im Anschluss an Goethe, der in seiner Farbenlehre jeden „aufmerksamen Blick in die Welt" als „Theoretisieren" versteht: „Die Theorie kann und soll uns nicht auf die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt […] eingeschränkt bleiben, sondern wir müssen sie überall dort aufsuchen, wo überhaupt eine spezifische Weise der Gestaltung, der Erhebung zu einer bestimmten Einheit des ‚Sinnes', am Werke ist." (Ebd., S. 20).

12 Siehe Anmerkung 4 im vorliegenden Aufsatz.

13 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 18 (eigene Hervorhebung).

Es ist insofern verständlich, dass die symbolische Erfahrungskonstitution als theoretisches Tun nicht die einzige Tätigkeitsform sein kann, die für Cassirers Denken relevant ist. Und in der Tat: er behandelt das Tätig-sein nicht nur rein kognitivistisch als symbolische Bewusstseinsprozesse; vielmehr wird auch eine Form von Tätigkeit angesetzt, die von diesem „geistigen Tun" kategorial unterschieden werden muss und im Horizont der philosophischen Tradition als praktische Tätigkeit bezeichnet werden kann. So finden sich bei Cassirer Passagen, in denen explizit ein „ideelles", ein „geistiges Tun" von einem „pragmatischen Tun", d. h. von einem „physischen Wirken" sowie von einer „praktischen Einstellung" differenziert wird.[14] Er spricht zwar auch nicht selten vom ‚Tun', ohne ausdrücklich eine attributive Spezifizierung desselben vorzunehmen. Doch auch in den Fällen, in denen er keine begriffliche Spezifizierung des Tuns vornimmt, scheint Cassirer implizit von einer Differenz von Tätigkeitsformen auszugehen. Im Rahmen der Cassirerschen Kritik an dem lebensphilosophischen Tätigkeitsbegriff wird diese Differenz sehr deutlich expliziert: Die ‚geistige Tätigkeit' der Symbolisierung, wie Cassirer hier ausdrücklich feststellt, „gehört selbst nicht mehr der Welt der Dinge, noch einem blossen Zusammenhang des »Wirkens« an."[15] Es wird hier explizit die Ansicht vertreten, dass die geistige Interpretationstätigkeit „gerade als solche, über alles blosse »Wirken« hinausgreift". Denn sie ist ein rein „ideeller Strahl, der das, was er berührt, seiner »Existenz«, seinem blossen Daseins-Bestand nach, unangetastet lässt." Cassirer kritisiert entschieden die Lebensphilosophen dafür, dass sie nicht scharf genug zwischen „Tun und Wirken" unterscheiden – ja, mehr noch: „[Sie lassen] Tun und Wirken ineinander aufgehen".[16]

Cassirer will folgerichtig sehr strikt zwischen einer geistigen *Symbol*tätigkeit und einer leiblichen *Wirk*tätigkeit unterschieden wissen. Die Symboltätigkeit etabliert Bedeutungssysteme in Gestalt symbolischer Formen, im Medium derer sich die charakteristische Erfahrungs- und Denkwelt des Menschen aufbaut. Die Wirktätigkeit hingegen ist als ein *leibliches Wirken* bestimmt, das in einem

14 Vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, S. 127; Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 60; Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 173, 212ff., 218, 245ff., 263, 305 und 309; vgl. ferner auch Cassirer, Ernst: „Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien" (1942), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 2011, S. 27ff. und 129.

15 Cassirer, Ernst: „Zur Metaphysik der symbolischen Formen" (1928), in: ECN 1, Meiner: Hamburg 1995, S. 28.

16 Ebd.

„Fühlen [und] Wollen […]“[17] gründet und materielle Wirkungen mittels des Leibes auf eine „physische Seinswelt“[18] ausübt.[19] Auf diese Weise ist eine funktionale Differenz zwischen symbolischen Interpretationsprozessen bzw. symbolischen Formen auf der einen Seite und praktischen Handlungsvollzügen auf der anderen veranschlagt. Mit Markus Höfner gesprochen: „[I]deeller Sinn lässt sich nach seiner Überzeugung nur in einem von jeder realen Praxis kategorial verschiedenen ideellen Tun des ‚Geistes‘ begründen.“[20]

2. Die Interaktion von Symbol und Praxis

In Anbetracht dieser dualen Konzeption des Tätigkeitsbegriffs bei Cassirer drängt sich die Frage auf, ob er in seiner Symbolphilosophie eine Beziehung zwischen symbolischen Formgebungsprozessen und menschlichen Handlungsvollzügen veranschlagt – und wenn ja, wie diese Beziehung genau geartet ist. Lässt sich dabei eine Interaktion zwischen symbolischen Formen und lebensweltlichen Handlungen, also zwischen Symbol und Praxis ausmachen?

Cassirer geht tatsächlich davon aus, dass zum einen die unterschiedlichen kulturellen Sinnhorizonte konstitutiv aus dem lebensweltlichen Handeln erwachsen, indem die Inhalts- und Themensetzung in den Formgebungsprozessen von Handlungsinteressen und Handlungsanforderungen bestimmt wird. Er geht also zum einen davon aus – bemerkenswerterweise ganz im Sinne des amerikanischen Pragmatismus –, dass Bedeutung bzw. Sinn in praktischen Bedürfnissen und Interessen fundiert ist.[21] Konstatiert wird sogar ganz explizit im Rekurs auf

17 Cassirer definiert „das *Fühlen* als Ausdruck des »Lebens«“ im Allgemeinen, das „*Wollen* als Ausdruck des Handelns“ im Speziellen (vgl. ebd., S. 143).

18 Vgl. Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 58.

19 Es ist wichtig zu bedenken, worauf Sebastian Ullrich zu Recht hinweist: nämlich dass „Cassirer einen besonderen Fingerzeig auf die *Leiblichkeit* des menschlichen Lebens“ legt (Ullrich, Sebastian: *Symbolischer Idealismus. Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen*, Meiner: Hamburg 2010, S. 47f.), um den Menschen nicht rein kognitivistisch auf sein immaterielles Geist-Sein zu reduzieren. Auch der Begriff des leiblichen ‚Wirkens‘ scheint ein solcher zentraler ‚Fingerzeig‘ Cassirers auf die Sphäre der Leiblichkeit zu sein.

20 Höfner, Markus: *Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, Mohr Siebeck: Tübingen 2008, S. 99.

21 Wird diese konzeptionelle Sachlage berücksichtigt, ist es umso verwunderlicher, dass Cassirer sich nie umfassend und detailliert mit dem Pragmatismus auseinandergesetzt hat: Zwischen ihm und dem amerikanischen Pragmatismus besteht, wie Hans Joas es ganz richtig ausdrückt, „eine offensichtliche Affinität ohne gründliche

den Pragmatismus, „daß eine »praktische Differenz« immer zugleich eine bestimmte – und zwar sehr wichtige und wesentliche! – *Bedeutungsdifferenz* in sich schliesst."[22] Zum anderen nimmt Cassirer aber auch an, dass jene Sinnhorizonte nicht nur die menschliche Wahrnehmungswelt, sondern auch die menschliche

---

Auseinandersetzung" (vgl. Joas, Hans: „Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses", in: ders.: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1992, S. 134). Indes finden sich durchaus einige Passagen, in denen Cassirer sich tatsächlich mit dem Paradigma der amerikanischen Pragmatisten beschäftigt. Er würdigt z. B. explizit die interaktionistische Perspektive des amerikanischen Pragmatismus hinsichtlich der Beziehung von Tatsache und Begriff, weil dadurch „die naive Abbildtheorie der Erkenntnis prinzipiell überwunden" sei (vgl. Cassirer, Ernst: „Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik" (1913), in: Bast, Rainer A. (Hrsg.): *Ernst Cassirer. Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Meiner: Hamburg 1993, S. 46ff.; ders.: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), in: ECW 6, Meiner: Hamburg 2000, S. 343ff.). Überaus bezeichnend ist auch die Kritik Cassirers an Carnaps Wissenschaftsverständnis: Kritisiert wird im expliziten Rekurs auf den Pragmatismus, dass Carnap und der gesamte Wiener Kreis eine völlige Ausblendung praktischer Aspekte innerhalb der Wissenschaften vollziehen und so eine unangemessene „Flucht in den theoretischen Logos" betreiben (vgl. Cassirer, Ernst: „Ausdruckssphänomen und »Wiener Kreis«" (1935), in: ECN 4, Meiner: Hamburg 2011, S. 203f.). In Anbetracht dieser pragmatistischen Tendenzen ist es verwunderlich, dass in der Forschung dem Verhältnis der Cassirerschen Philosophie zum amerikanischen Pragmatismus wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Beziehung zwischen zumindest einem der amerikanischen Pragmatisten, sc. Peirce, und Cassirer ist zwar in der Tat relativ gut erforscht (siehe dazu Andermatt, Alois: *Semiotik und das Erbe der Transzendentalphilosophie. Die semiotischen Theorien von Ernst Cassirer und Charles Sanders Peirce im Vergleich*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2007; Rudolph, Enno: „Symbolismus statt Realismus. Peirce und Cassirer", in: ders.: *Ernst Cassirer im Kontext*, Mohr Siebeck: Tübingen 2003; Krois, John Michael: „More than a Linguistic Turn in Philosophy. The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer", in: Bredekamp, Horst/Lauschke, Marion (Hrsg.): *Bildkörper und Körperschema*, Akademie Verlag: Berlin 2011). Das Augenmerk wird jedoch in diesen Studien ausschließlich auf den Vergleich der rein semiotischen Dimension bei Peirce und Cassirer gelegt. In welcher Beziehung Cassirer zu Peirce sowie zu den anderen Hauptvertretern des amerikanischen Pragmatismus spezifisch hinsichtlich der Interaktionsstruktur von Symbol und Praxis steht, ist noch relativ unerforscht. Diese Lücke in der Forschung versuche ich zur Zeit in meiner Dissertation ein Stück weit zu schließen, indem ich Cassirers idealistische Symbol- und Wissenskonzeption mit Deweys pragmatistischem Symbol- und Wissensverständnis vergleiche, womit – so meine These – die pragmatistischen Aspekte in Cassirers Philosophie detailliert und systematisch aufgezeigt werden können. Vgl. hierzu auch Anmerkung 95 in diesem Aufsatz.

22 ECN 4, S. 204.

Praxissphäre regulieren, ordnen und strukturieren, indem die Sinngehalte der Symbole sowohl normative Grundsätze des Handelns bereitstellen als auch die Möglichkeit bieten, das Handeln kreativ zu planen und zu antizipieren, wie ich weiter unten detailliert ausführen werde.

Das Handeln des Menschen wird auf dieser symboltheoretischen Grundlage – wiederum ganz in Übereinstimmung mit dem pragmatistischen Verständnis von Handlung, das vor allem von Dewey und Mead etabliert wurde – als *symbol-* oder *ideen-* bzw. *theorien*geleitete *Praxis* verstanden, womit Cassirer es kategorial von jedem Verhalten abgegrenzt, das sich rein auf der Grundlage von unmittelbaren Sinnesreizen sowie vorgängigen Instinkten und Trieben vollzieht.[23] Es ist beim Menschen, wie er betont, „eine Urform geistigen *Schauens*, die sein Wirken bestimmt und die ihm den Weg weist."[24]

Es sind also nicht primär vorgängige Instinkte oder Triebe, die das menschliche Verhalten in Anbetracht jeweiliger Sinnesreize determinieren; sondern es sind autonom gesetzte Ideen und geistige Ideale bzw. kulturelle Weltanschauungen und Theorien, die in Form von Symbolsystemen das Verhalten des Menschen konstitutiv bestimmen. In diesem Sinne spricht Cassirer ganz pragmatistisch davon, dass beim Menschen „Theorie und Praxis nahe aneinandergrenzen"[25] sowie dass das praktische „Wirken" des Menschen durch die symbolische Regulation eine „geistige Form" und ein „geistiges Gepräge"[26] erhält, womit sich eine „Idealität des Tuns"[27] realisiert.

Es muss also folgerichtig festgestellt werden, dass Cassirer die symbolischen Formen nicht nur im Rahmen einer *idealistischen Bewusstseinstheorie* behandelt, um das Erfahren und Denken des Menschen zu erhellen, sondern auch im Rahmen einer *pragmatischen Handlungstheorie*, indem er untersucht, wie zum einen die symbolischen Formen in der Praxis des Menschen begründet sind und wie sich zum anderen diese symbolischen Formen auf die konkrete Praxis des Menschen auswirken. Cassirer erweitert gewissermaßen seine idealistische Perspektive darauf, wie die sinnerfüllte Bewusstseinswelt des Menschen in wechselseitiger Beziehung

23 Vgl. vor allem ECW 24, S. 27ff.; ECN 1, S. 32ff.; Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 213; Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 52ff.; vgl. auch Cassirer, Ernst: „Sprache und Mythos" (1925), in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1977, S. 79 und S. 124.

24 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 218.

25 Vgl. Ebd., S. 309.

26 Vgl. Ebd., S. 212ff.

27 Ebd., S. 218.

zur menschlichen Handlungssphäre steht.[28] Zu diesem Zweck thematisiert er in seiner Symbolphilosophie die strukturelle Interaktion zwischen symbolischen Interpretationsprozessen und praktischen Handlungsvollzügen.[29] Die symbolischen Formen – und der menschliche Geist überhaupt – werden somit ganz entschieden nicht losgelöst vom menschlichen Handeln thematisiert, sondern im Gegenteil ausschließlich in ihrer konkreten Korrelation mit der menschlichen Praxis: „Das Reich der *Form* gewinnt Leben und Wirklichkeit im Reich der *Tat*“[30], wie Cassirer schon in seiner Goethe-Interpretation formuliert. Seine Konzeption kann demnach

28 Vgl. hierzu vor allem auch die Überlegungen von Vogl, Thomas: *Die Geburt der Humanität. Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer*, Meiner: Hamburg 1999, S. 85.

29 Es ist ein großes Verdienst von Birgit Recki, dass sie in ihrer Studie sehr detailliert den fundamentalen Handlungscharakter von Cassirers Symbolphilosophie ausarbeitet (vgl. vor allem Recki: *Kultur als Praxis*, S. 159ff.). Gleichwohl gelangt Recki nicht zu einer umfassenden und systematischen Analyse des Cassirerschen Tätigkeitsbegriffs. Dies scheint damit zusammenzuhängen, dass sie nicht trennscharf zwischen der symbolischen und praktischen Tätigkeitsweise, zwischen symbolischer Formgebung und leiblicher Praxis differenziert. Dadurch ist entsprechend keine *Analyse der Interaktion von Symbol und Praxis* möglich. Aber genau in dieser Interaktionsanalyse liegt, wie mir scheint, der eigentliche Schlüssel, um das Handlungsverständnis und die allgemeine handlungstheoretische Struktur in Cassirers Denken aufzuarbeiten. Recki spricht zwar im Anschluss an Kant in der Tat davon, dass Cassirer von einem „praktischen Vollzug“ ausgeht, der als „äußerer Einsatz“ fungiert und so vom „theoretischen Vollzug“ zu unterscheiden ist (vgl. ebd., S. 168f.); und sie sieht ferner eine interaktive Struktur von Symbol und Praxis verankert, wenn sie in ihrer Studie davon spricht, dass man die menschliche Praxis in Cassirers Werk „als eine Einheit von Sensiblem und Intelligiblem“ (ebd., S. 163), „als die sinnliche Verkörperung eines geistigen Gehaltes“ (ebd., S. 164) verstehen muss. Doch Recki belässt es bei diesen Andeutungen. Indes stellen sie innerhalb der Cassirer-Forschung paradoxerweise den einzigen Versuch dar, den Cassirerschen Tätigkeitsbegriff systematisch in einer Monographie zu erforschen, obwohl allenthalben angedeutet wird, dass es sich dabei um einen zentralen Begriff handelt. Vgl. hierzu vor allem Habermas, Jürgen: „Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung“, in: Frede, Dorothea/Schmücker, Reinold (Hrsg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft: Darmstadt 1997, S. 85; Bösch, Michael: *Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2004, S. 268. Diese Paradoxie wird insbesondere an Michael Böschs Studie deutlich: Auf beinahe jeder Seite wird von „pragmatischer Fundierung“, „praktischen Strukturen“ usf. gesprochen; indes findet sich dabei nirgendwo eine systematische Analyse dessen, was bei Cassirer „praktisch“ eigentlich besagt bzw. was er unter ‚Tätig-Sein‘ und ‚Handeln‘ versteht.

30 Cassirer, Ernst: „Goethes Pandora“, in: ders.: *Ideen und Gestalt* (1920), in: ECW 9, S. 258.

auch als eine höchst moderne, in einem gewissen Sinne pragmatistische Kritik an den traditionell dualistischen Auffassungen von Geist und Praxis gelesen werden, insofern die strukturelle Interaktion zwischen geistiger Formgebung und konkreter Praxis in Cassirers Philosophie systematisch verankert ist: „Das kontemplative Moment ist hier unlöslich mit dem aktiven verwoben: Das Schauen nährt sich aus dem Wirken, wie sich das Wirken aus dem Schauen nährt."[31]

Ich möchte nun anhand der speziellen Forschungsunternehmen in Cassirers Kulturphilosophie diese Verwobenheit der Symbole mit dem menschlichen Handeln aufzeigen. Vor allem in seinen Forschungen zu Mythos und Sprache lässt sich diese Interaktionsstruktur von symbolischen Sinnwelten und menschlichen Handlungsvollzügen sehr detailliert aufweisen. Zuerst möchte ich Cassirers Mythosphilosophie daraufhin befragen, ob und inwiefern er ein Interaktionsmodell von Symbol und Praxis veranschlagt. Im Anschluss daran werde ich seine Sprachphilosophie auf ein solches Interaktionsmodell hin untersuchen.

3. Mythos und Praxis

Das eigentliche Projekt, das Cassirer in seiner Mythosphilosophie verfolgt, besteht darin, den internen Strukturaufbau zu erschließen, der alle mythischen Symbolsysteme charakterisiert.[32] Es werden zu diesem Zweck die spezifischen Formungsgesetze erhellt, die jeder mythischen Symbolbildung zu Grunde liegen. Dadurch versucht seine Mythosphilosophie aufzuschlüsseln, wie sich konstante Objekte und Subjekte sowie stabile Raum- und Zeitverhältnisse für das spezifisch mythische Wahrnehmen und Denken etablieren, indem die ‚sinnliche Mannigfaltigkeit'[33] symbolisch gegliedert und strukturiert wird.

