

Sprache als symbolische Form

Zur Sprachphilosophie Ernst Cassirers

Von Heinz PAETZOLD (Hamburg)

Wenn man sich darauf verständigen könnte, die sprachanalytische Philosophie zum alleinigen Modell der Philosophie zu erklären, dann wäre Cassirers Sprachphilosophie leicht zu verorten. Man müßte dann sagen, in ihr liege ein Versuch vor, die traditionelle Erkenntnistheorie Kantischer Observanz auf die Sprache zu projizieren, und eben diese Projektion sei mißglückt. Statt der Logik der Sprache selbst und unmittelbar nachzuforschen, stellt Cassirer ein kompliziertes Relationsgefüge auf, das es ihm gerade nicht ermöglicht, Sprache und Logik zur Deckung zu bringen. Er reißt vielmehr zwischen ihnen einen Hiatus auf und vermag die beiden Relata nicht einsichtig in einander zu transformieren, oder – was dasselbe besagt – Logik im ganzen nicht aus der Sprache zu entwickeln. In dieser Weise würde sich die Sprachphilosophie Cassirers überschlägig einem konsequenten Sprachanalytiker darstellen. Aber – so einfach ist es nicht.

Demgegenüber werde ich die These vertreten, daß Cassirers Sprachphilosophie auch und gerade heute von Interesse ist, weil sie auf einer *transzendentalphilosophischen* Basis entwickelt wird. Außerdem rückt Cassirers Ansatz der Philosophie als Philosophie der symbolischen Formen in die Nähe der *Semiotik*. Man kann die Philosophie der symbolischen Formen als semiotische Theorie des Geistes lesen. Diese beiden Interpretationsthese werde ich in der Weise begründen, daß ich in einem ersten Schritt die Konzeption einer Philosophie der symbolischen Formen allgemein charakterisiere. Danach gehe ich auf einige Kernpunkte der Cassirerschen Sprachphilosophie ein. Zum Schluß komme ich auf die eingangs skizzierte Problemlage zurück.

I.

Cassirers Sprachphilosophie ist nur im Zusammenhang mit seiner „Philosophie der symbolischen Formen“¹ zu verstehen. Diese hält sich in dem von Kant bestimmten Rahmen einer Transzendentalphilosophie. Deren wesentliches Motiv ist es, statt Aussagen über das „Sein“ im Stile der klassischen Metaphysik zu machen, vielmehr zunächst den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von

¹ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde. (1973–1975, zuerst 1923–1929). Im folgenden zitiert durch Bandangabe (= römische Ziffer) und Seitenangabe (= arabische Ziffer).

„Sein“ nachzugehen. Der Ontologie wird eine Analyse des menschlichen Erkenntnisvermögens vorgeschaltet.

Kants Ansatz wird durch Cassirer in doppelter Weise modifiziert: Auf der einen Seite schließt sich Cassirer dem Neukantianismus Marburger Prägung an, in dem die Transzendentalphilosophie von ‚metaphysischen‘ Resten gereinigt wird. Bekanntlich lösen die Neukantianer die Ding-an-sich-Problematik in der Weise auf, daß sie außer der von den menschlichen Erkenntnisformen erschließbaren ‚Realität‘ kein Reich der Wesenheiten annehmen. Das Ding an sich wird so zu einem progredient durch Erkenntnis einzuholenden Bereich, der sich nur aktual, nicht jedoch prinzipiell entzieht.

Auf der anderen Seite weitet Cassirer den Kantischen Ansatz in der Weise aus, daß er die *transzendente Synthesis der Apperzeption*, an welcher nach Kant die Einheit von Gegenstands- und Selbstbewußtsein ihren Halt findet, in verschiedene Facetten auffächert. Cassirer stellt neben die *Erkenntnisfunktion* des menschlichen Geistes, die sich vorab im System der Wissenschaften erfüllt, eine Pluralität welterschließender Funktionen, die sich wiederum zu festliegenden Objektivierungssystemen auskristallisieren.

An diesem Punkt verläßt Cassirer auch den durch die Namen Cohen und Natorp bezeichneten neukantischen Boden. Wohl könnte man Windelbands und Rickerts Versuche zu einer Grenzziehung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften ähnlich gerichtete Motive unterstellen.² Aber Cassirers Annahme, daß es neben den *Wissenschaften* andere Systeme gibt, durch die sich den Menschen die ‚Welt‘ erschließt und in denen sich eine ursprüngliche Produktivität des Geistes bekundet, dürfte ohne neukantische Parallele sein. Solche Systeme, nach deren Bedingung der Möglichkeit die Philosophie Cassirer zufolge fragen soll, sind neben der Wissenschaft die *Sprache*, die *Kunst*, die *Religion* und der *Mythos*.

Es charakterisiert Cassirers Philosophie – und das ist von höchstem Interesse –, daß sie nicht nur der Diversität der Objektivierungssysteme gerecht werden will, sondern diese sollen zugleich auf einen ihnen gemeinsamen Grund bezogen werden. Diese Einheit, die sich den verschiedenen Erfahrungsregionen entsprechend spezifiziert, sieht Cassirer in dem, was er in Anlehnung an den Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer und die Physiker Heinrich Hertz und Hermann von Helmholtz *symbolische Form* nennt.

Was aber ist eine *symbolische Form* und wie kann sie die Einheit der Erfahrung gewährleisten?

Jede symbolische Form, so lautet Cassirers allgemeine Definition, verknüpft ein sinnlich-anschauliches Substrat mit einem geistigen Sinn. „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“³

Ein *sprachliches Zeichen* wird erst dann verstanden, wenn man es als Einheit von akustisch vernehmbarem Laut und nur geistig zu realisierender ‚Bedeutung‘ erfaßt.

² Vgl. Cassirers Kritik an beiden in: *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1961) 36 f.

³ E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (1956) 175.

Ein *Kunstwerk* ist gewiß auch ein materielles, mit den Sinnen registrierbares Ding. Man erreicht aber erst dann die Dimension des Kunstverstehens, wenn man einen *Sinngehalt* innerhalb der sinnlich-anschaulichen Sphäre realisiert.

Aber hier muß man sogleich aufpassen: Cassirer sagt nicht, daß man etwas erst sinnlich auffaßt und dann geistig versteht. Vielmehr vollbringt *alles (symbolische) Verstehen* immer schon eine synthetische Leistung: „Die symbolischen Zeichen aber, die uns in der Sprache, im Mythos, in der Kunst entgegentreten, ‚sind‘ nicht erst, um dann, über dieses Sein hinaus, noch eine bestimmte Bedeutung zu erlangen, sondern bei ihnen entspringt alles Sein erst aus der Bedeutung.“ (I, 42; vgl. I, 48) Das bedeutet einerseits, daß alles Wahrnehmen, alles Sehen, schon ein synthetisches Vermögen voraussetzt.⁴ Andererseits ist alle ‚geistige‘ Aktivität durch bestimmte Weisen der sinnlichen Anschauung bedingt und vermittelt (I, 21).