Als erstes müssen nun diese mythischen Gliederungsprozesse verständlich gemacht werden, d. h. es muss zuerst genau erörtert werden, wie durch mythische Symbole eine mythische Erfahrungswelt für den Menschen entsteht. Auf dieser Grundlage kann im Anschluss konkret diskutiert werden, auf welche Weise die mythische Symbolik bzw. die mythische Erfahrungsweise auf der einen Seite aus der menschlichen Praxis hervorgeht und zugleich auf der anderen Seite das menschliche Handeln in der Lebenswelt reguliert und orientiert.

---

31 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 212.

32 Vgl. insb. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), Wissenschaftliche Buchgemeinschaft: Darmstadt 1953, S. 16.

33 Zu dieser klassisch idealistischen Begrifflichkeit siehe grundlegend Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Meiner: Hamburg 1956.

Beginnen wir damit, die mythische Konstitution der Raum-Anschauung zu beleuchten. Cassirer versteht die mythische Raumkonstitution als eine interpretative Gliederung von Sinnlichkeit mittels mythischer Symbole.[34] Diese Gliederung geht allgemein so vor sich, dass der grundlegende „mythisch-religiöse" Bedeutungsgehalt „heilig" in unterschiedliche stabile Bilder differenziert wird (sc. in Bilder von unterschiedlichen personalen Göttern, Dämonen oder auch Totem-Figuren), welche die unterschiedlichen Raumrichtungen bezeichnen bzw. bedeuten und sie so für die Anschauung stabil abgrenzen. Bei den Zuniindianern z. B. konstituiert sich die mythische Raumanschauung durch Totem-Symbole. Der Raum ist für sie siebenfach gegliedert. Es werden sieben Richtungen im Raum voneinander unterschieden, indem sieben unterschiedliche bzw. jeweils in-sich bestimmte Totem-Symbole je eine Richtung des Raumes bezeichnen bzw. bedeuten (z. B. Bär = Westen, Papagei = Mitte usf.).[35]

---

34 Berücksichtigt werden muss jedoch, dass diese mythischen Interpretationen bzw. symbolischen Strukturierungen des ‚mythischen Denkens' nicht individualistisch missverstanden werden dürfen – als würde ein einzelnes isoliertes Subjekt sich eine mythische Welt alleine symbolisch aufbauen können. Vielmehr versteht Cassirer die mythische Formgebung, worauf Esther Oluffa Pedersen zu Recht hinweist, immer als einen Sinngebungsprozess, der von Individuen *gemeinsam im Rahmen von Kommunikation innerhalb sozialer Interaktionen* vollzogen wird. Vgl. Pedersen, Esther Oluffa: *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2009, S. 124f. Dies besagt jedoch auf der anderen Seite nicht, dass diese Interaktionen *als Gesellschaftlichkeit* das eigentliche fundamentale Prinzip der mythisch-religiösen Interpretation ist – so wie es z. B. bei Durkheim der Fall ist: „Wenn die Religion alles, was in der Gesellschaft wesentlich ist, hervorgebracht hat, dann deshalb, weil die Idee der Gesellschaft die Seele der Religion ist" (Durkheim, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1981, S. 561). Cassirer geht vielmehr davon aus, dass die mythische Interpretation über eine irreduzible Eigenständigkeit verfügt, indem die mythische Interpretation selbst nicht in vorgängigen gesellschaftlichen Strukturen konstitutiv fundiert ist, wobei sie sich gleichwohl doch immer im Rahmen menschlicher Interaktionen ereignet. Diese fundamentalen Interaktionen, im Rahmen derer sich jede mythische Formgebung ereignet, werden erst dann zu *gesellschaftlichen* Interaktionen, wenn sie durch gewisse ideelle Bedeutungsstrukturen sinnhaft geformt werden. Diese Bedeutungsstrukturen werden aber unter anderem erst durch die mythische Formgebung etabliert. Demnach ereignet sich die autonome mythische Formgebung zwar immer im Rahmen von sozialen Interaktionen; jedoch werden diese sozialen Interaktionen erst zu *gesellschaftlichen* Interaktionen durch die mythische Formgebung (vgl. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil*, S. 229ff.).

35 Vgl. Cassirer: „Die Begriffsform im mythischen Denken", S. 26ff.

Diese symbolische Gliederung des Raumes bildet bei den Zunis, wie bei Cassirer zu lesen ist, die Grundlage für alle weiteren Gliederungen ihrer Erfahrungswelt. Es wird z. B. die gesamte soziale Sphäre der Zuni im Medium der sieben unterschiedlichen Totem-Symbole (und damit im Medium der sieben unterschiedlichen Raumrichtungen) für die soziale Erfahrung stabil gegliedert. So unterscheiden die Zuniindianer eine soziale Gruppe von einer anderen dadurch, dass die sozialen Gruppen mit den sieben unterschiedlichen Totem-Tieren verwandt gedacht werden; d. h. innerhalb des Zuni-Stammes werden sie nur insofern voneinander unterschieden, als sie auf die sieben unterschiedlichen Totem-Symbole (und damit auch auf die sieben unterschiedlichen Raumrichtungen) ideell bezogen werden. Erst auf Grund dieser geistigen Zuordnung von sozialen Gruppen zu stabil in sich bestimmten Symbolen können diese Gruppen für das Wahrnehmen und Denken kontinuierlich voneinander unterschieden werden; erst auf Grund also eines ideellen Gliederungsprozesses entsteht die stabile soziale Organisation im Bewusstsein der Zuni in Gestalt von sieben Clans.[36]

Auch das Individuum in dieser sozialen Organisation erfährt nun notwendig sein eigenes Ich und das Ich eines jeden anderen im Medium der Totem-Symbole. Denn ein jedes Individuum wird im totemistischen Symbolsystem mit einem der sieben Totem-Tiere verwandt gedacht und demnach einem bestimmten Totem-Symbol ideell zugeordnet – und damit auch einer bestimmten Gruppe sowie einer bestimmten Raumrichtung.[37] Ein Individuum wird deshalb im Medium des totemistischen Symbolsystems sein eigenes Ich z. B. als zum sozialen Verband des ‚Bären' gehörig erfahren, womit es sich zugleich zum Westen zugehörig erfährt; und es erfährt das Ich eines anderen Individuums, indem es dieses Individuum als zum sozialen Verband der ‚Papageien' gehörig erfährt, womit dieses andere Individuum zugleich zur Mitte zugehörig erfahren wird usf.

Insofern kann Cassirer konstatieren: „Das Ich fühlt und weiß sich nur, sofern es sich als Glied einer Gemeinschaft faßt, sofern es sich mit anderen zur Einheit […] eines sozialen Verbandes zusammengeschlossen sieht."[38] Die stabilen Gliederungen des Raumes und der sozialen Organisation sowie die festen Strukturen des eigenen und des anderen Ich werden also für das mythische Wahrnehmen und Denken erst vermöge der stabilen Gliederungen und Strukturen im totemistischen Symbolsystem konstituiert, also vermöge der stabilen Bestimmtheit der einzelnen Symbole im System.[39]

---

36 Vgl. ebd.

37 Vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil*, S. 220.

38 Ebd., S. 209.

39 Vgl. Cassirer: „Die Begriffsform im mythischen Denken", S. 25.

Es ist nun überaus bezeichnend, dass Cassirer seine Analysen nicht nur darauf beschränkt, wie die totemistischen Symbole rein kontemplativ das mythische Erfahren und Denken der Zuni konstituieren, sondern zugleich systematisch seinen Blick auf die Interaktion erweitert, die zwischen den totemistischen Symbolen und der konkreten leiblichen Praxis der Zuni besteht – und dies in zweifacher Hinsicht: Denn seine Mythosphilosophie analysiert sowohl wie die totemistischen Symbole in der leiblichen Praxis der Zuni begründet sind, als auch wie die totemistischen Symbole die leibliche Praxis regulieren. Er zeigt also nicht nur wie totemistische Symbole das Erfahren und Denken rein ideell gliedern, sondern zugleich auch wie sie auf der einen Seite im ‚Wirken, Wollen und Fühlen' praktisch fundiert sind und wie sie auf der anderen Seite dieses praktische ‚Wirken, Wollen und Fühlen' ideell strukturieren. Es ist insofern an diesem Punkt von Cassirers Mythosphilosophie – wie Recki überaus erhellend formuliert – ein „radikale[r] Perspektivenwechsel von aller bloß kognitiven zur praktischen Einstellung auf das Handeln"[40] zu verzeichnen.

Was das Erstere betrifft, weist Cassirer darauf hin, dass die ideelle Vorstellung einer Verwandtschaft mit einem Totemtier, die sich als totemistisches Symbolsystem manifestiert, in der konkreten leiblichen Praxis des Menschen fundiert ist: „Der Jäger, der Hirt, der Ackerbauer – sie alle fühlen sich in ihrer unmittelbaren Tätigkeit mit dem Tier verknüpft, auf dasselbe angewiesen und somit […] ihm »verwandt«".[41] Durch diese *praktische Angewiesenheit* auf das jeweilige Tier bzw. durch das *praktische Interesse* am Tier erfährt die *ideelle Interpretation* ihre thematische Orientierung und intentionale Richtung, woraus sich überhaupt erst die konkrete Vorstellung einer Verwandtschaftsbeziehung mit einem bestimmten Totem-Tier ergibt, die sich als totemistisches Symbolsystem manifestiert. Es zeigt sich also, „daß die Wahl des Totemtieres ursprünglich keineswegs etwas rein Äußerliches und Zufälliges ist […], sondern daß sich in ihr vielmehr je eine spezifische Lebens- und Geisteshaltung darstellt und objektiviert", die Cassirer ganz wesentlich in der leiblichen Praxis des Menschen fundiert denkt. Das totemistische Symbolsystem ist somit letztlich, mit Michael Bösch formuliert, in „sozial-pragmatischen Handlungszusammenhängen"[42] fundiert: in der sogenannten „mythischen Lebensform"[43], in welcher praktische Bedürfnisse und Interessen den mythisch-religiösen Interpretationsprozess intentional ausrichten und thematisch orientieren.

Parallel zu dieser praktischen Fundierung des totemistischen Symbolsystems im praktischen ‚Wollen und Wirken' zeigt Cassirer auch umgekehrt auf, wie dieses

40 Recki: *Kultur als Praxis*, S. 161.
41 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil*, S. 222.
42 Vgl. Bösch: *Das Netz der Kultur*, S. 237.
43 Vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil*, S. 262ff.

durch totemistische Symbole ideell fundiert ist:[44] „Demgemäß ist auch alles Tun des Menschen, ist auch jede Einwirkung, die er auf die Welt der Dinge ausübt, nach diesen [sc. totemistischen] Gesichtspunkten bestimmt".[45] Er beschreibt, wie das totemistische Symbolsystem der Zuni z. B. den materiellen Aufbau ihres Dorfes und ihrer Lagerplätze begründet, sodass es nicht nur als Medium für ein rein ‚*theoretisch-kontemplatives*' Wahrnehmen und Denken fungiert, sondern zugleich als ein *praktischer* Aufbauplan dient, der das praktische ‚Wollen und Wirken' der Zuni normativ reguliert und strukturiert.[46] Das Symbolsystem, wie Cassirer mit Cushing konstatiert, bestimmt strikt „die Stellung der einzelnen Gruppen und Verbände im voraus".[47]

Indem jedes Individuum im totemistischen Symbolsystem einer sozialen Gruppe und einer Raumrichtung ideell zugeordnet ist, hat es entsprechend im totemistischen Symbolsystem ein ideelles Regelwerk, das normativ bestimmt, in welcher Raumrichtung des Lagers es Stellung zu beziehen hat und in welcher Raumrichtung des Dorfes es seine Wohnstätte errichten kann. Denn das handelnde Individuum erfährt sich im Medium des totemistischen Symbolsystems einem Totem-Tier und damit auch einer Raumrichtung des Lagers oder des Dorfes zugehörig. Es ist folglich so, dass „die örtliche Gruppierung der einzelnen Verbände nicht als etwas bloß Äußerliches und Zufälliges [gilt], sondern sie ist durch ganz bestimmte *sakrale* Grundanschauungen gefordert und vorgezeichnet."[48] Das Individuum führt demnach Handlungen in der räumlichen Wirklichkeit auf der Grundlage einer mythisch-sakralen Erfahrungs- und Denkweise aus, die im totemistischen Symbolsystem begründet ist. Es ist mit anderen Worten für Cassirer ein *sakral-ideeller Sinnzusammenhang*, der als mythisches Symbolsystem die Handlungen im Raum bestimmt.

Gehen wir nun wieder einen Schritt zurück zu den symbolischen Gliederungen des menschlichen Erfahrens und Denkens. Cassirer berichtet nämlich nicht nur, dass das totemistische Symbolsystem der Zuni die stabilen Raumverhältnisse, die

44 Bourdieu hat diesen „praxeologischen Aspekt" in Cassirers Mythosphilosophie überaus hellsichtig erfasst, wenn er anmerkt: „Über den Mythos als konstituierte Realität den mythopoetischen Akt als konstituierendes Moment wiedererfassen bedeutet […], das gesellschaftlich konstituierte System […] zu rekonstruieren, das die Wahrnehmung der Welt *und das Handeln in der Welt* […] ordnet." Bourdieu, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1993, S. 172 (eigene Hervorhebung).

45 Cassirer: „Die Begriffsform im mythischen Denken", S. 22.

46 Vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil*, S. 127.

47 Ebd.

48 Ebd.

feste soziale Organisation sowie das konstante Ich für das menschliche Erfahren und Denken konstituiert, sondern auch, dass die stabilen Objekteinheiten durch das totemistische Symbolsystem begründet werden: Auch „jedes beseelte oder unbeseelte Wesen, jedes Ding, jeder Vorgang, jedes Element“[49] wird bei den Zunis einem der sieben Totem-Symbole und damit einer der sieben Raumrichtungen sowie einem der sieben Clans zugeordnet. Jedes Seiende ist erst dann wahrnehmbar und denkbar, wenn es im Medium der Kategorien und Gliederungen des totemistischen Symbolsystems situiert werden kann;[50] jedes Seiende *ist* für das mythische Bewusstsein also nur insofern, als es mit einem Totemtier verwandt erfahren wird – und d. h. zugleich, als es zu einer Raumrichtung sowie zu einem sozialen Verband zugehörig erfasst wird.

Es ist höchst bezeichnend, dass dieses ‚symbolisch prägnante' Wahrnehmen und Denken von Objekteinheiten für Cassirer wiederum konstitutiv ist für das *Handeln mit diesen Objekteinheiten*. An einem Beispiel wird dies sehr deutlich:

> Das Gerüst, auf dem die Leiche eines Verstorbenen zur Schau gestellt wird, muß aus dem Holz eines Baumes gefertigt sein, der der gleichen Klasse wie der Tote angehört; auch die Zweige, mit denen er bedeckt wird, müssen von einem Baum seiner Klasse genommen werden.[51]

Also nur derjenige Baum wird gefällt und bearbeitet, der in einer totemistischen Beziehung zum Verstorbenen steht. Das ‚*Wirken*' *auf ein Seiendes*: d. h. das Fällen und Bearbeiten des Baumes, wird also auf Grund einer *ideell-symbolischen Zuordnung* vollzogen. Das totemistische Symbolsystem bestimmt normativ, dass dieser Baum in der „physikalischen Seinswelt“ für den Verstorbenen gefällt und bearbeitet werden soll. Denn dieser Baum steht im totemistischen Symbolsystem in Verwandtschaftsbeziehung zum Verstorbenen.

Zu allgemeinen Schlussfolgerungen über die Begründung der menschlichen Praxis in mythischen Symbolsystemen kommt Cassirer in seiner Mythosphilosophie leider nur sehr selten. An einigen Stellen werden jedoch durchaus allgemeine Konsequenzen gezogen: Das mythische Symbolsystem wird als eine „*Beschränkung*“ gefasst, „die sich der Wille und der unmittelbar sinnliche Trieb auferlegt“[52]; d. h., „daß der Mensch, in seiner unmittelbaren Stellung zur Wirklichkeit, als Wollender und Handelnder, sich [durch das Setzen von mythischen Symbolen, J.-P.K.]

49 Cassirer: „Die Begriffsform im mythischen Denken“, S. 27.
50 Vgl. ebd., S. 32.
51 Ebd., S. 22.
52 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil*, S. 99 (eigene Hervorhebung).

begrenzt – daß er dieser Wirklichkeit gegenüber für sich bestimmte *Schranken* aufrichtet, an die sein Gefühl und sein Wille sich bindet."[53]

Das totemistische Symbolsystem gibt dem Subjekt quasi normativ vor, was gewollt und wie gehandelt werden soll. Die ideellen Verweisungen im totemistischen Symbolsystem (also: Individuum = Totem-Tier = soziale Gruppe = Raumrichtung = Objekt) bestimmen, welche leibliche Praxis *angemessen und geboten* ist, heißt: Nur nach Westen darf sich das Individuum bewegen, weil es symbolisch z. B. als Bär definiert ist und deshalb dieser Raumrichtung zugeordnet ist; nur dieser Baum darf gefällt werden, weil dieses Objekt symbolisch zum verstorbenen Individuum ideell zugeordnet ist. „Der primitive Mensch sieht sein Handeln von allen Seiten eingeschränkt; er stößt überall auf übernatürliche Kräfte, die es hemmen und vernichten können."[54]

Es kann also konstatiert werden, dass in den mythischen Symbolen bestimmte Handlungsregularien manifestiert sind. Die mythische Symbolik fungiert gewissermaßen als normative Handlungsanweisungen, die ganz zentral in Form von *Tabus* ein bestimmtes ‚Wollen und Wirken' vorschreiben bzw. verbieten.[55] Die mythischen Symbolsysteme fungieren insofern als „Tabu-Systeme" und damit – wie Cassirer mit Kant formuliert – als ein „geistig[es] »Reich der Zwecke«".[56]

> Das Tabu-System erlegt dem Menschen unzählige Pflichten und Verpflichtungen auf. […] Trotz seiner offenkundigen Mängel war das Tabu-System das einzige System sozialer Einschränkungen und Verpflichtungen, das der Mensch entdeckt hatte. Es war der Eckpfeiler der gesamten gesellschaftlichen Ordnung. Es gab innerhalb des sozialen Systems keinen Bereich, der nicht durch spezielle Tabus reguliert und geprägt wurde.[57]

Indem bestimmte Raum- und Zeitstellen sowie Objekte und Subjekte im Medium eines mythischen Symbols erfahren werden, sind bestimmte Handlungen und Verrichtungen nötig, wenn das Subjekt an der betreffenden Raum- und Zeitstelle ist bzw. auf das betreffende Objekt oder Subjekt stößt. Nach Cassirers Vorstellung übt der heilige und übermenschliche Charakter des jeweiligen Seienden eine emotionale Wirkung auf den Menschen aus,[58] die sein ‚Wollen und Wirken' gleichsam in eine bestimmte Richtung lenkt. Die mythische Erfahrungswelt ist in diesem Sinne, wie er formuliert, „ein Ineinandergreifen und ein Wechselspiel

53 Ebd., S. 106.
54 Cassirer, Ernst: *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart* (1939), in: ECW 21, Meiner: Hamburg 2005, S. 90.
55 Vgl. Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 163ff.
56 Vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil*, S. 203.
57 Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 168f.
58 Vgl. ebd., S. 168.

von Kräften, die den Menschen von außen her ergreifen und die ihn kraft ihrer affektiven Gewalt überwältigen".[59] Die Praxis, die sich auf der Grundlage dieser mythischen Erfahrungsweise etabliert, ist so insgesamt, wie Martina Plümacher konstatiert, „eine durch strenge Rituale bestimmte und durch Tabu-Systeme eingeschränkte Lebensweise, zu der die Angst vor Regelverletzungen gehört".[60] Aus den mythischen Grundsätzen, welche die menschliche Erfahrung ordnen und strukturieren, entspringt so für den Menschen zugleich auch *eine praktische Orientierung seines Verhaltens*: „Der Mythos leistet […] das, was die Menschen brauchen, um einen verläßlichen Handlungsrahmen zu haben".[61]

Diese mythische Handlungsorientierung wird detailliert verständlich, wenn berücksichtigt wird, dass es in der mythischen Denkweise nach Cassirer ganz wesentlich um die Frage nach dem *Warum* von Allem geht – und damit letztlich um die Suche nach einem *einheitlichen Grund* für die mannigfaltigen sinnlichen Erscheinungen: Die mythischen Symbole sind gewissermaßen argumentative Antworten auf die Frage nach dem Warum.[62] In Anbetracht dieses begründenden und argumentativen Charakters der mythischen Symbole leuchtet ein, sofern man die mythischen Symbolsysteme nicht nur rein erfahrungstheoretisch, sondern auch handlungstheoretisch bedenkt, dass letztere zugleich eine Begründung und Argumentation für ein bestimmtes Verhalten liefern.

Es ist entscheidend für das Verständnis der Cassirerschen Handlungskonzeption, dass diese symbolische Verhaltensregulation, die über Begründungen und Argumente funktioniert, ganz strikt von allen instinktiven oder ‚triebhaften' Regulationsweisen des Verhaltens abgegrenzt ist. Ein Verhalten wird in dem Moment nicht mehr bloß instinktiv und unbewusst auf Grund bestimmter Sinnesreize ausgeführt, sobald es sich auf der Basis einer symbolischen Interpretation von Wirklichkeit vollzieht.

> Sobald der Mensch beginnt, sich [im Medium der mythischen Symbolsysteme, J-P.K.] über seine Handlungen Fragen zu stellen [also nach einem *Warum* und *Grund* für sein

59 Cassirer, Ernst: „Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum" (1931), in: ders.: *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von Marion Lauschke, Meiner: Hamburg 2009, S. 181.

60 Plümacher, Martina: „Der ethische Impuls in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen", in: Fetz, Reto Luzius/Ulrich, Sebastian (Hrsg.): *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers »Nachgelassenen Manuskripten und Texten«*, Meiner: Hamburg 2008, S. 96.

61 Recki: *Kultur als Praxis*, S. 95.

62 Vgl. Cassirer: „Die Begriffsform im mythischen Denken", S. 37; vgl. ferner auch ders.: *Philosophie der symbolischen Formen*, S. 63.

> Handeln zu verlangen, J-P.K.] […], hat er einen neuen Weg betreten, der ihn am Ende weit weg von seinem unbewußten und instinktiven Leben führen wird.[63]

Um es mit der analytischen Handlungstheoretikerin Anscombe zu formulieren: Wenn man den mythischen Menschen fragen würde, *warum* er sich so verhält, würde dieser Mensch *ganz bewusst* eine *Begründung* angeben können, indem er auf die Bedeutungsgehalte im mythischen Symbolsystem rekurriert, die seinem Verhalten *erzeugend* zu Grunde liegen.[64] Er würde z. B. im Rekurs auf das, wie ausgeführt, totemistische Symbolsystem sagen: ‚Ich bewege mich in den Westen, *weil* ich »Bär« bin und deshalb in den Westen gehöre', ‚Ich fälle und bearbeite diesen Baum für die Trage des Verstorbenen, *weil* dieser Baum »Bär« ist und deshalb zum Verstorbenen, der auch »Bär« ist, gehört'.

Uns heute mögen solche mythischen Handlungsgründe zu Recht, wie Cassirer sagt, als „unangemessen und absurd erscheinen".[65] Diese Tatsache ändert aber nichts daran, dass das mythische Subjekt sein Handeln nicht unbewusst und instinktiv auf Grund unmittelbarer Sinnesreize vollzieht, sondern vielmehr umgekehrt gilt: Das Handeln ereignet sich bewusst und ‚argumentativ' auf der Basis von ideellen Handlungsgründen, die im mythischen Symbolsystem als Bedeutungen objektiv gesetzt sind. In diesem Sinne sind die mythischen Symbole – um einen Begriff aus Bourdieus Handlungstheorie zu verwenden – ideelle „*Erzeugungschemata*"[66] für die menschliche Praxis.[67]

Mit Max Weber könnten wir auch davon sprechen, dass die mythischen Bedeutungsgehalte für Cassirer den „*subjektiv gemeinten Sinn*"[68] darstellen, der dem Handeln regulativ zu Grunde liegt.[69] Die totemistischen Verwandtschaftsverweisungen

---

63 Cassirer, Ernst: *Der Mythus des Staates*. *Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* (1945), Fischer: Frankfurt a.M. 1985, S. 64.

64 Vgl. hierzu Anscombe, G.E.M.: *Intention*, Harvard University Press: Cambridge MA 2000, vor allem § 5.

65 Cassirer: *Der Mythus des Staates*, S. 64.

66 Vgl. Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis* (1970), Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2009, S. 164ff.

67 Zum konzeptionellen Einfluss der Cassirerschen Philosophie auf die soziologische Handlungstheorie von Bourdieu siehe vor allem Pedersen: *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers*, S. 191, Anm. 558.

68 Vgl. Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), Mohr Siebeck: Tübingen 1972, S. 1ff.

69 Max Webers soziologische Handlungstheorie (siehe u. a. Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Mohr Siebeck: Tübingen 1988) hat höchst verdienstvoll – mit einem nicht unwesentlichen Impuls aus dem Neukantianismus – die konstitutive Relevanz von kulturellen Sinnstrukturen (vor allem aus der Religion) für das leibliche Handeln des Menschen erhellt; insbesondere für das soziale bzw. gesellschaftskonstitutive

fungieren – um den Weberschen Sinnbegriff mithilfe Alfred Schütz' Weber-Interpretation ein wenig zu konkretisieren – als ideelle „*Weil-Motive*" für das Handeln.[70] Denn Handlungen werden im Rahmen des mythischen Erfahrens und Denkens ausgeführt: *weil* das Individuum sich im Medium des totemistischen Symbolsystems zu einer Raumrichtung bzw. zu einem Totemtier *ideell* zugehörig erfährt, bzw. *weil* der Baum als zum Verstorbenen *ideell* zugehörig erfahren wird.

4. Sprache und Praxis

Untersuchen wir nun Cassirers Sprachphilosophie hinsichtlich der Verwobenheit von Symbol und Praxis. Erst einmal muss festgestellt werden, dass dabei ganz analog zur Mythosphilosophie untersucht wird, wie der Mensch verschiedene sprachliche Bedeutungsgehalte erzeugt (z. B. verschiedene Raum- und Zeitwörter[71] sowie verschiedene Objekt- und Subjektwörter[72]), welche zum einen die unterschiedlichen Raum- und Zeitrelationen für die Anschauung stabil voneinander abgrenzen und zum anderen die flüchtigen Eindrücke zu stabilen Objekten sowie Subjekten für die Wahrnehmung synthetisieren. Diese sprachlichen Symbole bilden auf diese Weise die transzendentale Grundlage für die stabilen Raum- und Zeitverhältnisse sowie Objekte und Subjekte innerhalb der objektiven Erfahrungswelt des Menschen.

Es ist nun entscheidend zu berücksichtigen, dass Cassirer diesen idealistischen Zugang zum Wesen der Sprache systematisch mit einer pragmatischen Perspektive

---

Handeln, was Cassirer selbst in seiner Mythosphilosophie lobend hervorhebt (vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil*, S. 231, Anm. 1). Es scheint aber nicht erforscht zu sein, wie sich der konstitutive Einfluss von Kultur auf die menschliche Praxis bei Weber von der Regulation der menschlichen Praxis durch kulturelle Symbole bei Cassirer unterscheidet. Dieses Defizit in der Forschung rührt u. a. aus dem sachlich unbegründeten Desinteresse, das dem Cassirerschen Tätigkeitsbegriff entgegengebracht wird. Thomas Vogl setzt zwar höchst anregend in seiner Untersuchung Cassirers Mythos- und Religionsphilosophie ins Verhältnis zu Webers empirischer Religionssoziologie, um die unterbelichtete „Lebensform" empirisch-soziologisch zu konturieren (vgl. Vogl: *Die Geburt der Humanität*, S. 87ff.), indes beleuchtet diese durchaus erhellende Analyse leider bloß die praktische Fundierung der symbolischen Formen in der sog. ‚Lebensform' – und dies zudem nur auf wenigen Seiten. Wie kulturelle Sinnstrukturen die Praxis bei Weber und Cassirer ideell fundieren, findet bisher allerdings keine Beachtung.

70 Vgl. Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932), Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1993, S. 122ff.

71 Vgl. grundlegend Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, S. 157ff.

72 Vgl. ebd., S. 249ff.

verknüpft. Er ist der Ansicht, dass auf der einen Seite die sprachliche Symbolbildung ganz entscheidend durch praktische Interessen und Bedürfnisse thematisch orientiert und intentional ausgerichtet wird: „Was für das Wünschen und Wollen, für das Hoffen und Sorgen, für das Tun und Treiben in irgendeinem Sinne bedeutsam erscheint: dem allein wird der Stempel der sprachlichen »Bedeutung« aufgedrückt."[73] Auf der anderen Seite macht Cassirer deutlich, dass auch umgekehrt sprachliche Symbole konstitutiv sind für das menschliche Verhalten. Sehr umfassend wird diese sprachliche Begründung des Handelns anhand der „Pathologien des Symbolbewußtseins" im dritten Band seines Hauptwerkes behandelt. Hier gewährt uns Cassirer, vermittelt über das klinische Krankheitsbild der Aphasie und Apraxie, einen systematischen Einblick in die konstitutive Relevanz von sprachlichen Symbolen für das menschliche Handeln.

Es leuchtet erst einmal ein, weshalb das Krankheitsbild der Aphasie bzw. Apraxie in den Blickpunkt der sprachphilosophischen Analyse gerät. Denn es beschreibt einen Krankheitszustand, in dem die Sprachfähigkeit des Menschen auf Grund pathologischer Veränderungen des Gehirns grundlegend gestört ist. Cassirer interpretiert diesen Krankheitszustand entsprechend seiner Symboltheorie als einen grundlegenden Defekt der sprachlichen Symbolfunktion. Auf der Grundlage der pathologischen Forschungen unter anderem Goldsteins, Heads und Liepmanns wird deutlich, dass dieser Defekt der sprachlichen Symbolfunktion fundamentale Auswirkungen auf die Wahrnehmungswelt des Kranken hat, indem dessen Objektivierungsleistung schwere Defizite aufweist.

Jedoch bemerkt Cassirer zugleich, dass der sprachliche Defekt nicht nur Auswirkungen auf die menschliche Erfahrungswelt, sondern auch auf das menschliche Handeln hat. In diesem Sinne wird vom Grundsatz ausgegangen, dass „jeder Änderung in der Sprachwelt eines Kranken immer eine bestimmte Wandlung in seinem Gesamtverhalten – in seiner Wahrnehmungswelt, wie in seiner praktischen, seiner tätigen Stellung zur Wirklichkeit entspricht."[74] Der Sprachdefekt geht also nicht nur einher mit einer Degeneration der Wahrnehmungswelt des Menschen, sondern korreliert außerdem mit einer Degeneration der menschlichen Verhaltensweisen. Insofern bietet das Krankheitsbild der Aphasie und Apraxie generell die Möglichkeit, einen konkreten Einblick in die Korrelationsbeziehung zwischen der Sprache und dem menschlichen Handeln zu erhalten.

Es ist in der Tat für eine symboltheoretische Analyse bemerkenswert, dass in der Empirie eine Degeneration der Sprachfähigkeit mit einer kategorialen Veränderung

73 Cassirer: „Sprache und Mythos", S. 106f.
74 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 244.

des Handelns signifikant zu korrelieren scheint. Es lässt sich etwa beobachten, wie das Handeln solcher Patienten, die an einem Sprachdefekt leiden, in eine gleichsam unmittelbare, starre und streng habitualisierte Form des Handelns zurückfällt, die strukturell an das instinktive Handeln in der Tierwelt erinnert: Das Handeln vollzieht sich bei den beobachteten Patienten nur noch „mechanisch" aus dem sinnlichen Hier-und-Jetzt heraus „wie unter einem automatischen Impuls"[75], als gleichsam ‚instinktive' Reaktion auf sinnliche Reize. Das gesamte Handlungsvermögen der Patienten ist damit von sinnlichen Impulsen und habitualisierten Verhaltensweisen abhängig. Die Kranken sind auf Grund ihrer Krankheit tendenziell nicht mehr in der Lage, ihr Handeln spontan und kreativ aus ihrer geistigen Vorstellungskraft heraus anzustoßen – stattdessen sind sie bloß noch in der Lage, auf konkrete sinnliche Reize habituell zu reagieren.

> Ein Aphasischer wird imstande sein, bestimmte Handlungen zu verrichten, wenn sie durch eine gewisse konkrete Situation veranlaßt und aus ihr heraus notwendig sind – aber er wird derartige Handlungen nicht losgelöst von solchen konkreten Antrieben, nicht nach freiem Belieben ausführen können.[76]

Cassirer berichtet in diesem Zusammenhang, dass die Patienten, die an einer Sprachstörung leiden, sich im Alltag ohne Probleme z. B. waschen oder an Türen klopfen können, *sofern* ihnen ein Waschbecken oder eine Tür sinnlich vorliegt. Wenn man dieselben Patienten aber fernab von einem Waschbecken und einer Tür auffordert, *spontan* so zu tun *als ob* sie sich waschen oder an einer Tür klopfen würden, sind sie dazu nicht im Stande.[77] Die Patienten sind also nicht fähig, sich ein Waschbecken oder eine Tür zu imaginieren, um dann *aus ihrer eigenen Vorstellungskraft heraus* die leiblichen Bewegungen des Waschens und Tür-Klopfens auszuführen. Entsprechend wird geschlussfolgert: „Er [der Kranke, J.-P.K.] vermag überall nur auf ein wirkliches, auf ein sinnlich gegebenes und vorliegendes Objekt hin, nicht aber auf ein bloß vorgestelltes Objekt hin zu wirken."[78]

Es zeigt sich also, dass bei den Aphasikern ein bestimmter Handlungsvollzug abhängig ist von einem sinnlichen Impuls, der von einem gegenwärtigen Objekt ausgeht. Alle Handlungen der Kranken sind auf diese Weise habituelle Verhaltensweisen, die nur ausgeführt werden können, wenn ein sinnlicher Handlungsreiz in Form eines bestimmten Objekts diese Verhaltensweisen habituell determiniert.

---

75 Ebd., S. 318, Anm. 2.

76 Ebd., S. 249.

77 Vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 310; vgl. ergänzend Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 94f.

78 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 316.

Die Kranken sind in keiner Weise mehr fähig, aus einer kreativen Phantasie heraus zu handeln: Sie können sich nicht von ihrer unmittelbaren sinnlichen Erfahrungsgegenwart loslösen, um sich etwas frei zu imaginieren und dann auf der Grundlage dieser Imagination zu handeln. Sie sind auf diese Weise nicht mehr in der Lage, Handlungsvorhaben und Handlungspläne eigenständig und kreativ zu bilden, aus denen heraus sie ihr Handeln autonom anstoßen, sondern der Handlungsvollzug ist nur möglich als unmittelbare und habituelle Reaktion auf Basis eines sinnlichen Reizes.

Die angeführten pathologischen Fälle legen – so lässt sich folgern – nahe, dass die Sprache in ihrer vollen Funktionsfähigkeit grundlegend verantwortlich dafür ist, eine kognitive Fähigkeit zu ermöglichen, welche die Sphäre des rein Ideellen, des Möglichen sowie Zukünftigen eröffnet und so in einem praktischen Kontext komplexe Handlungspläne generieren kann, auf Grund derer ein intentionales oder ‚mittelbares Handeln' entsteht. Diejenige Person folglich, die an einer Funktionsstörung der Sprache leidet, ist an das sinnliche Hier-und-Jetzt gebunden und kann entsprechend nur „aus dem Impuls und aus der Not des Augenblicks heraus"[79] handeln. Beim sprachlich gesunden Menschen kann diese rein sinnliche Unmittelbarkeit des Verhaltens – worauf vor allem der amerikanische Pragmatist Mead hingewiesen hat[80] – ‚unterbrochen' und ‚verzögert' werden, indem geistige Symbolprozesse sich zwischen den sinnlichen Impuls und das Verhalten schieben.