Hier zeigt sich ein Grundsatz der Kantischen Erkenntnistheorie, derzufolge alles Anschauen ohne Begriffe „blind“ und alles Denken ohne Anschauung „leer“ ist (vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 75). Aber Cassirer modifiziert den Ansatz Kants, wenigstens den der „Kritik der reinen Vernunft“, doch dahingehend, daß der Sinngehalt eines Symbols nicht unbedingt begrifflicher Natur sein muß. Um ein Musikstück im Sinne einer symbolischen Form zu verstehen, muß ich keinen „Begriff“ denken, der das expliziert, was ich verstehe. Gleichwohl erbringe ich beim adäquaten Musikhören eine Synthesisleistung, indem ich das Vernehmen der Töne in eine Ordnung bringe. Ich gewinne den Tönen erst dann einen musikalischen ‚Sinn‘ ab, wenn ich in ihnen eine Struktur erfasse, die eine anders geartete Rationalität als der Begriff aufweist. Gleichwohl handelt es sich um eine in sich komplette Rationalität.

Cassirer meint nicht, daß solche Einsichten etwas prinzipiell Neues darstellen. Aber er behauptet, der Philosophie sei es immer oder doch meistens darum gegangen, irgendwelche Symbolsysteme als trügerisch abzuweisen – bei Platon: die Kunst – oder aber Hierarchien zu bilden. Man denke an Hegels Stufung des „absoluten Geistes“ in Kunst, Religion und Philosophie. Worauf es stattdessen ankomme – so sagt Cassirer – sei, die *Symbolsysteme* in ihrem *Eigenrecht* gelten zu lassen (I, 12 f.; I, 14). Jedes von ihnen verfügt über eine eigene ‚Logik‘, die nur von ‚innen‘ heraus zu verstehen ist (vgl. I, 24 f.). Überdies kann ein Symbolsystem nicht nur als Ausdruck individueller Erfahrungen angesehen werden, sondern ein jedes erhebt den Anspruch auf Allgemeingültigkeit (I, 21). Der Mythos verkörpert eine universale ‚Deutung‘ der Welt genauso wie die Wissenschaften das tun. Insofern ist der Mythos etwas Unüberholbares,⁵ eben weil er als eine symbolische Form eine spezifische Produktivität des Geistes bekundet.

Die Philosophie der symbolischen Formen will gerade der Vielfalt, aber auch der in ihr sich zeigenden Einheitlichkeit menschlicher kultureller Fähigkeiten gerecht werden. Wie aber lassen sich die Symbolsysteme gemäß der ihnen eigenen Logik

⁴ Wenn Cassirer der Sinnlichkeit ein produktiv-synthetisches Vermögen zuspricht und nicht erst dem Verstand, berührt er sich stark mit der Phänomenologie (Plessner, Husserl, Merleau-Ponty u. a.).

⁵ Vgl. W. Ettelt, Der Mythos als symbolische Form. Zu Ernst Cassirers Mythosinterpretation, in: Philosophische Perspektiven IV (1972) 74–89.

erfassen? Cassirer greift hier auf Kant zurück. Dessen Philosophie habe die Struktur der *Erfahrung* im Prinzip richtig konzeptualisiert, wenn sie davon ausgeht, daß in aller Erfahrung sinnliche Anschauungen mit kategorialen Formen des Denkens zusammenkommen. Die Kantische Theorie gibt also für Cassirer den Leitfaden ab für die Analyse der verschiedenen symbolischen Formen.

Die grundlegende These Cassirers lautet nun, daß die *Modalität* der Kategorien in den verschiedenen symbolischen Formen nicht gleich ist: Raumerfahrung besagt im Mythos etwas ganz anderes als in den Wissenschaften. Der mythisch erfahrene Raum ist stets ein sinnerfüllter Raum, der Süden gilt z. B. als Ort des Glücks. Der wissenschaftliche Raum dagegen ist ein abstraktes Kontinuum, das beliebig zerteilbar ist. Gleichwohl ziehen sich durch die verschiedenen Symbolsysteme die gleichen Kategorien hindurch, weshalb eine einheitliche Philosophie der symbolischen Formen allererst möglich wird. Die *Qualität* der Kategorien bleibt gleich, es ändert sich nur ihre Modalität (vgl. II, 78; vgl. I, 29 ff.). Obwohl also die kategorialen Formen, in denen sich den Menschen die ‚Welt‘ erschließt, in allen Symbolsystemen ihrer Qualität nach gleich sind – es gibt nur ein einheitliches Bewußtsein aller Menschen –, so variieren sie doch dem spezifischen Sinnggebiet entsprechend ihre Modalität.⁶

Diese kurze Skizze bliebe unvollständig, wenn man nicht auf eine Inkohärenz der Philosophie Cassirers hinwiese. Sie zeigt sich, wenn man fragt, ob es eine letzte Totalität des Geistes gibt, in die alle Symbolsysteme in einsichtiger Weise integriert werden können. Cassirer selbst bleibt hier zweideutig: Manchmal sieht es so aus, als sei ‚Wahrheit‘ als die Summe der Symbolsysteme zu begreifen (vgl. I, 12). Dieses Problem ergibt sich notwendig deshalb, weil die Symbolsysteme die alleinigen Zugangsmöglichkeiten des Menschen zur ‚Welt‘ sind (vgl. III, 3 ff.). Dann aber wird es schwierig, unter dem Aspekt der Einheit der von Cassirer selbst abgelehnten Stufung des Geistes zu entgehen. Man denke etwa an die Hegelsche Triade Kunst, Religion und Philosophie als Etappen des absoluten Geistes. An manchen Stellen scheint Cassirer dem wissenschaftlichen Bewußtsein einen wertmäßigen Primat einzuräumen (vgl. etwa III, 20 f.). Hier bleibt Cassirer noch im Bannkreis des Neukantianismus.

Auf der anderen Seite betont Cassirer oft, daß sich die Symbolsysteme wechselseitig bedingen und voraussetzen. In solchen Fällen wendet er sich gegen geschichtsphilosophische Konzeptionen des Geistes, die eine historische Entwicklungslinie unterstellen (Hegel und Comte). Aber auch hier findet man bei Cassirer keine letzte Entscheidung: Die Sprache gilt als ein grundlegendes Symbolsystem, das prinzipiell nie überwunden werden kann (vgl. III, 383 ff.). Demgegenüber läßt Cassirer die Religion aus der Dialektik des Mythos hervorgehen (vgl. II, 282 ff.). Die Religion stellt ein höheres Symbolbewußtsein dar, weil sie um die Symbolik ihrer Gehalte weiß, der Mythos dagegen bleibt ‚naiv‘.