Indem so das Handeln an diesen geistigen Prozessen konstitutiv orientiert wird, entsteht nach Cassirer ein „Verhalten, das sich von dieser sinnlichen Bindung loslöst und in eine andere, in eine symbolisch-ideelle Sphäre übergeht"[81], sodass es sich mittelbar auf der Grundlage einer ideellen Interpretation bzw. symbolischen Antizipation von Wirklichkeit vollzieht. In diesem Sinne werden zwei Weisen des Handelns differenziert:

> Es gibt eine Form des Handelns, die in unmittelbarer motorischer Betätigung besteht, die auf einen gegebenen äußeren Reiz hin gleichsam »mechanisch« ausgelöst wird: und es gibt eine andere, die nur dadurch möglich ist, daß eine bestimmte Zielvorstellung gebildet, daß das Ziel, auf das das Handeln geht, gedanklich antizipiert wird. […] Es gibt […] im Tun eine mittelbare und eine unmittelbare, eine höhere und niedere Schicht.[82]

79 ECW 24, S. 28.

80 Vgl. Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (1934), Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1968, S. 131.

81 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 309.

82 Ebd., S. 249.

Es scheint dem Aphasiker also die symbolische „Mittelbarkeit des Geistes“[83] zu fehlen, in der durch symbolische Medien sich eine „»Vorstellung« des Künftigen“ bilden kann, was die Voraussetzung für ein jedes ‚mittelbare‘ Handeln darstellt.[84] Ohne eine solche symbolische Mittelbarkeit vermag sich das Handeln entsprechend in seinen Grundlagen nur unmittelbar aus dem Hier-und-Jetzt im Rahmen von sinnlichen Impulsen zu vollziehen, wie wir es der Tendenz nach in der gesamten vormenschlichen Natur feststellen können.[85] Indem sich im spezifisch menschlichen Tier eine symbolische Fähigkeit etabliert, ist dieses Tier in der außerordentlichen Lage, nicht mehr bloß unmittelbar auf der Basis von sinnlichen Reizen, sondern mittelbar auf der Grundlage einer unsinnlichen, rein ideell-symbolischen Vorstellung des Künftigen zu handeln. In diesem Sinne konstatiert Cassirer anthropologisch-handlungstheoretisch: „Diese »Vorstellung« des Künftigen charakterisiert alles menschliche Handeln.“[86]

Für Cassirer ist der Mensch vor allem durch seine Sprachfähigkeit ganz wesentlich „ein in die Zukunft hinausgreifendes […] Wesen“[87], denn: „An die Zukunft zu denken und in der Zukunft zu leben ist ein notwendiger Teil seiner Natur.“[88] Das sprachliche Symbol hat in einem ausgezeichneten Sinne durch seine semantische Funktion die sinnliche Unmittelbarkeit und das sinnliche Hier-und-Jetzt

83 Vgl. Cassirer, Ernst: „Form und Technik“ (1930), in: ders.: *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, S. 157.

84 Vgl. ECW 24, S. 382.

85 Cassirer erkennt freilich an – vor allem in Anbetracht der Forschungsergebnisse von Pawlow und Köhler –, dass auch in der vor-menschlichen Natur eine gewisse Mittelbarkeit des Handelns zu verzeichnen ist (vgl. Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 57f.). Es ist aber entscheidend zu berücksichtigen, dass sich diese Mittelbarkeit in einer rein sinnlichen Dimension bewegt, insofern ihr Wesen darin besteht, dass aktuelle sinnliche Impulse zu Zeichen für andere sinnliche Impulse werden – wie z. B. der Glockenton für den Pawlowschen Hund zu einem Zeichen für Essen wird. Diese Form der rein sinnlichen Mittelbarkeit unterscheidet sich aber grundlegend von der symbolischen Mittelbarkeit des menschlichen Geistes, weil letztere sich in ihrem eigentlichen Vollzug von Sinnlichkeit unabhängig gemacht hat. Indes vernachlässigt Cassirer in diesen Überlegungen, dass es durchaus opportun ist, jene sinnliche Mittelbarkeit in der vor-menschlichen Natur als die evolutionäre Grundlage für die symbolische Mittelbarkeit des Geistes zu deuten, wie es vor allem Dewey in seinem Naturalismus systematisch getan hat. Vgl. Dewey, John: *Logik. Die Theorie der Forschung* (1938), Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2002, S. 38ff.; vgl. auch ders.: *Erfahrung und Natur* (1925), Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1995, S. 127ff.

86 ECW 24, S. 382.

87 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 211.

88 Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 89.

transzendiert, sodass mit den Symbolen „die Richtung auf ein Nichtgegebenes, Zukünftiges, erst zu Verwirklichendes“[89] gegeben ist und sich so eine „Überschau über das Ganze der Welt, und in und mit ihr die Vorausschau des Künftigen“[90] etabliert:[91] „Der symbolische Ausdruck erst schafft die Möglichkeit […] der *Voraussicht*“.[92]

5. Fazit

Es hat sich gezeigt – mit Cassirer selbst formuliert –, „daß die Form des Tuns unlöslich mit der des Denkens und des Vorstellens verschmolzen ist.“[93] Wir sahen, wie zum einen ganz allgemein das Handeln einen konstitutiven Einfluss auf die Symbolbildung hat. Zum anderen sahen wir aber auch, wie umgekehrt Symbole einen konstitutiven Einfluss auf das Handeln haben. Durch diesen letzteren Einfluss vermag der Mensch auf der einen Seite ein Handeln auszubilden, das sich primär auf der Grundlage von normativen Grundsätzen oder Idealen vollzieht und nur noch sekundär auf der Basis von Instinkten und Trieben; auf der anderen Seite ermöglicht dieser Einfluss zugleich auch ein Handeln, das sich auf der Grundlage von kreativen Handlungsintentionen und -plänen konstituiert und so sich von einem starr mechanischen und fest habitualisierten Handeln unterscheidet. Im Rekurs auf den amerikanischen Pragmatismus kann diese symbolisch begründete Form des Handelns auch als *ideen-* oder *theorien*geleitete *Praxis* bezeichnet werden.

In der Tat zeugt das gesamte Interaktionsmodell von Symbol und Praxis von einer gewissen pragmatistischen Denkweise. Es ist zwar richtig, dass Cassirer den Vulgär-Pragmatismus ablehnt, der alle geistigen Symbolprozesse auf die Lösung von Handlungsproblemen reduziert, d. h. auf die Befriedigung von biologischen Bedürfnissen und Interessen.[94] Aber betrachtet man einen differenzierten

89 ECW 21, S. 104.

90 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 176.

91 Eine erstaunlich analoge Sprachkonzeption zu Cassirers, nur soziologisch konkretisiert, finden wir auch in Berger und Luckmanns berühmter phänomenologischer Wissenssoziologie: „Weil die Sprache die Kraft hat, das »Hier und Jetzt« zu transzendieren, überbrückt sie die verschiedenen Zonen der Alltagswelt und integriert sie zu einem sinnhaften Ganzen.“ Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (1966), Fischer: Frankfurt a.M. 2012, S. 41.

92 Cassirer: „Sprache und Mythos“, S. 107 (eigene Hervorhebung).

93 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 309.

94 Auch wenn die symbolischen Formen (vor allem der Mythos und die Sprache) für Cassirer, wie wir sahen, von der Praxis aus orientiert sind, können sie in keinem Fall auf eine rein instrumentelle Nützlichkeit für die Praxis reduziert werden. Denn sie sind

Pragmatismus wie z. B. denjenigen Deweys, der Geist und Symbol wie Cassirer als eigengesetzliche Momente würdigt, die jedoch immer in Interaktion mit der Handlungssphäre stehen, dann fällt es sichtlich schwer, eine Differenz zwischen einem geist-zentrierten Idealismus bei Cassirer und einem praxis-zentrierten Pragmatismus zu behaupten.[95] Insofern ist Cassirers Interaktionsmodell von Symbol und Praxis philosophiegeschichtlich durchaus in eine Reihe zu stellen mit den modernen Ansätzen, die im amerikanischen Pragmatismus entwickelt wurden, was jedoch bisher in der Forschung bedauerlicherweise noch keine bedeutende Berücksichtigung gefunden hat und somit ein weiter zu erschließendes Forschungsdesiderat markiert.

Gerade diese wenig berücksichtigte konzeptionelle Allianz zwischen Cassirer und dem amerikanischen Pragmatismus macht das handlungstheoretische Potential seiner Philosophie noch einmal aus einer ideengeschichtlichen Perspektive deutlich, insofern der klassische amerikanische Pragmatismus eine dezidiert handlungstheoretische Erneuerung der Philosophie *in toto* forderte.

---

das Resultat eines *eigenständigen Vermögens*, das jedoch in die Praxis des leiblichen Menschen eingebettet ist und deshalb von ihr thematisch orientiert wird. In diesem Sinne haben Markus Höfner, Martina Plümacher und Andreas Nießler recht, wenn sie die „Zweckrationalität" und „Instrumentalität" der symbolischen Formen bei Cassirer strikt ablehnen. Vgl. Höfner: *Sinn, Symbol, Religion*, S. 99f.; Plümacher, Martina: *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins*, Parerga: Berlin 2004, S. 484; Nießeler, Andreas: *Formen symbolischer Weltaneignung. Zur pädagogischen Bedeutung von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, Ergon: Würzburg 2003, S. 51ff.

95 Beschäftigt man sich intensiv mit den Schriften von Cassirer und Dewey, erkennt man schnell, dass systematische Gemeinsamkeiten zwischen Cassirers Symbolphilosophie und Deweys Pragmatismus bestehen. In der Tat finden sich zahlreiche Studien, in denen diese Gemeinsamkeiten statuiert werden. Vor allem die amerikanische Cassirer-Rezeption hat diese grundlegende Übereinstimmung bemerkt. John Michael Krois bietet einen Überblick über die amerikanischen Cassirer-Interpreten, die explizit Stellung bezogen haben zu den Gemeinsamkeiten zwischen Cassirer und Dewey (vgl. Krois, John Michael: *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press: New Haven/London 1987, S. 10). Man muss jedoch bedauerlicherweise feststellen, dass es in allen diesen Studien bei einer bloßen Nennung der mannigfaltigen Gemeinsamkeiten bleibt, die nie detailliert und systematisch ausformuliert und entfaltet, sondern immer nur auf einigen wenigen Seiten angedeutet werden, ohne dass dabei ein produktiver Dialog zwischen Cassirers und Deweys Ansatz zustande kommt. Hier versuche ich, wie schon oben erwähnt, mit meiner Dissertation, die ich derzeit anfertige, anzuknüpfen, indem ich Cassirers und Deweys Denken – mit einem symbol- und wissenstheoretischen Fokus – systematisch in Beziehung setze. Vgl. auch obige Anmerkung 21 in diesem Aufsatz.

Darüber hinaus, wie sich oben ergab, zeigen die konzeptionellen Gemeinsamkeiten der Cassirerschen Überlegungen sowohl mit grundlegenden Ansätzen in der analytischen Handlungstheorie (Anscombe) als auch mit Modellen aus der soziologischen Handlungstheorie (Weber, Schütz und Bourdieu) die nicht zu unterschätzende handlungstheoretische Dimension in Cassirers Denken.

Claudio Bonaldi

Cassirer und das philosophische Denken als generative Formung der Sinnwelt

Abstract: This essay takes into account claim, status, and legitimation of the *Philosophy of Symbolic Forms* as a whole in order to clarify the widely discussed question of whether philosophical thinking itself could be a symbolic form. For this purpose the concepts ‚symbol' and ‚symbolic cosmos' are central, as well as general questions about the relation between ideality and reality as well as plurality and system within Cassirer's thinking. The concept of symbol is thus determined as a logical-genetical principle – and philosophy itself as a symbolic cosmos.

Zweifellos ist das Denken Ernst Cassirers an die Ausarbeitung einer ‚Philosophie der symbolischen Formen' gebunden. Mit dieser Bezeichnung ist aber nicht nur der Titel seines Hauptwerkes gemeint, sondern auch in einem weiteren Sinn ein philosophisches Projekt, mit dem sich Cassirer von Beginn der 20er Jahre an beschäftigt hat. Neben den drei ebenso betitelten Bänden des Hauptwerkes gehören zu diesem Projekt außerdem eine Reihe kürzerer und längerer Schriften, die er auf dem Weg zu seinem philosophisch reifen Denken geschrieben hat. Möchte man den eigentlichen philosophischen Sinn dieser Untersuchungen verstehen, muss man die gesamte zugrundeliegende theoretische Anlage prüfen und nach deren Konsistenz in Bezug auf jenes Projekt fragen. Die einzelnen spezifischen Analysen sind – obwohl fein, reich und fruchtbar – bezüglich einer Erklärung ihrer philosophischen Grundlage nur partiell und an sich selbst logisch unbegründet. Und auch wenn das Symbol als Grundbegriff eines solchen Projekts richtig aufgenommen wird, so muss diese Annahme stets auch gerechtfertigt werden. Was genau ist ein Symbol bei Cassirer? Und wie ist eine Philosophie der symbolischen Formen zu interpretieren? Ist sie eine Geschichte des Geistes oder eher eine Anthropologie, oder kann sie vielmehr als ein logisches System gesehen werden? Welche Stelle nimmt die Philosophie selbst darin ein? Wieso werden nur Mythos, Sprache und Wissenschaft als symbolische Formen ausführlich analysiert und wie ist der Übergang zwischen den Formen zu verstehen? Bringt die Verschiedenheit der Formen eine Zersplitterung der Welt in eine Pluralität von unvergleichbaren Sichtweisen mit sich, oder aber kann Cassirer die Einheitlichkeit eines ‚Kosmos' bewahren? Und was wäre letztendlich ein derartiger Kosmos?

Um zu versuchen auf diese Fragen zu antworten, ist es nötig, den Blick nicht nur auf die spezifischen Gehalte von Sprach-, Mythos- und Erkenntnisanalysen

zu richten, die in den drei Bänden der *Philosophie der symbolischen Formen* enthalten sind, sondern sich auf den echten philosophischen Bestand einer solchen Philosophie zu konzentrieren. Diese Lesart ließe es zu, zwei Grundprobleme, mit der sich die Cassirer-Forschung mehrmals beschäftigt hat und welche die zuvor formulierten Fragen zusammenfassen können, in ihrer Bedeutung einzuschätzen: einerseits dahingehend wie das Wesen einer Philosophie der symbolischen Formen zu bestimmen ist und zugleich welche Rolle die Philosophie innerhalb der symbolischen Formen selbst spielt; andererseits in Bezug auf die Frage, ob Cassirers Projekt systematisch geschlossen ist, d. h. wie jene Einheit der Formen zu verstehen ist, die Cassirer ausdrücklich darzulegen beabsichtigt.[1]

1. Der Funktionsbegriff, oder die logische Entstehung des Gegebenen

Der Kern Cassirers philosophischen Projekts als ‚Philosophie der symbolischen Formen' ist in seiner logischen Grundlage herauszustellen. Dieser besteht in der Wendung des Funktionsbegriffs gegen den Gattungs- oder auch Substanzbegriff in einem weiteren als dem speziell wissenschaftlichen Feld, das Cassirer 1910 in

1 Zu Cassirers systematischem Projekt und der Rolle der Philosophie darin vgl. Kajon, Irene: *Il concetto dell'unità delle cultura e il problema della trascendenza nella filosofia di Ernst Cassirer*, Bulzoni: Roma 1984; Krois, John Michael: „Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen", in: Braun, Hans-Jürgen/Holzhey, Helmut/Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1988, S. 15–44; Kajon, Irene: „Das Problem der Einheit des Bewußtseins im Denken Ernst Cassirers", in: Braun/Holzhey/Orth: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, S. 249–273; Quillet, Pierre: „Problématique et systématique dans l'oeuvre de Cassirer", in: Seidengart, Jean (Hrsg.): *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-York. L'itinéraire philosophique*, Cerf: Paris 1990, S. 221–232; Orth, Ernst Wolfgang: „Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und ihre Bedeutung für unsere Gegenwart", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1–2, 1992, S. 119–136; Plümacher, Martina/Schürmann, Volker (Hrsg.): *Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*, Peter Lang: Frankfurt a.M. 1996; Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag: Berlin 1997, S. 21–68; Mehring, Reinhard: „Pathos der »Zusammenschau«. Annäherungen an Cassirers Philosophiebegriff", in: Rudolph, Enno (Hrsg.): *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Meiner: Hamburg 1999, S. 63–78; Lofts, Steve G.: *Ernst Cassirer. A »Repetition« of Modernity*, State University of New York Press: New York 2000; Bösch, Michael: *Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2004; Kreis, Guido: *Cassirer und die Formen des Geistes*, Suhrkamp: Berlin 2010.

Substanzbegriff und Funktionsbegriff zunächst thematisiert hatte.[2] Die Grundidee ist klar: Zwischen der Einheit des Begriffs und der Vielheit des Gegebenen muss man eine Beziehung stiften, die den logischen Vorrang des Begriffs gewährleistet. Das bedeutet, dass der Begriff von keiner vorausgesetzten Vielheit abgeleitet werden kann, sondern als generatives Prinzip der Vielheit selbst verstanden werden muss.[3] Die Allgemeinheit des Begriffs ist also nicht durch Abstraktion gewonnen, ist nicht durch einen Vorgang erreicht, der den Begriffsinhalt (Intension) leert, um seinen immer weiteren Umfang (Extension) zu ermöglichen.[4] Gegen diese Auffassung wird der Allgemeinbegriff als Funktionsprinzip bestimmt, um über scheinbar beziehungslose Gegebenheiten Rechenschaft ablegen zu können und daher ihre Gemeinsamkeit aufzuzeigen, ohne ihre Besonderheit zu unterschlagen. Dieses Ergebnis wird erst dann erzielt, wenn keine Anwesenheit eines Gemeinmerkmals unter den Gegebenheiten mehr vorausgesetzt wird, weil diese Anerkennung das Bestehen von Einzeldingen schon bedingen würde; stattdessen muss gezeigt werden, wie die verschiedenen Gegebenheiten zu einem gleichen generativen Prozess, zu einer gleichen Veränderungsreihe gehören.[5] Die Stetigkeit dieser Reihe, in der jedes Element eine eindeutig bestimmbare Stelle einnimmt, wird dann von der Prozesseinheit als Bildungsgesetz gewährleistet. Ein

2 Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), in: ECW 11, Meiner: Hamburg 2001, S. VII: „Die Schrift, deren ersten Band ich hier vorlege, geht in ihrem ersten Entwurf auf die Untersuchungen zurück, die in meinem Buche »Substanzbegriff und Funktionsbegriff« (Berlin 1910) zusammengefaßt sind"; Cassirer beabsichtigte „das Ergebnis dieser Untersuchungen, die sich im wesentlichen auf die Struktur des mathematischen und des naturwissenschaftlichen Denkens bezogen, für die Behandlung geisteswissenschaftlicher Probleme fruchtbar zu machen". Dazu vgl. Capeillères, Fabien: „Concept, jugement et »forme sérielle«. À propos de la philosophie des formes symboliques comme »logique des relations«", in: *Revue de métaphysique et de morale* 3, 1996, S. 337–360.

3 Vgl. Orth, Ernst Wolfgang: „Einheit und Vielheit in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers", in: Jamme, Christoph/Pöggeler, Otto (Hrsg.): *Phänomenologie und Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1989, S. 332–351.

4 Vgl. Cassirer, Ernst: „Inhalt und Umfang des Begriffs. Bemerkungen zu Konrad Marc-Wogau. »Inhalt und Umfang des Begriffs«" (1936), in: ECW 22, Meiner: Hamburg 2006, S. 3–31.

5 Vgl. Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), in: ECW 6, Meiner: Hamburg 2000, S. 2–26 sowie Plümacher, Martina: „Die Einheit der Regel der Veränderung. Zur Bedeutung der Wissenschaftsrezeption für Cassirers Theorie des Wissens", in: Plümacher/Schürmann: *Einheit des Geistes*, S. 113–140.

solcher Begriff als „Gesetz der Zuordnung“[6] ist also keine Abbildung der Welt; seine logische Funktion besteht genau in der stetigen Entstehung des Gegebenen als Extensionsbereich seiner selbst.[7] Die Intension als einheitlicher Inhalt eines Begriffs bestimmt seine Extension, sie ist ihr „erzeugendes Prinzip“[8]. Das führt aber zu einer notwendigen Umgestaltung des Gegebenen, das einem besonderen Kriterium nach umstrukturiert werden muss, gerade um seine Vielheit in einem einheitlichen Prozess vereinigen zu können. Zentral wird also die Beziehung unter vielen, anstatt ihre substanzielle Wesenheit.

Nach Cassirer ist der Symbolbegriff als symbolische Funktion ein Funktionsbegriff eben dieser Art. Und da es eine Grundannahme von Cassirers Transzendentalphilosophie ist, dass „die Einheit eines geistigen Gebietes niemals vom Gegenstand her, sondern nur von der Funktion her, die ihm zugrunde liegt, zu bestimmen und zu sichern ist“[9], stellt das Symbol als Funktion das generative Prinzip der ganzen Bedeutungswelt dar. Es antwortet programmatisch auf die „Frage nach den Funktionen, die uns »Wirklichkeit« überhaupt vermitteln und erschließen“, weil es in der Lage ist, die auf den ersten Blick unvergleichbare Vielheit der verschiedenen Ausdrucksformen des Wirklichen in „ihrer systematischen Gesamtheit und ihrer systematischen Gliederung“[10] logisch entstehen zu lassen, indem jede Form in einen Prozess eingeordnet ist, der die ganze Bandbreite ihrer unterschiedlichen Möglichkeiten konstituiert.[11] Gemeint ist:

---

6 ECW 6, S. 16.

7 Cassirer verteidigt eine anti-repräsentationalistische Position (vgl. dazu Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 188–209 und S. 235–256): Die Begriffe sind bei ihm keine Kopien oder Abbildungen einer von ihnen unabhängigen Wirklichkeit, stattdessen ist die Sinnwelt in ihrer objektiven Bedeutung von den Funktionsbegriffen selbst konstituiert. Vgl. ECW 11, S. 3, 7 und 39–49 sowie Cassirer, Ernst: „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“ (1932), in: ECW 18, Meiner: Hamburg 2004, S. 111–126, insb. 111f.

8 ECW 6, S. 25.

9 Cassirer, Ernst: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“ (1923), in: ECW 16, Meiner: Hamburg 2003, S. 75–104, hier S. 78. Vgl. auch ECW 11, S. 9.

10 Cassirer, Ernst: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, Meiner: Hamburg 1995, S. 150.

11 Zu einem solchen Projekt vgl. Cassirer, Ernst: *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921), in: ECW 10, Meiner: Hamburg 2001, S. 112ff.; ders.: „Goethe und die mathematische Physik“ (1921), in: ECW 9, Meiner: Hamburg 2001, S. 300–306; ders.: „Die Begriffsform im mythischen Denken“ (1922), in: ECW 16, S. 6–12; ECW 11, S. 1–15.

> 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[.][12]

Diese Gesamtheit aller Sinnweisen – oder auch „Grundformen des Weltverständnisses überhaupt“[13] – umreißt die Geschlossenheit eines Systems, das als funktionaler Ordnungszusammenhang aller vorstellbaren Inhalte auch ‚symbolischer Kosmos‘ genannt werden könnte.[14] In diesem Sinn, und zwar aus der funktionalen und generativen Einheit des Symbolbegriffs als Ordnungsprozesses heraus, kann das Cassirersche Projekt, insbesondere wie es paradigmatisch im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* ausgearbeitet ist, systematisch einheitlich sein.[15] Aber wieso wird die Rolle des Funktionsbegriffs der Sinnwelt genau von dem ‚Symbol‘ eingenommen?

---

12 ECW 11, S. 12.

13 ECW 9, S. 304.

14 Der Ausdruck ‚symbolischer Kosmos‘ wird wörtlich von Cassirer nie benutzt; er spricht eher in diesem Sinn von „geistigem Kosmos“ oder manchmal auch von „globus intellectualis“ („Nur dies kann gefordert werden, daß diese »Reise um die Welt« das wirkliche Ganze des globus intellectualis umfaßt“ – Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, Hamburg: Meiner 2002, S. 46f.). Trotzdem wurde dieser Begriff gewählt, um den symbolischen Charakter dieses Kosmos zu betonen. Dazu vgl. Janz, Nathalie: *Globus symbolicus. Ernst Cassirer. Un épistémologue de la troisième voie?*, Kimé: Paris 2001. Zu Cassirers Analyse des Kosmosbegriffs vgl. Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), in: ECW 14, Meiner: Hamburg 2002; ders.: „Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie“ (1941), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 2007, S. 7–35.

15 Zur systematischen Fassung von Cassirers Philosophie nach dem Vorbild der Kantischen ‚offenen Architektonik‘ vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 377–405. Daher kann das Cassirersche Projekt neben den Untersuchungen seiner Lehrer Cohen und Natorp eingegliedert werden, die sich anhand der Begriffe vom ‚logischen Ursprung‘ bzw. der ‚synthetischen Einheit‘ dasselbe einheitliche Prinzip zu bestimmen vornehmen, um die Vielheit des Gegebenen genetisch zu vereinigen. Vgl. dazu Holzhey, Helmut: *Cohen und Natorp. Ursprung und Einheit*, Schwabe: Basel 1986; Ferrari, Massimo: *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli: Mailand 1988; Knoppe, Thomas: *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Meiner: Hamburg 1992, insb. S. 173–185; Stolzenberg, Jürgen: *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1995.

2. Form und Gestalt: Symbolische Funktion und symbolischer Kosmos

Die verschiedenen Möglichkeiten der Sinnerzeugung, die insgesamt den symbolischen Kosmos bilden, verändern sich innerhalb eines von einer zweifachen Grenze limitierten Bereichs: Einerseits befindet sich darin die Materialität des Zeichens, das als Grenzbegriff einer sinnfreien Erfahrung begriffen werden könnte, andererseits wird diese durch die reine Formalität der Bedeutung abgesteckt, die als Grenzbegriff eines absoluten Sinnes zu verstehen wäre. Beides sind unerreichbare Momente einer sinnerzeugenden Korrelation, die von Cassirer ‚Symbol' genannt wird und beide bilden zusammen eine letzte synthetische Einheit, die das Symbol als „eins und doppelt" kennzeichnet.[16] Jeder Versuch, hinter diese Synthese zurückzugehen, würde den Verlust des Phänomens selbst mit sich bringen, weil die Einheit der zwei korrelierten Momente endgültig verloren ginge. Dabei handelt es sich, mit Goethe gesprochen, um das ‚Urphänomen' des Sinnes: Wie die ‚Urpflanze' das Gestaltungsprinzip ist, wodurch die unendliche Vielheit der Pflanzen ideell vereinheitlicht und logisch generiert wird, ist der Symbolbegriff das Prinzip, woraus sich der ganze Bogen der möglichen Sinngestalten entfaltet.[17]

In einem ersten Sinn nennt Cassirer die generative Form einer Sinnwelt ‚symbolische Form', gerade weil er mit dem Symbol diese untrennbare Einheit von Zeichen und Bedeutung meint, die alles kennzeichnet, was in der Menschenwelt als Sinn- und Kulturwelt erscheint. Nach Cassirer ist „dieses Erscheinen eines »Sinnes«, der nicht vom Physischen abgelöst ist, sondern an ihm und in ihm verkörpert ist, […] das gemeinsame Moment aller jener Inhalte, die wir mit dem Namen »Kultur« bezeichnen".[18] Diese Anerkennung der notwendigen sinnlichen Verwirklichung, der

16 Dazu vgl. ECW 13, S. 376: „Kein echter Sinn ist als solcher schlechthin einfach, sondern er ist eins und doppelt – und diese Polarität, die in ihm liegt, zertrennt und zerstört ihn nicht, sondern sie stellt vielmehr erst seine eigentliche Erfüllung dar." Vgl. außerdem Cassirer, Ernst: „Zur Logik des Symbolbegriffs" (1938), in: ECW 22, Hamburg: Meiner 2006, S. 112–139, insb. S. 116.

17 Zur Bedeutung von Goethe für die Cassirersche Philosophie vgl. Rudolph, Enno/Küppers, Bernd-Olaf (Hrsg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Meiner: Hamburg 1995, S. 297–408; Naumann, Barbara: *Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe*, Fink: München 1998; Naumann, Barbara/Recki, Birgit (Hrsg.): *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*, Akademie Verlag: Berlin 2002.

18 Cassirer, Ernst: „Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung" (1942), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 2007, S. 400. Einerseits besteht „das Ideelle […] nur, insoweit es sich in irgendeiner Weise sinnlich-stofflich darstellt, und sich in dieser Darstellung

Materialisierung oder auch ‚Verkörperung' des Sinnes im Zeichen schließt nicht nur seine reine ideelle Auffassung aus, sondern auch die gegensätzliche materialistische Ansicht, die eine Reduktion des Ideellen auf materielle Ereignisse annehmen würde. Ein Gedanke ist z. B. nicht „vor der Sprache" und unabhängig von ihr, aber dass er „in der Sprache und durch die Sprache" existiert, bedeutet keine Identität zwischen Denken und Sprechen, sondern eben ihre vermittelte (oder symbolische) Beziehung.[19] Jeder einseitige Vorrang des einen oder des anderen der zwei Momente, die im Symbol vereinheitlicht sind, bringt aber jene Grenzfälle zum Ausdruck, die mit dem bloßen Zeichen und der reinen Bedeutung identifiziert werden können. Und diese Grenzfälle sind nützlich, um jenen Rahmen zu bestimmen, innerhalb dessen sich die unendlich möglichen und aufeinander irreduziblen Veränderungen von Sinnerzeugung und Sinnverstehen, d. h. die verschiedenen „Dimensionen der symbolischen Formung" setzen.[20] Demgemäß könnte man die Philosophie der symbolischen Formen so betrachten, als ob Cassirer darin mit dem Mythos eine verdinglichte Auffassung des Symbols und mit der wissenschaftlichen Erkenntnis seine rein formelle Vorstellung angebe und vertiefe.[21]

Von dieser Voraussetzung ausgehend kann der Übergang von einem zum anderen aber als kein wirklicher und geschichtlicher Ablauf verstanden werden, in dem eine notwendige Überwindung des Mythos in der Wissenschaft stattgefunden hätte.[22] Es

---

verkörpert" (ebd., S. 399), andererseits kann „auch die »Sinnlichkeit« niemals als ein bloß Vor-Geistiges oder gar als ein schlechthin Un-Geistiges gedacht werden; sondern sie selber »ist« und besteht nur, sofern sie sich nach bestimmten Funktionen des Sinnes gliedert" (ECW 13, S. 66).

19 Vgl. Cassirer, Ernst: „Le langage et la construction du monde des objets" (1933), in: ECW 18, Hamburg: Meiner 2004, S. 265–290, hier S. 288f (zitiert nach der deutschen Übersetzung, in: ders.: *Symbol, Technik, Sprache*, hrsg. von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois, Meiner: Hamburg 1995, S. 149f.).

20 Cassirer, Ernst: „Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie" (1927), in: ECW 17, Hamburg: Meiner 2004, S. 253–282, hier S. 260. Vgl. dazu das Schema von Ausdruck, Darstellung und Bedeutung, das nach Cassirer „ein allgemeinstes gedankliches Bezugssystem [ist] […] relativ zu dem wir die »Orientierung« jeder einzelnen symbolischen Form beschreiben und bestimmen wollen" (ebd., S. 259).

21 Vgl. u. a. ECW 13, S. 67 und 75ff. (Mythos); ebd., S. 383ff. und 377ff. (Wissenschaft).

22 Anders wäre es, wenn man mit Cassirer einen Geschichtsbegriff benutzen würde, nach dem die Geschichte immer schon eine vermittelte Darstellung, eine idealisierte Entwicklung historischer Ereignisse darstellt. Demgemäß könnte die Philosophie der symbolischen Formen als eine Geschichte des Geistes interpretiert werden, eine systematische Rekonstruktion der Geistesformen wie Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Dazu vgl. Cassirer, Ernst: *An Essay on Man* (1945), in: ECW 23, Meiner: Hamburg 2006, S. 185–222. Vgl. ferner Verene, Donald Phillip: *The Origins of the Philosophy*

handelt sich, wenn überhaupt, um eine logisch-generative Entwicklung[23], in der eine dialektische Auseinandersetzung zwischen zwei unverträglichen Auffassungen des Symbols besteht, die selbst wie Polaritäten betrachtet werden, innerhalb deren sich die Gesamtheit der Möglichkeiten der menschlichen Kulturwelt abzeichnet. In der dialektischen Bewegung dieses Prozesses steht das scheinbar Beziehungslose bereits in einem Zusammenhang: Dieser logische Entwicklungsprozess ermöglicht es, „die Welt des ‚Geistes'" als „eine durchaus *konkrete* Einheit" zu sehen; und zwar „derart, dass auch die extremsten Gegensätze, in denen sie sich bewegt, noch als irgendwie vermittelte Gegensätze erscheinen"[24]. Nur in einem logischen Rahmen sind die Analysen einer ‚Philosophie der symbolischen Formen' eigentlich einzugliedern, in dem die Übergänge zwischen den Formen dahingehend zweckmäßig sind, die Einheit des ‚symbolischen Kosmos' darzustellen. Ebenso ist eine anthropologische Auslegung eines solchen genetischen Prozesses zu vermeiden, demzufolge so die wirkliche Dynamik der menschlichen Entwicklung beschrieben werden würde.

---

of Symbolic Forms. Kant, Hegel, and Cassirer, Northwestern University Press: Evanston 2011; Möckel, Christian: „Hegels »Phänomenologie des Geistes« als Vorbild für Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen«", in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hrsg.): *Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute*, Akademie Verlag: Berlin 2004, S. 256–275. Zur Bedeutung der Geschichte bei Cassirer vgl. Krois, John Michael: *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press: New Haven/London 1987, S. 172–215; Göller, Thomas: „Ernst Cassirer über Geschichte und Geschichtswissenschaft", in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 45, 1991, S. 224–248; Orth, Ernst Wolfgang: „Geschichte und Literatur als Orientierungsdimensionen", in: ders.: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1996, S. 44–66; Rudolph, Enno: „Symbol und Geschichte. Cassirers Kritik der Geschichtsphilosophie", in: Vögele, Wolfgang (Hrsg.): *»Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander«. Ernst Cassirer Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz*, Evangelische Akademie Loccum: Loccum 1999, S. 9–23; Bast, Rainer A.: *Problem, Geschichte, Form. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext*, Duncker & Humblot: Berlin 2000; Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 168–171.

23 Vgl. dazu Fetz, Reto Luzius: „Ernst Cassirer und der strukturgenetische Ansatz", in: Braun, Hans-Jürg/Holzhey, Helmut/Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1988, S. 156–190.

24 ECW 13, S. 87. Vgl. weiter: „Das Weltbild des Mythos und das der theoretischen Erkenntnis können nicht miteinander bestehen und nicht im gleichen Denkraum nebeneinanderstehen. Beide verhalten sich vielmehr streng ausschließend zueinander" (ebd.). Dabei kennzeichnet die Dialektik eben jene logische Bewegung, die allein ermöglicht, verschiedene widersprüchliche Positionen in einem einzigen „Denkraum" zu setzen.