Die hier vertretene Interpretationsthese lautet, daß diese auf den ersten Blick

⁶ Vgl. hierzu J. K. Stephens, Cassirers Theorie des Apriori, in: P. A. Schilpp (Hg.), Ernst Cassirer (= Philosophen des 20. Jahrhunderts) (1966) 92–116, vor allem 100 ff.

widersprüchlichen Tendenzen in den Hintergrund treten, wenn man Cassirers Philosophie als Ansatz zu einer *semiotischen Theorie* des Geistes versteht. Das Hauptargument Cassirers besagt demnach: Man kann den Begriff des Geistes nicht hinreichend klären, wenn man dessen Darstellung in den verschiedensten symbolischen Zusammenhängen übersieht. Von der Tätigkeit des Geistes verstehen wir nur soviel, wie wir die Symbolsysteme begreifen, in denen er sich manifestiert. Bei Cassirer heißt es unmißverständlich: „Das Zeichen ist keine bloß zufällige Hülle des Gedankens, sondern sein notwendiges und wesentliches Organ.“ (I, 18; vgl. III, 53) Wir müssen demzufolge die Symbolsysteme als je spezifische Ausprägung der Symboltätigkeit im ganzen begreifen – als der grundlegenden Tätigkeit des Geistes: Der *Mythos* realisiert vor allem die leibbezogene *Ausdrucksfunktion*. In der *Sprache* wird die distanzierende *Darstellungsfunktion* thematisch. Die *Wissenschaften* sind vor allem durch die *Bedeutungsfunktion* der symbolischen Form charakterisiert.⁷ Bei der Symbolisierung gemäß der *Ausdrucksfunktion* erfassen wir die Welt in ihrer physiognomischen Gestalt. Zeichen und Bezeichnetes sind noch nicht streng geschieden.⁸ In die Deutungshorizonte gehen subjektiv erlebte Emotionen und leibnahe affektive Bewegungen ein (III, 73). Es handelt sich um leib- und personenzentrierte qualitative Erlebnisformen und Wahrnehmungsweisen.⁹

Auf der Ebene der *Darstellung* treten Zeichen und Bezeichnetes polar auseinander. Das Zeichen präsentiert nicht nur, sondern es repräsentiert einen allgemeinen Bedeutungs- und Sinnzusammenhang (III, 138; III, 131). Das Zeichen erfüllt die Synthesisleistung des Begriffs. Es wird Mittel zum Wiedererkennen (Rekognition) (III, 132; III, 127). Während das Ausdruckssymbol vorab in der personal geprägten Sphäre der Ich-Du-Wahrnehmung verbleibt, wird das darstellende Zeichen zum Instrument der *Dingwahrnehmung*. Auf diese Weise wird eine ‚Welt‘ aufgebaut, in der die Dinge als Träger konstanter Eigenschaften fungieren.

Tritt das Zeichen in der reinen *Bedeutungsfunktion* auf, dann wird es als freies Konstruktionsschema benutzt. Es dient dazu, relationale Ordnungssysteme zu erstellen. Durch sie konstituieren wir die Welt als einen Gesetzeszusammenhang wie auch durch Prinzipien zusammengehaltene globale Gesetzssysteme. Das Zeichen wird reines Beziehungs- und Ordnungszeichen (vgl. III, 380 ff.; III, 389).

⁷ Vgl. hierzu: III, 90 f.; III, 118; III, 125 ff.; III, 137 f. Vgl. auch C. H. Hamburg, Ernst Cassirers Philosophiebegriff, in: P. A. Schilpp (Hg.), Ernst Cassirer, a. a. O. 28–66; hier: 61 f.; vgl. E. Neumann, E. Cassirer: Das Symbol, in: Grundprobleme der großen Philosophen, hg. von J. Speck, Philosophie der Gegenwart II (1973) 102–145, vor allem 109 ff.

⁸ E. Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, a. a. O. 178; vgl. I, 56.

⁹ Vgl. Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften, a. a. O. 45.

II.

Wir brechen an dieser Stelle die Konfrontation von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen mit der Semiotik ab und wenden uns zunächst seiner Sprachphilosophie zu.

Mit Wilhelm v. Humboldt¹⁰ geht Cassirer davon aus, daß die Sprache ein ursprüngliches Medium ist, in dem sich der Gedanke allererst bildet. Zugleich vermittelt die Sprache zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Welt. Die Erfahrung der Welt und des Ich wird erst in der Sprache, sonst gibt es nur ungerichtete und diffuse Empfindungsströme (vgl. I, 20). Wir denken und erkennen nicht erst und kleiden dann die Gedanken in Sprache – etwa um unsere Gedanken anderen Menschen mitzuteilen –, sondern durch die Sprache entdecken wir die unerkannte Wahrheit.¹¹

Cassirer folgt wiederum Humboldt in der Annahme, daß die Sprache wesentlich als *Wortsprache* zu begreifen ist. Gesten und Gebärden mögen noch so subtil ausgebildet sein – man denke an die ‚Gestensprache‘ der Neapolitaner –, sie bleiben hinter der Wortsprache zurück hinsichtlich der differenzierten Artikulation von Vorstellungs- und Denkprozessen als auch der Dynamik des Gefühls- und Empfindungsausdrucks. Der Schritt zur Sprache – also zur Wortsprache – ist erst dort getan, wo die *Bedeutungsfunktion* einen Primat vor den Affekt- und Erregungslauten gewonnen hat (vgl. I, 138 f.). Sprache existiert im Vollsinn erst dann, wenn durch sie eine Distanz zum unmittelbar Gegebenen und zum unmittelbar Gelebten möglich wird.

Cassirer formuliert in diesem Zusammenhang als *Entwicklungsgesetz* der Sprachen, daß sie vom *mimetischen* zum *analogischen* und vom analogischen zum *symbolischen* Ausdruck fortschreiten.¹²

Mimetische Ausdrucksqualitäten liegen der *Onomatopoesie* zugrunde (vgl. I, 139–143). Die Sprachforschung – und hier beruft sich Cassirer auf Autoren wie Humboldt, Curtius und Jacob Grimm – lehrt, daß in vielen indogermanischen Sprachen etwas Stehendes durch die Lautgruppe *sta* ausgedrückt wird (*stare*, *to stand*, *stehen* usw.). Fließendes geht auf *plu* zurück (*fluvius*, *Fluß* usw.). Der Laut *l* bezeichnet Schmelzendes, *w* ruft die Vorstellung von schwankender und unsteter Bewegung hervor. Vokale wie *a*, *o* und *u* drücken meistens weitere Entfernungen, *e* und *i* dagegen Nähe aus (vgl. I, 141 f.).