Das bedeutet nicht, dass diese Interpretationen an sich selbst falsch wären, sondern dass sie im Vergleich zu der eigentlich philosophischen und systematischen Absicht Cassirers erst sekundär angenommen werden müssen. Daher ist die Entwicklung der Formen zunächst aus jenem schon erwähnten theoretischen Rahmen heraus zu verstehen: Der prozessuale Aspekt ist nämlich eine logische Voraussetzung, die nötig ist, um jene einheitliche generative Dynamik zu zeigen, in der die symbolische Funktion als Funktionsbegriff besteht und welche die innere Beziehung ganz verschiedener, sogar gegensätzlicher Möglichkeiten von Sinnstiftung, wie Mythos und Wissenschaft, begründen kann. Die Philosophie der symbolischen Formen ist „eine integrative Gesamttheorie von Erfahrungsformen"[25], die allein es ermöglicht, der Umwandlung der mythischen in die wissenschaftliche Sinnerzeugung in der Kontinuität des Übergangs zu folgen, selbst wenn ihre konkreten Ausdrucksweisen von einer deutlichen *metábasis eis állo génos* charakterisiert sind. Nach Cassirer gibt es daher in der „Welt des Geistes […] keinen plötzlichen Riss oder Sprung – keinen Hiatus, durch den sie sich in disparate »Teile« auflöst."[26]

In dieser Hinsicht wird jede Gegebenheit als Ausdrucksgestalt einer „inneren Form"[27] verstanden und nach der transzendentalen Methode Kants auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit – d. h. auf die jeweilige symbolische Form – als ihre logische Bedingung zurückgeführt. „Wir gehen", so schreibt Cassirer, „von den Gestalten aus; aber wir bleiben bei ihnen nicht als bloßem Faktum stehen, sondern versuchen, durch eine rekonstruktive Analyse, zu ihren elementaren Voraussetzungen, zu den »Bedingungen ihrer Möglichkeit« zurückzudringen"[28]. Und die Gesamtheit dieser Bedingungen ist wiederum auf die synthetische Einheit einer generativen Funktion, d. h. der symbolischen Funktion bezogen. Nur von einem solchen Einheitspunkt aus, wonach das philosophische Wissen eigentlich strebt, ist jede Gegebenheit als symbolische Gestalt gemeint. In diesem Zusammenhang aber sind diese Gestalten nicht nur ‚symbolisch', weil sie sinnliche Ausdrücke eines Sinnes sind, sondern auch hinsichtlich einer zweiten Bedeutung, mit der Cassirer den Begriff ‚Symbol' benutzt. Obwohl das Symbol bei ihm ein Relationsbegriff bleibt, bezeichnet Cassirer schon in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* als symbolisch – neben der synthetischen Einheit von Materie und Form, von Zeichen und Bedeutung in der Sinnerzeugung – diejenige Tatsache, dass jede

25 Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 157.

26 ECW 13, S. 87.

27 Dieser Begriff ist in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie thematisch. Vgl. ECW 11, S. 255ff. Zu Goethes Idee der ‚inneren Form' vgl. Cassirer, Ernst: „Goethes Idee der inneren Form" (1934), in: ECN 10, Meiner: Hamburg 2006, S. 15–55.

28 ECW 13, S. 63.

Einzelheit in eine prozessuale und logische Reihe immer schon eingegliedert ist.[29] Jedes Reihenmitglied stellt die allgemeine Form dar, woraus es und seine Reihe selbst entstanden sind, es steht für diese Form oder weist auf diese Form hin: Nach Cassirer besitzt „jedes Einzelglied der Erfahrung insofern symbolischen Charakter, als in ihm das Gesamtgesetz, das die Allheit der Glieder umschließt, mitgesetzt und mitgemeint ist."[30] In der *Philosophie der symbolischen Formen* ist diese Form zuerst die jeweilige symbolische Form und letztendlich die symbolische Funktion, woraus der ‚symbolische Kosmos' entsteht. In diesem Sinne ist jede Gestalt symbolisch, insofern sie in Beziehung zu allen anderen Sinngestalten steht und diejenige Form zum Ausdruck bringt, woraus alle anderen logisch entstanden sind: „Der einzelne gegebene Eindruck bleibt nicht schlechthin, was er ist, sondern wird zum Symbol der durchgehenden systematischen Verfassung, innerhalb deren er steht und an welcher er in bestimmtem Masse teilhat."[31] Jedes Element ist als symbolisches nicht isoliert, sondern es steht in einem „intensiven »Durch-einander-Bedingtsein«"[32] mit allen anderen. Es wird zum integralen Moment des Ganzen und dieses Ganze als funktionales ist „nicht lediglich die Summe seiner Teile, sondern ein systematischer Inbegriff […], der aus den Beziehungen zwischen ihnen hervorgeht."[33] Anders gesagt „entsteht das Ganze nicht erst aus den Teilen, sondern es konstituiert dieselben und gibt ihnen ihre wesentliche Bedeutung"[34]. Jeder Teil ist also symbolisch ‚prägnant' im Sinne des Ganzen, d. h. bereits durchdrungen von der systematischen Relation mit jeder anderen möglichen Gestaltungsform, die zum ‚symbolischen Kosmos' gehört.[35]

---

29 Cassirer führt dafür auch die Begriffe ‚Darstellung' oder ‚Repräsentation' ein. Repräsentation wird als „Darstellung eines Bewusstseinselementes in einem anderen und durch ein anderes" (ECW 11, S. 33) bestimmt. Sie bezeichnet letztendlich die grundlegende Systemstruktur des Geistes.

30 ECW 6, S. 324.

31 Ebd., S. 303.

32 ECW 11, S. 37.

33 ECW 6, S. 267.

34 ECW 11, S. 37.

35 „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" (ECW 13, S. 231). Dazu vgl. Krois, John Michael: *Cassirer*, S. 52–62; Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag: Berlin 1997, S. 69–125; Dubach, Philipp: „»Symbolische Prägnanz« – Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?", in: Rudolph/Küppers: *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, S. 47–84; Möckel, Christian: „Symbolische Prägnanz. Ein

Als Symbol sind dementsprechend alle Elemente „in durchgängiger Einheit mit anderen und in durchgängiger Sonderung gegen andere“[36] zu verstehen, welche zugleich in einer „korrelativen Beziehung“ zwischen ihrer „Stelle“ und dem „Stellensystem“[37] bestehen. In jedem integralen Teil des Systems ist daher das System selbst repräsentiert oder in diesem zweiten Sinne symbolisiert. Symbol und System sind daher miteinander streng verbunden. Welche ist aber die Natur dieser systematischen Ordnung aller Sinnformen, die auch ‚symbolischer Kosmos‘ genannt werden kann und die vom ‚Symbol‘ als Funktion generiert wird? Welchen Bezug hat dieser Kosmos zur wirklichen Welt? Und wie ist ein entsprechendes philosophisches Denken zu bestimmen, das diesen Kosmos thematisiert?

3. Der ‚symbolische Kosmos‘ und die Wirklichkeit: Idealität und Realität

Um die gestellten Fragen beantworten zu können, muss man sich Cassirer zufolge die Kantische Unterscheidung zwischen zwei möglichen Erkenntnisweisen vor Augen führen, i.e. die *diskursive* und die *intuitive*. Wenn die menschliche Erkenntnis intuitiv und unmittelbar wäre, würde sich eine wirkliche Übereinstimmung zwischen Denken und Sein ergeben. Idealität und Realität könnten dann gleichgesetzt werden und der ‚symbolische Kosmos‘ würde so zur logischen Entsprechung, dem vollkommenen Gegenbild der wirklichen Welt in ihrer vollen Entfaltung werden: Die Entstehung des ‚symbolischen Kosmos‘ im Denken würde den Charakter einer tatsächlichen und wirklichen Erzeugung im Sein annehmen. Diesem ‚absoluten Idealismus‘ stellt Cassirer eine logische Konstitution des Seins gegenüber: Die diskursive, darstellende, symbolische Natur des menschlichen Erkennens bringt immer eine wesentliche Differenz zwischen Idealität und Realität mit sich, die „kein absolutes, sondern immer nur relatives Sein“[38] voraussetzt. In

phänomenologischer Begriff? Zum Verhältnis von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Edmund Husserls Phänomenologie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 1992, S. 1050–1063. Diesbezüglich verwendet Cassirer das Beispiel einer Linie, vgl. ECW 17, S. 256–259; ECW 13, S. 228ff.; ders.: *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), in: ECW 12, Meiner: Hamburg 2002, S. 120ff. Diese zeigen, dass die logischen Bedingungen der Idee der ‚symbolischen Prägnanz‘ bereits in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* zu finden sind, und diese daher keine spätere ‚Erfindung‘ Cassirers ist, wie z. B. Krois meint.

36 ECW 11, S. 30.

37 Ebd.

38 ECW 6, S. 321. Vgl. auch „Wir besitzen keinerlei »Sein« – sei es metaphysischer, sei es psychologischer Art – *vor* dem geistigen Tun und unabhängig von ihm, sondern

Bezug darauf kritisiert Cassirer alle jene metaphysischen Positionen, wie z. B. die Hegelsche, die meinen, das Reale auf das Ideale und umgekehrt zurückführen zu können und deshalb ihren wesentlichen Abstand, woraus beide als Reflexionsbegriffe ihre Bedeutung bekommen, tilgen zu können.[39]

Selbst wenn Cassirer die Möglichkeit einer theoretischen Erfassung und Erschöpfung des Ideellen ablehnt, meint er aber nicht, dass dieses dennoch einfach gestrichen werden soll. Der Kantischen Lehre folgend hält er es für unvermeidbar, den Bezug zur Idealität herzustellen, die aber, obwohl sie die Grenzen der menschlichen Erkenntnis überwindet, keine negative Bedeutung annimmt: Die Unmöglichkeit einer Einheit zwischen Idealität und Realität ist kein Anzeichen einer radikalen Unfähigkeit des Erkennens, sondern die notwendige und daher positive Bedingung der Erkenntnis selbst. Das Ideale wird zur regulativen erkenntniskritischen Idee.[40] Nach Cassirer kommt es darauf an, „von der Hegelschen Bedeutung der Idee wieder zur Kantischen, von der Idee als »absolute Macht« wieder zur Idee als »unendliche Aufgabe« zurück[zugehen]"[41]. Das bewegt die Erkenntnis zu der ständigen Überwindung ihrer jeweiligen partiellen Bedingungen und stellt ihre notwendige Beschränktheit aufs Neue heraus. Nicht weil dem Ideal irgendeine transzendente Existenz jenseits der Erkenntnisgrenzen entspricht bleibt es also unerreichbar, sondern weil es die praktische Regel, die Methode darstellt, die das Erkennen selbst bewegt und die nun auf jeder Erkenntnisstufe angewendet werden muss. Das eröffnet

immer nur in und mit diesem Tun" (Cassirer, Ernst: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, Meiner: Hamburg 1995, S. 261).

39 Nicht Hegels Dialektik als Bewegung des Denkens, sondern ihre Abschlussform wird von Cassirer kritisiert: Hegel „wendet den Begriff der Dialektik nicht bis zu Ende an – denn sein eigenes System sieht er nicht als ein Moment der dialektischen Bewegung, sondern als deren Abschluss" (Cassirer, Ernst: *Geschichte. Mythos*, in: ECN 3, Meiner: Hamburg 2002, S. 100). Vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 329–343; dazu ferner im vorliegenden Band Karaduman, Sevilay: „Cassirers Kritik an Hegels Dialektik – Stillstand statt Dynamik?". Zu Cassirers Hegelkritik vgl. u. a. Cassirer, Ernst: *Freiheit und Form* (1916), in: ECW 7, Meiner: Hamburg 2001, S. 383f.; ders.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band* (1920), in: ECW 4, Meiner: Hamburg 2000, S. 348–363; ECW 11, S. 12–15.

40 Dazu vgl. Cohens Interpretation der Kantischen Ideen als regulative Begriffe, wie sie insbesondere in *Kants Begründung der Ethik* ausgearbeitet wird: Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik* (1877), Olms: Hildesheim 2001.

41 Cassirer, Ernst: „Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie" (1939), in: ECW 22, S. 140–166, hier S. 166. Zu Cassirers Analyse der Kantischen ‚regulativen Idee' vgl. ECW 4, S. 14, S. 99; ECW 6, S. 230 und 248; ders.: *Kants Leben und Lehre* (1918), in: ECW 8, Meiner: Hamburg 2001, S. 200–206.

auch der philosophischen Erkenntnis „den stetigen Gang einer Wissenschaft […], in dem es selbst immer nur relative, nicht absolute Halt- und Ruhepunkte geben kann“[42]. In Cassirers Fassung ersetzt das Kantische Ding an sich als regulative Idee der Erkenntnis die Einheit des Symbols als generative Funktion jeder möglichen Erscheinungsweise des Gegebenen.[43] Daher vertritt er eine philosophische Position, die von ihm selbst „symbolischer Idealismus“[44] genannt wird: Das Symbol ist also die regulative Idee seines Denkens, der innere Bewegungskern seiner Philosophie.

Von dieser Voraussetzung aus ist es möglich besser zu verstehen, was Cassirer unter einem ‚symbolischen Kosmos‘ als Entfaltung aller symbolischen Formen versteht. Dieser Kosmos entspricht in der Tat in einem quantitativen und extensiven Sinn der qualitativen und intensiven Einheit der symbolischen Funktion, des Symbols in seiner funktionalen und relationalen Bedeutung.[45] Wie Cassirer mit Hegel auch sagt, ist dieser also eine „konkrete Totalität“, die mit einem lebendigen Organismus verglichen werden kann.[46] Indem aber diese Funktion bei ihm die

42 ECW 10, S. 6.

43 Zu Kants ‚Ding an sich‘ vgl. Ernst, Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band* (1907), in: ECW 3, Meiner: Hamburg 1999, S. 614–638; ECW 8, S. 345f.

44 ECN 1, S. 261. Dazu vgl. Ullrich, Sebastian: *Symbolischer Idealismus. Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen*, Meiner: Hamburg 2010.

45 Diese qualitative und intensive Einheit als Idee der Vernunft könnte man auch mit einer Subjektivität funktional gleichsetzen, die als systematische Ordnung, als Inbegriff von den Grundregeln aller gegenständlichen Erfahrungen verstanden wird. Als Funktionsbegriff ist diese Einheit ein ‚erzeugendes Prinzip‘ und das ist es, was Cassirer in Anlehnung an Kant mit der Freiheit des Subjekts als seiner Spontaneität meint. Wie Kreis zusammenfasst, ist die Subjektivität bei Cassirer „Ordnung (und kein Gegenstand)“, „Struktur (und keine Substanz)“ und „etwas Normatives (und nichts Faktisches)“ (Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 231). Das ist aber genau der Sinn des Cassirerschen Begriffs des Geistes: „The term »Geist« is correct; but we must not use it as a name of a substance – a thing »quod in se est et per se concipitur«. We should use it in a functional sense“ (Cassirer, Ernst: „Structuralism in modern linguistics“ (1945), in: ECW 24, Meiner: Hamburg 2997, S. 299–320, hier S. 313).

46 Dieses grundlegende qualitative Entstehungsprinzip als „Urtatsache“ oder „Urphänomen“ ist von Cassirer auch „Leben“ genannt worden (vgl. ECN 1, S. 263). Der Organismusbegriff als Grenzbegriff der Naturerkenntnis ist zentral in der Kantischen *Kritik der Urteilskraft*, die eine besondere Bedeutung innerhalb der philosophischen Entwicklung Cassirers hat (dazu vgl. Ferrari, Massimo: „Cassirer und die *Kritik der Urteilskraft*“, in: ders.: *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie*, Meiner: Hamburg 2003, S. 73–98). Zu Cassirers Lebensbegriff vgl. Möckel, Christian: *Das Urphänomen*

regulative Idee des Erkennens ist, wird auch diese „konkrete Totalität" des ‚symbolischen Kosmos' zu einer nur projektiven Einheit als einer finalen Hinsicht der Gesamtordnung.

Da das Denken jenes extensiven Ideals nie voll ausgeschöpft werden kann, bleibt es also unterschiedlich und unzureichend auch in Bezug auf das Reale. Die Einheit zwischen Idealität und Realität, d. h. zwischen dem ‚symbolischen Kosmos' und der Wirklichkeit, oder aber zwischen der symbolischen Funktion und der wirklichen Erzeugung ist daher in einen unendlichen und nie abschließbaren Prozess verschoben. Nach Cassirer ist es unmöglich, „die »Wirklichkeit« als solche, die »absolute« Realität in sich zu fassen und zum vollständigen und adäquaten Ausdruck zu bringen. Vielmehr ist der Gedanke einer solchen letzten eindeutigen Wirklichkeit, wenn überhaupt, so nur als Idee fassbar: als die Aufgabe einer Totalität der Bestimmung"[47]. Die Wirklichkeit wäre erst die vollständige Systematisierung der Erfahrung im Denken, aber dieses Ideal eines ‚symbolischen Kosmos' bleibt aktuell nie erreichbar. Und dennoch: Gerade wegen der wesentlichen Relation zwischen Idealität und Realität, die eine Grundbedingung des Erkennens selbst ist, muss die philosophische Erkenntnis diese ‚Aufgabe' übernehmen. Als offenes System wird der ‚symbolische Kosmos' zu einer methodischen Grundannahme der philosophischen Forschung und zu ihrer regulativen Idee. Das philosophische Denken ist dadurch als jener einzige endliche Blickpunkt gekennzeichnet, der sich nichtsdestoweniger an der ‚absoluten Negativität' oder unendlichen ‚Leere' der symbolischen Funktion als Prinzip der Sinnbildung orientieren kann, um auf diese Weise den qualitativen Entstehungspunkt der Sinngebungsformen zu gewinnen und daher dort zu verorten, wo sich der ganze logische Raum, d. h. der ‚symbolische Kosmos', in einem diskreten und nie abschließbaren Reihungsprozess entfaltet.

4. Das Symbol als Idee: der Grenzbegriff als Relation zwischen Endlichem und Unendlichem

Das Symbol als Idee ist also nichts Gegenständliches, gerade weil es das generative Prinzip des Sinnkosmos, sein Funktionsbegriff ist. Sein ideelles Wesen ist dann angemessen verstanden, wenn es in funktionalem Sinn als logische Hypothese, als Bedingung a priori der Möglichkeit der Vielheit des Gegebenen gedeutet wird.

---

des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff, Meiner: Hamburg 2005; Fetz, Reto Luzius/Ullrich, Sebastian (Hrsg.): *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers »Nachgelassenen Manuskripten und Texten«*, Meiner: Hamburg 2008. Zur „konkreten Totalität" vgl. ECW 13, S. 13.