Solche und ähnliche sprachgeschichtliche Befunde haben vor allem im 16. und 17. Jahrhundert zu der spekulativen Meinung angeregt, man könne gewissermaßen eine bildhafte, eben eine onomatopoetische, „Ursprache“ der Menschheit, eine „lingua adamica“ rekonstruieren. Aber derartige Versuche müssen als gescheitert

¹⁰ Vgl. I, 99 ff.; vgl. auch W. M. Urban, Cassirers Philosophie der Sprache, in: P. A. Schilpp (Hg.), Ernst Cassirer, a. a. O. 281–315, hier 285 ff.

¹¹ Vgl. W. v. Humboldt, Über das vergleichende Sprachstudium (1820), Akademie Ausgabe, Bd. IV, 27.

¹² Vgl. I, 139; E. Cassirer, Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur (1960) 152.

gelten. Denn daß der sprachliche Laut schon rein akustisch Wirklichkeitsfelder isomorph abbildet, bezeichnet in Wahrheit nur *eine* Funktion der Sprache neben anderen. Das heißt aber nicht, daß man an der Sprache gar keine mimetischen Qualitäten nachweisen könnte – wer wollte im Ernst die Onomatopoesie der Wörter „zischen“ oder „pfeifen“ abstreiten? Die These Cassirers besagt, daß die mimetische Funktion der Sprache nur *eine* mögliche, zudem eine sprachentwicklungsgeschichtlich frühe Funktion ist.

Beim *analogischen* Ausdruck verschiebt sich die Isomorphie von sprachlichem Laut und außersprachlicher Wirklichkeitsregion von der qualitativen, sinnlich erfassbaren inhaltlichen Identität zur bedeutenden Form (vgl. I, 143 ff.). Als Beispiel sei die *Reduplikation* diskutiert:

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob die Verdoppelung eines Lautes oder einer Silbe nur gewisse objektive Beschaffenheiten an dem bezeichneten Ding oder dem bezeichneten Geschehensvorgang in möglichst großer Treue wiedergibt. Wo ein Ding sich den Sinnen darbietet als etwas, an dem gleichartige Beschaffenheiten sich „wiederholen“, wo ein Geschehen sich in einer Folge gleichförmiger oder doch ähnlicher Phasen vollzieht, da hat die Lautwiederholung – so scheint es – ihre eigentliche Stelle.

Eine genauere Betrachtung der Sprachen zeigt indessen, daß die Reduplikation vielfältige Funktionen übernehmen kann. Sie reichen von der Bezeichnung *kollektiver* und *distributiver Mehrheit* über die Bezeichnung von *Kraft*, also Intensität durch „Masse“, ferner der *Komparation* – bei Adjektiven – bis zur Bezeichnung von *verschiedensten Zeitstufen*. Und auch hier tut sich ein weites Spektrum auf: Die Reduplikation kann dazu dienen, den *Vollendungszustand* einer Handlung auszudrücken, aber auch die *Gegenwarts-* oder *zukünftige Handlung*. Schließlich gibt es Sprachen, die das Mittel der Reduplikation benutzen, um *Wortklassenunterschiede* zu begründen. Im Javanischen z. B. wird ein Nomen durch Reduplikation der Stammsilbe in ein Verbum transformiert (vgl. I, 147).

Aus alledem geht hervor, daß ein und dasselbe sprachliche Mittel – die Reduplikation – die verschiedenartigsten Funktionen übernehmen kann. Hier besteht zwischen dem sprachlichen Formelement und der durch es ausgedrückten Vielzahl von „Bedeutungen“ nur noch eine entfernte Analogiebeziehung, eine Analogie der Form, nicht des Inhaltes. Verdoppelung einer Silbe oder eines Lautes kann Mehrheiten, Wiederholungen, Intensität, verschiedenste Zeitstufen, grammatische Wortklassenverschiebungen ausdrücken.

Zwei Punkte verdienen festgehalten zu werden:

Erstens: Die Sprachgeschichte durchläuft Cassirer zufolge eine Entwicklung, bei der das Verhältnis von Sprachlaut und bezeichneter Wirklichkeit zunehmend von einer inhaltlichen qualitativen Entsprechung (*mimetische Funktion*) zu einer formalen Zuordnung (*Analogie*) übergeht, ehe schließlich die Abbildfunktion grundsätzlich durch einen andersgearteten Zusammenhang, nämlich den des konstituierenden *Symbols*, überwunden wird.

Zweitens: Selbst für die vollentwickelten Sprachen gilt, daß die Sprache sinnlich wahrnehmbare Klangschichten (Laute) mit geistigen ‚Bedeutungen‘ zusammenschließt. Eben dies besagt die These, Sprache sei eine *symbolische Form*. Denn

alles Symbolische integriert „Sinnlichkeit“ und „Sinn“ zu einer spezifischen Einheit.

Cassirers Sprachphilosophie – das war schon gesagt worden – benutzt mit geringfügiger Erweiterung¹³ das Kantische Konzept der Erfahrung als heuristischen Leitfadens, um das umfassend rezipierte sprachgeschichtliche und sprachwissenschaftliche Material zu ordnen und d. h. philosophisch zu verarbeiten. Cassirer fragt also, wie durch die „innere Form der Sprache“ (Humboldt) *Anschauungsverhältnisse* (räumlich, zeitlich, Zahl, Ich-Anschauung) und darüber hinaus das *Begriffsdenken* erschlossen werden.

Um wenigstens einen Einblick in die Art und Weise zu geben, wie Cassirer den Stand der Sprachwissenschaften seiner Zeit beherrscht und ihre Forschungen dem philosophischen Begriff dienstbar macht, seien zwei Kategorien herausgegriffen und kurz betrachtet: Erstens die Sprache und die *Zahl*; zweitens geht es um die sprachliche Darstellung des *relationalen Begriffsausdrucks*.

Bei der Darstellung von *Zahlverhältnissen* durch die Sprache geht Cassirer methodisch so vor: Zunächst entfaltet er den philosophischen Begriff der *Zahl*, und zwar ohne Rekurs auf sprachgeschichtliche und sprachwissenschaftliche Befunde. Dahinter steht der Gedanke, daß nur auf diese Weise eine Verzahnung von systematischer und genetischer Interpretation möglich wird. Der voll entwickelte Zahlbegriff fungiert als Maßstab, auf den die Sprachgeschichte bezogen wird.

Ausgehend von modernen Theoretikern der Mathematik (Frege, Dedekind, Russell und Hilbert) stellt Cassirer fest, daß die Zahl philosophisch als *reines Relationsphänomen* begriffen werden muß. Die Zahl kann nicht von Dingen oder Dingeigenschaften hergeleitet werden, sondern sie hat die Eigenschaft eines reinen Begriffs, d. h. sie ist etwas vom Geist Gesetztes, ein konstruktives Schema. Das Wesen der Zahl besteht in reiner Beziehungsfunktion. Jede Zahl verweist einerseits auf eine sukzessive Ordnung, in der sie eine bestimmte Stelle innehat. Zugleich verkörpert jede Zahl eine Einheit, eine Identität, d. h. sie faßt Verschiedenes in sich zusammen (vgl. I, 184 f.).

Betrachtet man die sprachgeschichtliche Entwicklung der *Zahlwörter*, so läßt sich eine Entwicklungslinie der folgenden Art rekonstruieren:

In einer genetisch frühen Phase sind Zahlwörter *mimische* Handbegriffe oder Körperbegriffe. In den sogenannten Natursprachen gehört die *Zählgebärde* ursprünglich zum Zählvorgang hinzu. Man projiziert die Zahl auf Körperorgane (Finger, Zehen, Körperteile) und macht an ihnen Zahlverhältnisse sichtbar. Im Sotho – um ein instruktives Beispiel zu geben – bedeutet das Wort „fünf“ eigentlich: „Vollende die Hand“, das Wort für „sechs“: „Springe!“, d. h. springe zur anderen Hand über (I, 188).

In einer späteren Formation der Sprache werden die Zahlwörter noch eng mit den *qualitativ erfaßbaren Arten* der Dinge zusammengesehen. D. h. die Zahlwörter werden entsprechend der Gegenstandsart modifiziert. Die Moanuinulaner

¹³ Die Berücksichtigung der Zahl als Anschauungsform wie auch die Pointierung der „Ich-Anschauung“ stellt eine Modifikation gegenüber dem „originären“ Kant dar, bei dem nur Raum und Zeit als Anschauungsformen genannt werden.

haben verschiedene Zahlen von eins bis neun je nachdem, ob Kokosnüsse oder Menschen, Geister oder Tiere, Bäume oder Häuser gezählt werden sollen (vgl. I, 193). Hier hakt das Bewußtsein bei der Gestaltqualität einer Menge ein. Es ist etwas anderes, ob Menschen zu einer „Gruppe“ oder Steine zu einem „Haufen“ vereinigt werden, ob es sich um eine „Reihe“ ruhender Gegenstände oder um einen „Schwarm“ bewegter Wesen handelt.

Die Sprache stellt numerische Verhältnisse nicht allein durch Zahlwörter dar. Sondern die grammatische *Singular-* und *Pluralbildung* dient ebenfalls dazu, numerische Strukturen kenntlich zu machen.

Die Entwicklung nimmt in diesem Falle ihren Ausgang von Stufen der *Indifferenz*. Im Malayo-Polynesischen haben alle Wörter eine durchgehend pluralische Grundbedeutung. Nur durch individualisierende Partikel, nicht jedoch durch sprachliche Formantien am Wortstamm, kann eine Singularbedeutung ausgedrückt werden (vgl. I, 195). Solche Stufen der Indifferenz gab es nach dem Zeugnis der Sprachwissenschaft auch bei komplexeren Sprachen (I, 196).

Eine nächste Stufe der Sprachentwicklungsgeschichte ist die *Bezeichnung konkreter Vielheiten*. Das Arabische unterscheidet den *beschränkten Plural* für drei bis neun Einheiten und den *Vielheits-Plural* für zehn und mehr oder eine unbestimmte Anzahl von Gegenständen (vgl. I, 197 f.). Die sprachliche Form fixiert hier die Anmutungsqualität einer Mehrheit. Ein systematisch verwandtes Phänomen liegt im *Dualis* und *Trialis* vor, wird hier doch eine Zweier- oder Dreiermehrheit noch eigens grammatisch herausgehoben. Man denke auch an Tatbestände von der Art, daß Zahlwörter geringeren numerischen Umfangs (etwa eins bis vier) flektiert werden, die darüber hinaus liegenden jedoch nicht (im Griechischen, abgewandelt im Lateinischen) (vgl. I, 205). Der Dualis hat seinen Ursprung in markanten Beschaffenheitsmerkmalen des menschlichen Organismus: Wir haben zwei Beine, zwei Ohren, zwei Brüste usw. Von hier wurde er auf das Paar Werkzeuge (Hammer und Zange), auf das Paar Schuhe usw. übertragen. Eine andere Ursprungsquelle des Dualis liegt in der personalen Gemeinschaftssphäre des Intimbereichs, dem „Ich“ und „Du“ (vgl. I, 207 ff.).

Stichwortartig kann man Cassirers Ausführungen zur Zahlbildung in der Sprache etwa so festhalten:

Der Ausbildung des rein quantitativen Zahlbegriffs sind Phasen vorgeschaltet, bei denen man den *Zählvorgang* selber mit seiner spezifischen Gestik beachtete. Die Zahl erscheint als ein leibbezogener Vorgang. Die Zahlwörter standen lange Zeit in einem engen Zusammenhang mit den qualitativen Anmutungen der Dinge und Gegenstände, Zahl als *Dingzahl*. Zahlvorstellungen liegen aber auch den grammatischen *Pluralbildungen* zugrunde. Von Stufen der Indifferenz zwischen Singular und Plural geht die Entwicklung über konkrete Vielheiten (Dual und Trial). Überall ist die Tendenz zu beobachten, daß reine Zahlvorstellungen erst nach und nach entstehen. Dazu ist nötig, daß man nicht mehr vom Anblick der vielgestaltigen und vielfältigen Welt Dinge überwältigt wird, sondern diese als eine homogene Wirklichkeit erfährt, auf die sich unterschiedslos Zahlen anwenden lassen. Erst dann wird die Zahl als ein apriorisches Erzeugnis des Geistes auch benutzt (vgl. I, 210 f.).

Aus Cassirers Sprachphilosophie greifen wir noch denjenigen Teil heraus, der die sprachliche Darstellung *reiner Relationen* behandelt. Methodisch geht Cassirer wieder so vor, daß er einen systematisch bedeutsamen Bezugspunkt heraushebt und an ihm dann das sprachgeschichtliche Material orientiert. Aus dem Blickpunkt der allgemeinen Erkenntnistheorie – so führt Cassirer aus – kommt die Relationsproblematik am reinsten in der *Urteilsfunktion* zum Vorschein. In der realen Erkenntnis – so betont Cassirer gut Kantisch und Leibnizisch – verläuft ein stetiger Weg von der sinnlichen Empfindung über die Anschauung und Wahrnehmung zum begrifflichen Denken. Aber erst durch das logische Urteil wird der Erkenntnisprozeß zusammengefaßt und abgeschlossen. Im Urteil werden die Momente der Anschauung und des reinen Denkens zu einer Synthese gebracht. Das Relationsgefüge von Anschauung und Begriff, von Subjekt und Prädikat, wird zu einer neuen Einheit zusammengezogen.