47 ECW 10, S. 113.

Bei dieser Cassirerschen Umwandlung des Symbols in die Idee steht auch Platon neben Kant Pate. Die platonische Ideenlehre wird aber von Cassirer entlang der neokantischen Interpretation aufgenommen, in der die Idee als Grenzbegriff verstanden wird.[48] Von jener schon erwähnten Beziehung zwischen Idee und Realität aus bedeutet dies, dass das Symbol als Idee den Grenzbegriff des Wirklichen darstellt. In der Bearbeitung der platonischen Lehre über die doppelte Beziehung von „Trennung" (*chôrismos*) und „Teilhabe" (*methexis*) zwischen Idee und Phänomen sieht Cassirer eine methodische Grundannahme: die wesentliche „ontologische" Differenz zwischen dem Prinzip und den aus ihm logisch entstandenen Elementen und zugleich sein Bestehen nicht außer und getrennt von ihnen.[49] Das Prinzip als Grenzidee hat genau diesen doppelten Sinn: Es steht mit der Reihe der Rechenschaft abzulegenden Phänomene in Beziehung und ist zugleich von jedem Reihenmitglied unterschieden. Um dieses Idealprinzip methodisch zu bestimmen, muss man nach Cassirer die Phänomene dem Prozess ihrer Infinitisierung[50] unterziehen, d. h. sie müssen ins Unendliche projektiert werden, um in ihrer unendlichen Änderung oder Differenzierung zu zeigen, was ‚invariant' bei ihnen bleibt.[51] Gerade die Unendlichkeit und die Kontinuität dieses Vorgangs sichern, dass sich nichts Substantielles, sondern gerade eine Relation daraus ergibt. Diese doppelte Natur der Relation – sie ist andersartig als die bezogenen Elemente, aber sie besteht erst ‚dazwischen' – ist im Grunde das, was Cassirer mit dem Begriff von Idee als Funktionsbegriff meint, in der die ideelle Relation nicht

48 Vgl. dazu Lembeck, Karl-Heinz: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichts-philosophie bei Cohen und Natorp*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1994.

49 Vgl. Cassirer, Ernst: „Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen" (1924), in: ECW 16, S. 145: „Denn Platons Ideenlehre ist wie von dem Gedanken der Trennung zwischen »Idee« und »Erscheinung«, so auch von dem Gedanken der Verknüpfung beider beherrscht. Man versteht den systematischen Sinn der Trennung, des *chôrismos*, nicht ohne den Sinn der Teilhabe, der *methexis*". Vgl. ferner ders.: „Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon" (1925), in: ECW 16, S. 313–467, insb. S. 430f.

50 Zur Bedeutung dieser neuen Interpretation des Unendlichkeitsbegriffs für die Erkenntnislehre, die mit philosophischen Grundlagen insbesondere in der mathematischen Infinitesimalrechnung bearbeitet wurde vgl. Cassirer, Ernst: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902), in: ECW 1, Meiner: Hamburg 1998, S. 181–198; ECW 6, S. 64–70. Vgl. außerdem Cohen, Hermann: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Dümmler: Berlin 1883.

51 Dazu Ihmig, Karl-Norbert: *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des »Erlanger Programms«*, Meiner: Hamburg 1997.

sekundär, sondern als generativ ‚in' den Elementen selbst mitgegeben ist. Dieselbe Leistung wird für Cassirer von dem Goetheschen ‚Urphänomen' ausgeübt.[52] Das ‚Urphänomen' ist ursprünglich, nicht weil es eine hervorragende Stelle in der Reihe annimmt, sondern in dem Sinne, dass es aus ihm heraus möglich ist, einen ganzen Phänomenbereich logisch entstehen zu lassen. Ebenso im Fall des Symbols als Funktion kann eine Philosophie der symbolischen Formen zeigen, wie aus ihm die Gesamtheit der Formen des Gegebenen logisch entstehen kann.

Um den Vorgang der Infinitisierung, wodurch das ideelle Prinzip methodisch bestimmt ist, besser zu verstehen, ist es nützlich, sich auf ein Beispiel zu beziehen, das Cassirer bei Cusanus analysiert: Es geht um das Verhältnis zwischen der Endlichkeit der Seitenzahl eines Polygons und dem Kreis als Polygon mit unendlichen Seiten.[53] Wenn man den Kreis so versteht, wird er zum Grenzbegriff des Polygonbegriffs und seine Infinitisierung lässt zu, ihn als generatives Prinzip aller möglichen Polygone zu setzen. Doch die Orientierung an der unendlichen Seitenzahl des Kreises stellt dann die Bedingung der Möglichkeit und die methodische Regel vor, um die volle Entfaltung der unendlichen Reihe von Polygonen selbst zu ermöglichen. Damit bildet der Kreis als Polygon mit unendlichen Seiten die funktionelle Einheit aller Polygone, er ist ihre Intension, ihr qualitatives Prinzip, ihre Idee. Bei Cassirer ist das Symbol das funktionale Analogon des Kreises im Bereich der Sinnphänomene.

---

52 Knoppe, Thomas: „Idee und Urphänomen. Zur Goethe-Rezeption Ernst Cassirers", in: Rudolph/Küppers: *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, S. 325–352.

53 Vgl. Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* (1906), in: ECW 2, Meiner: Hamburg 1999, S. 21: „Wenn die Schrift »De docta ignorantia« [Cusanus, *De docta ignorantia* (Buch 1, Kap. 3), foll. 2–3] die Beziehung zwischen dem Absoluten und den Begriffen unserer Erkenntnis mit dem Verhältnis vergleicht, das zwischen *Kreis* und *Polygon* besteht, so soll damit freilich zunächst der qualitative Wesensunterschied beider zum Ausdruck gebracht werden. Dennoch trägt ebendieses Bild bereits den Keim der gedanklichen Vermittlung in sich: Denn wie der Fortschritt der Philosophie der Mathematik lehrt, sind die unendlichen Polygone nicht sowohl der Gegensatz wie das notwendige und unentbehrliche *Erkenntnismittel*, um die Größe des Kreises zu bestimmen. Nicolaus Cusanus wagt zuerst den Satz, der auch der antiken Exhaustionsmethode fernlag: daß der Kreis seinem begrifflichen Gehalt und Sein nach nichts anderes als ein Vieleck von unendlich vielen Seiten ist. Der Begriff der »Grenze« ist hier zu *positiver* Bedeutung erhoben: Der Grenzwert selbst kann nicht anders als vermöge des unbeschränkten Prozesses der Annäherung erfaßt und in seiner Bestimmtheit ergriffen werden. Die Unabschließbarkeit dieses Prozesses gilt jetzt nicht mehr als Beweis eines inneren, begrifflichen Mangels, sondern als Zeugnis seiner Kraft und Eigenart: Die Vernunft kann nur in einem unendlichen Objekt, einem schrankenlosen Fortgang zum Bewußtsein ihres eigenen Vermögens gelangen."

Als Grenzbegriff der Sinngestalten, als ihre Idee, ist das Symbol also das Ergebnis ihres Infinitisierungprozesses und wird daher zu jener generativen Relation der unendlichen Veränderungen der Gestaltungsweisen in der phänomenalen Erscheinung des Gegebenen selbst. Ein solches Prinzip ist aber nicht etwas Abstraktes, ein getrenntes Absolutes, das als eine immer mit sich selbst identische Einheit erfassbar wäre. Es ist dagegen nur als die synthetische und „rein funktionelle Einheit“[54] des logischen Entstehungsprozesses in den endlichen und bestimmten Gestalten wiederzufinden; es stimmt mit der Relation überein, die in der Vielheit des Gegebenen aufgestellt wird und wodurch diese bestimmte Vielheit aus der Bildungsregel, die das Prinzip selbst darstellt, entsteht. Die beziehende Natur des Funktionsbegriffs bzw. des Symbols übermittelt also eine Relationslogik, in der Identität und Differenz nicht gegensätzlich sind, sondern beide das Wesen des Prinzips selbst darstellen. Das ideelle Prinzip bleibt dann „im anderen bei sich selbst“ und scheint mit sich selbst identisch erst in einem permanenten Anderswerden, d. h. in dem unendlichen Prozess seiner stetigen Variation durch die endlichen Sinngestalten – „seine Identität beweist sich nicht in dem, was es ist oder hat, sondern in dem, was er tut, erst wahrhaft“[55]. Das Symbol als generative Relation ist eine solche ordnende Dynamik.

5. Das philosophische Denken als Verwirklichung des funktionalen Prinzips

Wenn das Symbol als dynamisches Prinzip in diesem Sinn verstanden wird und es die Rolle der regulativen Idee des philosophischen Denkens übernimmt, dann stimmt der Akt des Denkens mit der Verwirklichung eines solchen Prinzips überein. Das Denken muss in seiner Selbstgestaltung sich selbst dem funktionalen Wesen der symbolischen Relation als logischen Entstehungsprinzips der Sinnwelt anpassen. Dadurch macht die Philosophie nichts anderes, als die verschiedenen Gestaltungsweisen der Erfahrung logisch zu entfalten. In Anlehnung an Hegels Phänomenologie sieht Cassirer die „Wahrheit“ im „Ganzen“, „aber dieses Ganze kann nicht auf einmal hingegeben, sondern es muss vom Gedanken, in seiner eigenen Selbstbewegung und gemäß dem Rhythmus derselben, fortschreitend entfaltet werden“[56]. Erstens bedeutet dies, dass das philosophische Denken im eigentlichen Sinn nicht zu den symbolischen Formen gehören kann, da es keine objektive Wirklichkeit erschließt, sondern diejenige Dynamik ist, die das generative Prinzip des

54 ECW 11, S. 9.

55 ECW 11, S. 20. Cassirer bezieht sich hier auf das Bewusstsein, das aber selbst, wie bei Natorp, als Systemordnung interpretiert wird.

56 ECW 13, S. VIII.

symbolischen Kosmos als logischen Raum aller möglichen Sinngestaltungen in Bewegung hält. Die Philosophie ist keine symbolische Form unter anderen, sondern ihre „Kritik u[nd] Erfüllung“[57], ihr Prinzip der Relativierung[58]:

> 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 symbolische Formen.[59]

Da sie sich von jeder symbolischen Form in der Reflexion entfernt, kann sie die gegenseitigen Beziehungen unter ihnen aufzeigen, gerade weil sie diese im ‚symbolischen Kosmos‘ aufstellt: Denken ist bei Cassirer, wie schon bei Natorp, überhaupt „Beziehen“[60] und die Beziehungen sind das logisch Primäre der Welt des Sinnes. Zweitens wird die potentielle Vollendung dieser Aufgabe, die dennoch wegen der wesentlichen Differenz zwischen Idealität und Realität immer unabschließbar bleibt, von dem beständigen Streben des Denkens nach seiner Selbstgestaltung durch eine solche regulative Idee, welche die logische Entstehung des Gegebenen ermöglicht, gewährleistet und insbesondere durch jene symbolische Dynamik, die in ihrem funktionalen Charakter mit der Infinitisierung jeder möglichen Sinngestalt übereinstimmt. Neue symbolische Formen können hinzugefügt werden ohne die Systematisierung des theoretischen Bildes Cassirers in Frage zu stellen, da sie als weitere Weisen der Synthese zwischen Zeichen und Bedeutung, als Verwirklichung der symbolischen Relation zu verstehen sind.

Der idealen Unendlichkeit des Prinzips in seiner ‚Absolutheit‘ treu zu bleiben bedeutet nicht, die Endlichkeit in einer bloßen und unbestimmten Abstraktion zu beseitigen, sondern eben jener Bewegung der fortschreitenden und vollen systematischen Entfaltung der Endlichkeit selbst zu folgen, welche die Philosophie in ihrem kritischen Vorgang immer wieder durchführt: Nach Cassirer ist dann „das »Absolute« […] immer nur das vollständige, das durchgeführte u[nd] systematisch überschaute Relative“[61]. Ist das „Paradies der Unmittelbarkeit“ einmal

57 ECN 1, S. 265.

58 Zu Cassirers Philosophiebegriff vgl. Cassirer, Ernst: „Critical Idealism as a Philosophy of Culture“ (1936), in: ECN 7, Meiner: Hamburg 2011, S. 93–119. Zur Frage, ob diese philosophische Haltung eine ethische Dimension eröffnet vgl. Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag: Berlin 2004, insb. S. 172–188.

59 ECN 1, S. 264.

60 Vgl. Natorp, Paul: *Die logischen Grundlangen der exakten Wissenschaften*, B.G. Teubner: Leipzig/Berlin 1910, S. 67.

61 ECN 1, S. 265.

endgültig verriegelt, müssen wir – wie Cassirer von Kleist zitiert – „die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist“[62]. Wenn die ideelle Entfaltung des Endlichen dem vollendeten Vollzug des ganzen symbolischen Kosmos entspricht, kann die philosophische Analyse immer nur begrenzte und endliche Gestalten bilden, kann sie nur beschränkte Strecken des symbolischen Kosmos zurücklegen. Und trotzdem: Gerade weil sich „die echte, die konkrete Totalität des Geistes […] erst in dem stetig weiterschreitenden Fortgang der kritischen Analyse selbst“[63] findet, ist jede Ausgestaltung des Systems eine Annäherung an jenes extensionale ideelle „Postulat“[64] und zugleich die einzige konkrete Verwirklichung seines zugrundeliegenden funktionalen Prinzips. Die Unendlichkeit der symbolischen Relation, aufgefasst als einheitliches und qualitatives Prinzip des symbolischen Kosmos, ist jeweils in ihrer endlichen Gestaltungen aktiv und besteht erst in dieser Funktion und kann sodann verstanden werden.

Hiermit zeigt Cassirer die Gültigkeit genau jener Maxime Goethes, wonach wer „ins Unendliche schreiten“ will, „im Endlichen nach allen Seiten“ gehen muss.[65] Das darf nicht im Sinne einer bloßen Summe verstanden werden, sondern es drückt dasjenige im Bewusstsein aus, das sich die Unendlichkeit gerade in dem qualitativen Akt des Gehens selbst, gerade in dem vielfältigen und zugleich einheitlichen Erscheinungsprozess der Sinnwelt zeigt und versteckt. Die ideelle Einheit des Prinzips offenbart sich also in keiner Substanz, d. h. in etwas Bestimmten und Festen, sondern in der unendlichen Differenz von jeder Bestimmtheit und daher positiv in dem Prozess der Ausdifferenzierung und Infinitisierung aller bestimmten Gestalten, d. h. in ihrer generativen Relation. Genau das stellt Cassirers philosophische Anwendung des Funktionsbegriffs dar, der im Symbol zur Grenzidee der ganzen Erfahrungswelt erhoben wird.

Erst in diesem Einheitsideal als unendlicher Aufgabe der generativen Formung der Sinnwelt besteht die theoretische Grundlage des Cassirerschen systematischen Projekts einer ‚Philosophie der symbolischen Formen‘, und erst in einem solchen Verständnis liegt das echt Philosophische dieses klassischen, für uns noch immer relevanten Unternehmens.

---

62 Kleist, Heinrich von: *Über das Marionettentheater* (1810), Rowohlt: Reinbek b.H. 1964, S. 5–12, hier S. 8 (zitiert nach ECW 13, S. 46).

63 ECW 11, S. 8.

64 ECW 11, S. 5.

65 Goethe, Johann Wolfgang von: *Zwischenrede*, in: WA II, 2, Cotta: Stuttgart/Tübingen 1827ff., S. 46: „Willst du ins Unendliche schreiten? Geh im Endlichen nach allen Seiten“. Vgl. ECW 7, S. 232; ECW 11, S. 47.

Die AutorInnen

Claudio Bonaldi: Studium der Philosophie an der Universität Mailand (M.A.), Promotion in Vercelli an der Amedeo Avogadro-Universität Ostpiemont über den Begriff des Mythos bei Hans Jonas (2006); Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung an der Humboldt-Universität zu Berlin mit einem Forschungsvorhaben über ‚Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen' (2008–2010); seit 2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionsphilosophie an der Universität Mailand. Zu seinen Publikationen zählen u. a. die Monographien *Hans Jonas e il mito* (2007) und *Hans Jonas* (2009) sowie die Aufsätze *Cassirer e il ‚luogo' della filosofia nel ‚cosmo simbolico'* (2012) und *Simbolo e forma in Ernst Cassirer* (2015). Er arbeitet derzeit an einem Buch über ‚Symbol und Einheit bei Cassirer'.

Tobias Endres: Studium der Philosophie, Psychologie und Neueren deutschen Literaturwissenschaft (M.A.) an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, derzeit Doktorand mit einem Promotionsstipendium des Evangelischen Studienwerks Villigst am Innovationszentrum Wissensforschung der Technischen Universität Berlin und seit 2015 Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie, Literatur-, Wissenschafts- und Technikgeschichte der Technischen Universität Berlin. Seine Forschungsinteressen sind die Wahrnehmungsphilosophie, die Erkenntnistheorie und die Philosophie des Geistes sowie deren zeichen- und symboltheoretischen Grundlagen. In seiner Dissertation strebt er eine umfassende Rekonstruktion der Cassirerschen Wahrnehmungstheorie an, die insbesondere auch auf offene Fragen der gegenwärtigen Wahrnehmungsphilosophie antwortet. Er hat sich aktiv an der Gründung der Cassirer-Arbeitsgruppe beteiligt.

Pellegrino Favuzzi: Studium der Philosophie an der Universität Padua an der Scuola Galileiana di Studi Superiori (2004–2009); Promotion in Philosophie und Ideengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin und an der Universität Padua im Rahmen eines internationalen Cotutelle-Verfahrens (2013, Dr. Phil.), DAAD-Stipendiat in Berlin und danach Forschungsstipendiat im Rahmen der Nachwuchsinitiative der Universität Hamburg (2013–2015), derzeit Gastwissenschaftler an der Arbeitsstelle ‚Ernst-Cassirer-Nachlassedition' am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Politischen Philosophie, der Rechts- und Sozialphilosophie, der Kulturphilosophie sowie im Bereich der Kultur- und Philosophiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. In seinen Veröffentlichungen beschäftigte er sich

mit verschiedenen Aspekten der Philosophie Ernst Cassirers und des Marburger Neukantianismus sowie der Geschichtswissenshaft Ernst Kantorowicz'. Seine Dissertation behandelt das Verhältnis zwischen Kultur und Staat bei Cassirer sowie Quellen und Kontexte seines Politischen Denkens (*Cultura e Stato. Fonti e contesto del pensiero politico di Ernst Cassirer*, 2013).

Rafael Garcia: 2003–2007 Studium der Philosophie (M.A.) und 2011–2015 Promotion an der Universidade de São Paulo, Brasilien, mit einer Dissertation über die Politische Philosophie Ernst Cassirers; 2013–2014 CAPES- und DAAD-Stipendiat an der Humboldt-Universität zu Berlin; derzeit Dozent an einem Gymnasium und an einer technischen Hochschule in São Paulo. Seine Forschungsinteressen sind: Philosophische Anthropologie, Kulturphilosophie, Politische Philosophie und die Philosophie Ernst Cassirers. Zu Cassirer veröffentlichte er unter anderem die Monographie *Genealogia da Crítica da Cultura. Sobre a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer* (2014).

Yosuke Hamada: Studium der Philosophie an der Université Paris-Sorbonne (Maîtrise), an der Humboldt-Universität zu Berlin (M.A.) und an der Universität Hamburg (Dr. Phil.). Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf der Philosophie Cassirers. Er ist der Autor des Buches *Symbol und Gefühl. Ernst Cassirers kulturphilosophische Gefühlstheorie* (2016).

Servanne Jollivet: Promotion in Philosophie an der Universität Paris-Sorbonne (Paris IV) und an der Humboldt-Universität zu Berlin (2008, Dr. Phil.); Wissenschaftlerin an der französischen Schule von Athen (2009–2012), derzeit Wissenschaftlerin am Centre National de la recherche scientifique, Archives Husserl - Transfert Culturels (UMR 8547, Ecole Normale Supérieure, Paris). Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Philosophie- und Kulturgeschichte, der Geschichtsphilosophie und Geschichtstheorie des 19. und 20. Jahrhunderts, der Phänomenologie, Lebensphilosophie und Kulturphilosophie. Sie hat sich besonders mit der Geschichts- und Kulturphilosophie Cassirers im Rahmen eines postdoktoralen Forschungsaufenthaltes an der Humboldt Universität (2008–2009) und einer Zusammenarbeit mit der Cassirer-Arbeitsgruppe an der Technischen Universität Berlin beschäftigt. Zu ihren Veröffentlichungen zählen u. a.: *Heidegger. Sens et histoire 1912–1927* (2009); *Destins d'exilés. Trois philosophes grecs à Paris. Kostas Axelos, Cornelius Castoriadis, Kostas Papaïoannou* (2011); *L'Historisme en question. Généalogie, débats et réception. 1800–1930* (2013); *Kostas Axelos. L'Exil est la patrie de la pensée* (2015).

Sevilay Karaduman: 2004 bis 2010 Studium der Philosophie und Deutschen Philologie (M.A.) an der Technischen Universität Berlin. Seit 2010 Promotion am Innovationszentrum Wissensforschung der Technischen Universität Berlin mit dem Projekt ‚Dialektik und Perspektivität in Hegels Erkennen. Eine Untersuchung des Begriffs der epistemischen Perspektivität in Hegels *Phänomenologie des Geistes*'; seit 2011 Stipendiatin der Heinrich Böll Stiftung. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf der Philosophie des Geistes, der Sprachphilosophie, Epistemologie, Zeichenphilosophie, der Philosophie im 19. Jahrhundert und dem Deutschen Idealismus.

Timo Klattenhoff: B.A. in Geschichte und Philosophie an der Universität Bremen, M.A. in Philosophie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; derzeit Promovend an der Humboldt-Universität zu Berlin zur Frage nach möglichen Parallelen zwischen den Philosophien Georg Simmels und Ernst Cassirers. Seine Forschungsinteressen liegen auf der Kulturphilosophie und Epistemologie im 19. und 20. Jahrhundert, Kritischer Theorie und Entfremdung sowie dem Verhältnis von Ökonomie und Philosophie.

Joel-Philipp Krohn: B.A. in Philosophie und Soziologie an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, M.A. in Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin; derzeit Promotionsstudent an der Technischen Universität Berlin über einen systematischen Vergleich der Erkenntnistheorien von Ernst Cassirer und John Dewey im Hinblick auf ihre Aktualität für die heutige Wissensforschung. Seine Forschungsinteressen sind die Kulturphilosophie Ernst Cassirers, der Amerikanische Pragmatismus, die Phänomenologie Edmund Husserls sowie Handlungstheorie und Wissensforschung.

Christian Möckel: Studium der Philosophie an der Staatlichen Universität Sankt Petersburg; Promotion (1981) und Habilitation (1990) an der Humboldt-Universität zu Berlin; Gastprofessuren in Maputo, Mosambik (1982–1985) und Hamburg (2008); derzeit außerplanmäßiger Professor am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin und Herausgeber der ‚Nachgelassenen Manuskripte und Texte' Ernst Cassirers. Seine Forschungsinteressen liegen u. a. in den Gebieten Phänomenologie, Rolle der Anschaulichkeit und der Lebendigkeit in der wissenschaftlichen Erkenntnis, Wechselspiel von Lebens- und Symbolbegriff sowie der Staats- und Rechtsphilosophie seit dem 17. Jahrhundert. Wichtige Veröffentlichungen: *Sozial-Apriori. Der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers* (1993); *Einführung in die transzendentale Phänomenologie* (1998); *Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung* (2003); *Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen* (2003, 2016[2]); *Das*

Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff (2005); bislang Herausgabe der Bände 4 (2011), 9 (2008), 15 (2016), und 16 (2013) des Cassirer-Nachlasses.

Peter Remmers: 2009 bis 2014 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Technischen Universität Berlin, seit 2014 Lehrbeauftragter. Seine Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Ästhetik, Epistemologie, Philosophie des Films und klassische Deutsche Philosophie. Aktuell arbeitet er an einer Dissertation zur Epistemologie des filmischen Bewegungsbildes.

Felix Schwarz: Studium der Philosophie und Mathematik an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Universität Kyoto, promoviert derzeit an der Universität Hamburg zum Stellenwert der Natur in Cassirers Anthropologie. Seine Forschungsinteressen sind u. a.: Kant und die Philosophie des Deutschen Idealismus, philosophische Anthropologie, Philosophie der Natur und der Biologie, ökologische Ethik und Theorie der Politik.

Gisela Starke-Kleese: geboren 1939, Studium der Ökonomie in Frankfurt am Main mit Weiterbildung zum Steuerberater und Wirtschaftsprüfer, über 35 Jahre selbständige Tätigkeit in diesem Berufsfeld, auch international, nebenbei kommunalpolitisches Engagement; seit dem Eintritt in den Ruhestand Studium der Philosophie in Frankfurt am Main und in Berlin mit dem Schwerpunkt Philosophie des Geistes. Ihr Studien- und Forschungsinteresse gilt der Philosophie des Mythos, insbesondere bei Cassirer, Nietzsche, Jaspers, Freud und Adorno.

Siglenverzeichnis

ECW	Cassirer, Ernst: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. von Birgit Recki, 26 Bde., Meiner: Hamburg 1998–2007.
ECW 1	*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon, Meiner: Hamburg 1998.
ECW 2	*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Meiner: Hamburg 1999.
ECW 3	*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Dagmar Vogel, Meiner: Hamburg 1999.
ECW 4	*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band. Die nachkantischen Systeme*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon, Meiner: Hamburg 2000.
ECW 5	*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben und Dagmar Vogel, Meiner: Hamburg 2000.
ECW 6	*Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Reinold Schmücker, Meiner: Hamburg 2000.
ECW 7	*Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Reinold Schmücker, Meiner: Hamburg 2001.
ECW 8	*Kants Leben und Lehre*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Meiner: Hamburg 2001.
ECW 9	*Aufsätze und kleine Schriften 1902–1921*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon, Meiner: Hamburg 2001.
ECW 10	*Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Reinold Schmücker, Meiner: Hamburg 2001.
ECW 11	*Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Meiner: Hamburg 2001.

ECW 12 *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Meiner: Hamburg 2002.

ECW 13 *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens, Meiner: Hamburg 2002.

ECW 14 *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Friederike Plaga und Claus Rosenkranz, Meiner: Hamburg 2002.

ECW 15 *Die Philosophie der Aufklärung*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Meiner: Hamburg 2003.

ECW 16 *Aufsätze und kleine Schriften 1922–1926*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens, Meiner: Hamburg 2003.

ECW 17 *Aufsätze und kleine Schriften 1927–1931*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Meiner: Hamburg 2004.

ECW 18 *Aufsätze und kleine Schriften 193–1935*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Ralf Becker, Meiner: Hamburg 2004.

ECW 19 *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studie zum Kausalproblem*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Meiner: Hamburg 2004.

ECW 20 *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Meiner: Hamburg 2005.

ECW 21 *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Meiner: Hamburg 2005.

ECW 22 *Aufsätze und kleine Schriften 1936–1940*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Meiner: Hamburg 2006.

ECW 23 *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Maureen Lukay, Meiner: Hamburg 2006.

ECW 24 *Aufsätze und kleine Schriften 1941–1946*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Meiner: Hamburg 2007.

ECW 25 *The Myth of the State*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Maureen Lukay, Meiner: Hamburg 2007.

ECN	Cassirer, Ernst: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois, Oswald Schwemmer (1995–2014), hrsg. von Christian Möckel (2014ff.), 18 Bde., Meiner: Hamburg 1995ff.
ECN 1	*Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hrsg. von John Michael Krois unter Mitwirkung von Anne Appelbaum, Rainer A. Bast, Klaus Christian Köhnke und Oswald Schwemmer, Meiner: Hamburg 1995.
ECN 2	*Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, hrsg. von John Michael Krois und Klaus Christian Köhnke, Meiner: Hamburg 1995.
ECN 3	*Geschichte. Mythos*, hrsg. von Klaus-Christian Köhnke, Herbert Kopp-Oberstebrink und Rüdiger Kramme, Meiner: Hamburg 2002.
ECN 4	*Symbolische Prägnanz, Ausdruckphänomen und »Wiener Kreis«*, hrsg. von Christian Möckel, Meiner: Hamburg 2011.
ECN 5	*Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929–1941*, hrsg. von Rüdiger Kramme unter Mitarbeit von Jörg Fingerhut, Meiner: Hamburg 2004.
ECN 7	*Mythos, Sprache und Kunst*, hrsg. von Jörn Bohr und Gerald Hartung, Meiner: Hamburg 2011.
ECN 9	*Zu Philosophie und Politik*, hrsg. von John Michael Krois und Christian Möckel, Meiner: Hamburg 2008.
ECN 10	*Kleinere Schriften zu Goethe und zur Geistesgeschichte*, hrsg. von Barbara Naumann in Zusammenarbeit mit Simon Zumsteg, Meiner: Hamburg 2006.
ECN 18	*Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. von John Michael Krois, Meiner: Hamburg 2009.

Namensverzeichnis

A
Abel, Günter S. 9, 21, 45
Andermatt, Alois S. 263
Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret S. 274, 282
Aristoteles S. 40, 73, 80, 82f., 86, 90, 99, 218, 258, 260
Auerbach, Hellmuth S. 229

B
Bauch, Bruno S. 190f.
Baumgardt, David S. 204f.
Berger, Peter Ludwig S. 280
Blumenberg, Hans S. 113, 215
Bondy, Walter S. 77
Bourdieu, Pierre S. 13, 270, 274, 282
Bösch, Michael S. 36, 265, 269
Brandom, Robert Boyce S. 13, 164

C
Cantó i Milà, Natàlia S. 116, 119, 135
Carlyle, Thomas S. 199, 220
Carr, Nicholas S. 105, 108f.
Cassirer, Bruno S. 77, 89
Cassirer, Paul S. 77, 89
Cassirer, Toni S. 77f.
Cézanne, Paul S. 89
Chamberlain, Houston Stewart S. 199
Cohen, Hermann S. 46, 186, 190f., 202, 287, 294

D
Descartes, René S. 209
Dilthey, Wilhelm S. 21, 25, 240f., 245, 252ff.
Doutté, Edmond S. 232
Dudley, Andrew S. 58
Durkheim, Emile S. 192, 267

E
Eco, Umberto S. 109
Eliade, Mircea S. 106, 110

F
Feyerabend, Paul S. 166
Ferrari, Massimo S. 11
Fichte, Johann Gottlieb S. 29, 189f., 257
Fiedler, Konrad S. 87ff.
Flotow, Paschen S. 133
Freud, Sigmund S. 193, 217

G
Galilei, Galileo S. 30, 110
Geertz, Clifford S. 14
Geßner, Willfried S. 114, 136
Gierke, Otto von S. 188
Girard, René S. 218
Gobineau, Arthur de S. 199, 220, 230
Goethe, Johann Wolfgang von S. 21, 46, 76, 87, 98, 100, 102, 142f., 205, 243, 251, 260, 265, 288, 291, 298, 301
Gombrich, Ernst S. 79f., 82f.
Graeser, Andreas S. 173

H
Habermas, Jürgen S. 187
Haldane, Andrew S. 105
Hartung, Gerald S. 140
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich S. 20, 26, 37f., 40f., 43f., 48, 98,

163–181, 190, 196, 199, 220f., 250, 257, 289, 294f., 299
Herder, Johann Gottfried S. 21, 43, 143, 242f., 250f.
Hertz, Heinrich S. 67
Heussi, Karl S. 241
Hitler, Adolf S. 20, 199, 221, 226–237
Hoel, Aud S. 94
Höfner, Markus S. 262, 281
Hugo, Victor S. 93, 110
Humboldt, Wilhelm von S. 193, 243, 291
Husserl, Edmund S. 18, 23, 26, 29, 35, 37–40, 44, 48, 171, 174f., 240, 246, 257

I
Ihmig, Karl-Norbert S. 139

J
Jellinek, Georg S. 188f.
Joas, Hans S. 262

K
Kandinsky, Wasilly S. 88
Kant, Immanuel S. 21, 33, 44ff., 88, 143, 148, 153, 155, 189f., 208, 243, 250, 257f., 260, 265, 272, 291, 295, 297
Kauffmann, Manfred S. 134
Köhnke, Klaus Christian S. 12
Kreis, Guido S. 12, 40, 137f., 176, 179, 295
Krois, John Michael S. 11f., 38, 263, 281, 293

L
Lambert, Johann Heinrich S. 172
Langer, Susanne S. 10, 198
Lask, Emil S. 240
Leibniz, Gottfried Wilhelm S. 21, 188ff., 243, 250
Lessing, Gotthold Ephraim S. 75f., 243
Litt, Theodor S. 141
Luckmann, Thomas S. 280
Luft, Sebastian S. 10, 13
Luhmann, Niklas S. 13
Lukács, Georg S. 225
Lyotard, Jean-François S. 255

M
Mann, Thomas S. 205
Mannheim, Karl S. 241, 245, 247
Marquard, Odo S. 254
McDowell, John Henry S. 13, 49
Mead, George Herbert S. 21, 257f., 264, 278
Meinecke, Friedrich S. 21, 241f., 244f., 247
Menger, Carl S. 245
Merleau-Ponty, Maurice Michelangelo S. 18, 35f., 43, 94
Michelangelo S. 80
Möckel, Christian S. 9, 12, 17f., 21, 144, 175
Müller, Peter S. 124, 131

N
Natorp, Paul S. 37, 44, 46ff., 149ff., 287, 299f.
Nietzsche, Friedrich S. 240ff., 244f., 247

O
Orth, Ernst Wolfgang S. 43, 114

P
Panofsky, Erwin S. 57
Papilloud, Christian S. 119
Pedersen, Esther Oluffa S. 215, 267, 274
Platon S. 19, 73ff., 79f., 82f., 86, 90, 99, 107, 109, 199, 203, 297

Plessner, Helmuth S. 155, 159, 162
Plotin S. 87
Plümacher, Martina S. 9, 21, 122, 131, 273, 281
Poma, Andrea S. 39, 45

R
Ranke, Leopold von S. 243
Raffael S. 78ff., 82, 84, 86, 90, 99
Recki, Birgit S. 12, 22, 50, 95ff., 122, 133, 257, 265, 269, 300
Rehm, Hermann S. 188
Reuth, Ralf-Georg S. 232
Rickert, Heinrich S. 240, 243, 245–248
Rosenberg, Alfred S. 199, 205
Rousseau, Jean-Jacques S. 197
Rudolph, Enno S. 11

S
Sandkühler, Hans Jörg S. 124
Schapp, Wilhelm S. 35, 37, 171
Scheler, Max S. 18, 23, 26ff., 30, 157, 162, 171, 197
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph S. 190, 193, 206, 257
Schlitte, Annika S. 114, 134
Schmoller, Georg S. 245
Schütz, Alfred S. 13, 275, 282
Schwemmer, Oswald S. 12, 148
Simmel, Georg S. 19, 93, 105ff., 110–122, 131–136, 247
Sluga, Hans S. 10
Spinoza, Baruch de S. 20, 183, 188, 207ff.
Stekeler, Pirmin S. 181
Strauss, Leo S. 250

T
Troeltsch, Ernst S. 21, 195, 241–249

U
Uexküll, Jakob Johann von S. 145f., 150, 153ff., 158
Ullrich, Sebastian S. 262
Usener, Hermann S. 43

V
Vasari, Giorgio S. 79, 83
Velasquez, Diego Rodríguez de Silva y S. 81
Verene, Donald Philip S. 10f., 41
Vogl, Thomas S. 275

W
Wygotski, Lew Semjonowitsch S. 102
Warburg, Aby S. 79
Wartenburg, Yorck von S. 253
Weber, Max S. 134, 192f, 232, 240, 247, 274f., 282
Wiesing, Lambert S. 68
Windelband, Wilhelm S. 240
Wolff, Christian S. 188f.
Wölfflin, Heinrich S. 82
Wunsch, Matthias S. 176

Y
Yacavone, Daniel S. 68

Z
Ziegler, Leopold S. 199