In der Sprache hat dieser Sachverhalt – die Synthese von Relationsgliedern – zwei Entsprechungen: erstens den *Satz* bzw. die *Fügung von Sätzen*, zweitens die *Kopula* „ist“. Dazu einige Hinweise:

1) Alle sprachlichen Elemente (Wörter, Relationspartikel usw.) sind auf die umfassendere Einheit des *Satzes* bezogen. In ihm erfüllen sie sich erst. Cassirer beruft sich hier auf Wilhelm v. Humboldt, der bei aller Sprachbetrachtung von einem „Primat des Satzes vor dem Wort“ ausgeht (vgl. I, 280 f.). Diese These trifft selbst auf solche Sprachen zu, bei denen eine relative Flexionslosigkeit der Sprachelemente vorliegt. Solche „isolierende Sprachen“ – etwa das Chinesische – generieren einen Sinnzusammenhang in der Weise, daß die Stellung eines Wortes im Ganzen des Satzes und der Rede wichtig wird. D. h. nicht durch eigens ausgeprägte Wort- und Lautfügungen entsteht sprachlich vermittelter Sinn, sondern durch das Relationsgefüge, in dem ein Wort steht. Die Relation gibt also hier Auskunft über den sprachlichen und grammatischen Verwendungssinn der Wörter (vgl. I, 282 ff.).

Man kann im Falle der sprachlichen Gestaltung von Relationen grundsätzlich zwischen eher synthetisierenden und analysierenden Sprachformen unterscheiden. Bei der einen Methode, der synthetischen, enthält eine sprachliche Grundeinheit eine Komplexion von Sinnbezügen, die in ein einziges Wort des Satzes zusammengezogen sind. Ein Beispiel hierfür ist die von Humboldt so genannte *Einverleibungsmethode* der Mexikanischen Sprachen. Bei ihr ergibt sich der Sinn eines Satzes aus dem hervorgehobenen Verbum, um das sich die anderen Satzteile herumgruppieren (vgl. I, 287; I, 244 ff.).

Die flektierenden Sprachen dagegen gleichen Synthese und Analyse gegeneinander aus. Einerseits impliziert die einzelne Wortart selbst eine bestimmte Kategorie des Denkens: Das Substantivum impliziert die Idee eines (substantiellen) Gegenstandes, eines Objektes; das Adjektivum und Verbum indiziert die Vorstellung eines (akzidentellen) Eigenschaftsträgers. Andererseits treten dann synthetische Beziehungsangaben hinzu. Durch sie wird das einzelne Wort in die höhere Einheit des Satzes integriert. Man denke an Satzregeln, aber auch an Partikel wie „dieser“, „dieses“ usw. Hier spielt sich der Aufbau sprachlich vermittelten Sinnes einerseits durch eine „Differentiation zum Wort“, andererseits durch dessen „Integration

zum Satz“ ab. Es muß betont werden, daß dies *korrelative*, also einander ergänzende Prozesse sind (vgl. I, 287 f.).

Ein weiteres Mittel der Sprache zum Ausdruck von Relationsgefüge betrifft die Verknüpfung der *Sätze* untereinander. Cassirer betont hier, daß die *Parataxe*, also die gleichwertige Reihung der Sätze, sowohl phylo- wie ontogenetisch zunächst vorherrscht. Selbst bei komplexeren Sprachen treten parataktische Elemente lange auf (etwa der Ablativus absolutus im Lateinischen). Bei Homer überwiegt noch die Parataxe. Ein differenziertes System der Zuordnung von Sätzen wird erst dann möglich, wenn die *Hypotaxe* sprachlich eintritt. Deren Existenz ist an die Ausbildung von Relativpronomina gebunden (vgl. I, 289 ff.).

2) Das zweite wesentliche Mittel der Sprache zum Ausdruck reiner Relation ist die *Kopula „ist“*. Sie dient – so betont Cassirer – zur *Darstellung der Synthesis als solcher*, also der Darstellung reiner Verknüpfung. Cassirer beruft sich hier auf Kant, der gesagt hatte, daß das Erkenntnisurteil eine Handlung der Vernunft impliziert, durch welche das Prädikat auf das Subjekt bezogen und damit zu einem Sinn Ganzen verknüpft wird. Dadurch wird die Einheit eines objektiv bestehenden und objektiv begründeten Zusammenhanges konstituiert. Sage ich: „Der Körper *ist* schwer“, so meint dies, daß Körperlichkeit und Schwere im Objekt miteinander verbunden sind. Sie stehen also nicht etwa bloß in der subjektiven Wahrnehmung jederzeit zusammen (vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 141 ff.; I, 293 f.). Der Ausdruck des „Seins“ als einer reinen transzendentalen Beziehungsform ist in der Sprache – so hebt Cassirer hervor – immer ein spätes und mannigfach vermitteltes Ergebnis (I, 294).

In den meisten Sprachen der Naturvölker fehlt etwas der Kopula „ist“ Entsprechendes. Wo sie vorkommt, dort ist sie noch mit material gefaßten Ausdrücken vermischt, mit Wendungen des Sitzens, Stehens usw. An die Stelle des formalen Seins und des formalen Sinns der Verknüpfung treten mehr oder weniger material gefaßte Ausdrücke, die sich noch nicht von der sinnlich-gegebenen Wirklichkeit gelöst haben (vgl. I, 295).

Aber auch in den indogermanischen Sprachen bedeutete Sein zunächst noch *Dauer* (es-mi); sonst auch *Werden* (Stamm: bheu). Im Romanischen wird der Seinsbegriff aus der anschaulichen Vorstellung des *Stehens* (stare) hergeleitet. Auch *Kommen* und *Gehen* kann ein Element des Seinsbegriffs sein (engl. ‚to become‘, französisch ‚devenir‘) (vgl. I, 299 f.).

Aus alledem geht hervor, daß die Sprache als eine symbolische Form selbst bei der Bezeichnung reiner formaler Relationen („Sein“) auf anschauliche Bedeutungen rekurriert. Sprache entspringt zwar aus sinnlichen Schichten, sie bleibt aber letztlich nicht einseitig von ihnen abhängig.

III.

Nun haben wir eine hinreichende Vorstellung von Cassirers Sprachphilosophie gegeben, so daß wir auf die eingangs skizzierte Problemlage zurückkommen können. Fügen wir hier noch den Gedanken ein, daß Cassirers innere Ausgestaltung der Sprachphilosophie von dem Wissensstand seiner Zeit abhängig ist. Diese dem Neukantianismus entstammende Methodenidee, derzufolge die Philosophie an den Wissenschaften zu orientieren ist, ließe sich ohne Schwierigkeiten auch auf die unmittelbare Gegenwart beziehen. Doch die Durchführung eines solchen Programms liegt außerhalb der Interessen vorliegender Studie. An der grundsätzlichen Orientierung der Sprachphilosophie, nämlich systematisch-logische Gesichtspunkte zu vereinen mit genetisch erklärenden und damit die Vielfalt der Spracherscheinungen berücksichtigenden Aspekten, hat sich auch im späten „Essay on Man“ nichts geändert, obwohl hier eine Affinität zum Strukturalismus (Trubetzkoy und Prager Schule) spürbar wird.¹⁴

Cassirer betont des öfteren, daß die Sprache zwar ein ursprüngliches Medium zur Erfahrung der Wahrheit ist, sie bleibt aber auch in mancher Hinsicht unzureichend (vgl. I, 185 f., 233). Hier ist daran zu denken, daß die „natürliche“ Sprache leicht einer Substanzenmetaphysik Vorschub leistet. D. h. in der Sprache bleibt der Gedanke auf Anschauungsphänomene bezogen und gleichsam restringiert. Um reiner Bedeutungsausdruck werden zu können, muß die Sprache auch zugleich transzendiert werden – so etwa lautet eine Argumentation bei Cassirer (vgl. III, 395 ff.).

Meine These ist nun, daß das, was Cassirer an solchen und anderen Stellen sagen will, nur aus dem Kontext einer *semiotischen Theorie* verstanden und begründet werden kann. Es läßt sich methodisch zu einem Argument der folgenden Art zuspitzen: Man muß den Gedanken, daß die Sprache ein essentielles Medium zur Erfahrung der Wahrheit ist, mit dem anderen, daß die Sprache nicht die Totalität der Erfahrung ausmacht, zusammenbringen können. Das ist auch der Grund, weshalb die Sprachanalytik nicht in toto Philosophie ersetzen kann.

Die eben angesprochene Paradoxie, daß nämlich die Sprache auch eine Grenze des Denkens bedeutet, verschwindet, wenn man sich auf den Boden der Semiotik begibt. Deren Grundansatz besagt, daß zwar alles Denken sich in Zeichenprozessen muß darstellen lassen, damit es überhaupt faßbar wird, aber die Sprache ist nur *ein*, wenn auch ein wesentliches Medium der Semiose.

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen enthält, das soll jetzt noch näher gezeigt werden, einen Ansatz zu einer semiotischen Theorie des Geistes. Einem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, daß wesentliche Teile von Cassirers Sprachphilosophie semiotisch und d. h. im Sinne der Peirceschen Basistheorie reformuliert werden können. Dazu einige wenige Hinweise:

Cassirers Gesetz zur Sprachentwicklung von der mimetischen über die analogische zur symbolischen Stufe kann man bei aller Vorsicht mit den Peirceschen

¹⁴ Vgl. E. Cassirer, Was ist der Mensch?, a. a. O. 159 ff.

Klassifikationen „Ikon“ (= mimetisch), „Index“ (= analogisch) und „Symbol“ (= symbolisch) übersetzen und präzisieren.¹⁵ Das ikonische Zeichen ist genau dadurch charakterisiert, daß es sinnlich wahrnehmbare Qualitäten – mindestens jedoch eine – mit dem Bezeichneten aufweist. Das indexikalische Zeichen, das Peirce zufolge kategorial als Zweitheit bestimmt ist, bezieht sich auf das Bezeichnete im Sinne eines Hinweises. Beim Symbol beruht der Zusammenhang von Zeichen und Bezeichnetem auf einer Konvention bzw. auf einer Verwendungsregel. Interessanterweise wird auch in der Semiotik die Sprache als ganze als Beispiel für Symbol genannt. Wenn Cassirer sagt, daß die Sprache, sofern sie vollentwickelt ist, als symbolische Form zu gelten hat und d. h. mimetische und analogische Qualitäten untergeordnete Momente sind, dann läßt sich diese These semiotisch verifizieren.

Man könnte noch weitere Zuordnungen von Stufen der Sprachgeschichte und semiotischen Zeichentypen vornehmen. Das will ich hier nicht weiter verfolgen.

Systematisch wichtiger scheint mir ein anderer Punkt: Cassirers Differenzierungen der Symboltätigkeit in *Ausdrucksfunktion*, *Darstellungsfunktion* und *Bedeutungsfunktion* lassen sich – wie ich meine – kategorial mit Peirce als Erstheit, Zweitheit und Drittheit¹⁶ charakterisieren: Erstheit ist nach Peirce der Seinsmodus dessen, was so ist, wie es ist, ohne Relation. Was Cassirer mit dem Indifferenzmodus etwa des mythischen *Ausdrucks* meint, scheint in diese Richtung zu weisen. Peirce nennt als gnoseologisches Realisat der Erstheit die unanalyisierte Empfindung.

Alle *Darstellung* ist Vermittlung, d. h. ein Etwas wird im Lichte eines Anderen gesehen. Das sprachliche Zeichen ist niemals nur als es selbst zu begreifen, sondern es ist – so Cassirer – kraft seiner Anschauungsbasis auf die „natürliche Wirklichkeit“ konstitutiv bezogen. Damit entspricht es dem, was Peirce Zweitheit nennt; denn diese ist der Seinsmodus dessen, das so ist, wie es ist, in Beziehung zu einem Zweiten, aber ohne Berücksichtigung eines Dritten. Peirce selbst ordnet der Zweitheit Erfahrung zu. Nun läßt sich auch der in der traditionellen Sprachphilosophie von Vico über Herder und Humboldt bis hin zu Wittgenstein formulierte Gedanke verifizieren, demzufolge die Sprache ein essentielles Medium der Erfahrung ist. In Parenthese gesagt: Auch die mit den anderen Sinnen – also Gesicht, Tastsinn usw. – vollbringbaren Leistungen der Identifikation, der Differenz usw. unterliegen der Darstellungsfunktion Cassirers bzw. der Kategorie der Zweitheit. Alle Gestaltwahrnehmung ist eine Leistung spontaner Synthesis. Alle Tasterfahrung impliziert eine Auseinandersetzung des ‚Ich‘ mit einer widerständigen ‚Realität‘, genau das, was Peirce Erfahrung nennt.

Die *Bedeutungsfunktion* tritt Cassirer zufolge vorab im System der Wissenschaften auf, und d. h. der mathematisch-physikalischen Wissenschaften. Alle Bedeu-

¹⁵ Vgl. hierzu E. Walther, *Allgemeine Zeichenlehre. Einführung in die Grundlagen der Semiotik* (1974) 60 ff. Außerdem die Arbeiten von K.-O. Apel, *Einführungen zu Charles S. Peirce, Schriften I und Schriften II* (1967 und 1970).

¹⁶ Zu Peirce's Kategorienlehre vgl. Ch. S. Peirce, *Lectures on Pragmatism. Vorlesungen über Pragmatismus. Englisch-Deutsch ed. E. Walther* (1973) 82 f., passim.

tung ist etwas vom Geist Gesetztes. Sie repräsentiert das reine Denken – verglichen mit der anschauungsgesättigten und mit Modalitäten der Sinne durchsetzten Darstellungsfunktion. Dem korrespondiert die Peircesche Drittheit, die gerade ein Zweites mit einem Dritten in Beziehung setzt. Peirce ordnet der Drittheit reines Denken zu, das er – wie Cassirer – logisch als Relationalität definiert.

Kritisch wäre zu Cassirers Sprachphilosophie vom Standpunkt der entwickelten Semiotik aus zu sagen, daß sie die Sprache im wesentlichen nur *semantisch* und *syntaktisch* definiert, nicht jedoch auf der Ebene der Pragmatik. Bei Cassirer sind generell die klassischen Disziplinen praktischer Philosophie – Ethik, Staatstheorie, Recht usw. – nur ansatzweise ausgebildet. Demzufolge bleibt Cassirers Philosophie der symbolischen Formen aus dem Blickpunkt der entwickelten semiotischen Theorie, wie sie durch die Peircesche Basistheorie möglich wurde, in vielen Aspekten noch unzureichend. Dies darf aber nicht vergessen lassen, daß Cassirers Philosophie einen wichtigen Markstein in der Geschichte der Transformation der Philosophie im Zeichen der Semiotik bezeichnet.¹⁷

Man könnte sich nun aber fragen: Was gewinnt die Cassirersche Symboltheorie, wenn sie in Semiotik übersetzt wird? Die Antwort hoffe ich schon gegeben zu haben, wenigstens andeutungsweise: Sie gewinnt an logischer und kategorialer Stringenz. Aber auch die umgekehrte Frage muß gestellt werden: Welchen Nutzen zieht die Semiotik daraus, daß sie gewissermaßen mit Cassirerschen Augen gelesen wird? – Ein wichtiger Punkt sei wenigstens angesprochen: Der Umstand, daß Cassirer seine zur Semiotik hin offene Philosophie der symbolischen Formen im Rahmen einer gegenüber dem originären Kant modifizierten, aber dennoch eindeutig transzendental-kritischen Perspektive aufbaut, ist eher eine Stärke als eine Schwäche. Denn dadurch wird auf jeden Fall gesichert, daß die Semiotik nicht zu einem bloß logischen Klassifikationsschema der Zeichen verkommt, sondern daß diese den Kontakt zu den Problemen traditioneller Erkenntnistheorie (transzendente Logik) hält.

Zwei Aspekte sind in diesem Zusammenhang von Interesse:

1) Die systematische Semiotik geht davon aus, daß unser Zugang zur Welt der Dinge stets und nur über Zeichen vermittelt ist. Damit wird die Möglichkeit einer vorkritischen ontologischen oder metaphysischen Theorie des Seins bestritten. Cassirers Symboltheorie befindet sich auf einer Linie mit der konsensustheoretischen Formulierung von Wahrheit, wie sie durch Peirce angebahnt wurde. Gleichzeitig nimmt sie die Resultate der Kantischen Vernunftkritik auf. Indessen mit einer wichtigen Modifikation:

2) Wenn man sagt, alles Verstehen von Welt sei über Zeichen vermittelt, dann schließt das ein, daß das Operieren mit Zeichen eine nicht weiter reduzierbare Produktivität und Spontaneität des Geistes darstellt. Alles Symbolisieren in seinen vielfältigen Formen und Gestalten wird von dem getragen, was Kant die transzendente Synthesis der Apperzeption nannte. Die Symboltheorie und die Semiotik helfen indessen, diesen Vorgang nicht als ein bloß bewußtseinsimmanentes

¹⁷ Vgl. hierzu K.-O. Apel, Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik, in: ders., Transformation der Philosophie, Bd. II (1973) 157–177.

spirituelles Geschehen zu begreifen, sondern die Zeichen sind die Medien, durch welche sich alle geistige Tätigkeit auf die Welt bezieht. An dieser Stelle trifft sich die Semiotik mit der Sprachanalytik, wenigstens der Intention nach. Der Kantische Formalismus wird aber nicht totaliter revoziert, sondern nur in der Hinsicht, daß die transzendente Logik zu einer semiotischen Logik erweitert wird. Diese semiotische Logik ist so weit, daß eine Ableitung der grundlegenden Operationen des Geistes nur aus dem Modell der Sprache vermieden wird. Wer wollte im Ernst bestreiten, daß das Sehen von Gestalten eine ursprüngliche Synthesisfunktion des Geistes bekundet?¹⁸

Meine Ausführungen können auf folgende Thesen gebracht werden:

1) Cassirers Philosophie der symbolischen Formen enthält einen Ansatz, der zu einer wechselseitigen Verschränkung von Semiotik und Transzendentalphilosophie geradezu auffordert. Läßt man sich auf ein solches Projekt ein, dann gewinnt die Transzendentalphilosophie an logischer Stringenz, die Semiotik ihrerseits bewahrt den Kontakt zur Erkenntnistheorie (Konstitutionsproblematik, transzendente Synthesis der Apperzeption).

2) Eine semiotische Theorie der Sprache ist geeignet, die der Sprachanalytik anhaftenden Engen zu vermeiden. Die Philosophie wird nicht darauf verpflichtet, ihre grundlegenden Operationen *nur* am Modell der Sprache zu zeigen. Sie bleibt offen auch für prinzipiell nichtsprachliche Erfahrungsbereiche, etwa die mit der Visualität, also dem Sehen, verbundenen.¹⁹

3) Der Nerv von Cassirers Symboltheorie zielt darauf, einen Ausgleich herzustellen zwischen den beiden legitimen Bedürfnissen philosophischer Überlegungen: Nämlich einerseits der Vielfalt der Erfahrungsmodalitäten und dem sich in ihnen je spezifisch manifestierenden ‚Sinn‘ gerecht zu werden, andererseits aber zugleich den Gedanken an die systematische Einheit der Erfahrung nicht preiszugeben. Der Symbolismus ist es, der die Vielfalt der Erfahrungsregionen wiederum vereinheitlicht.

¹⁸ Vgl. meinen Aufsatz: E. Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ und die neuere Entwicklung der Semiotik, in: A. Lange-Seidl (Hg.), Zeichenkonstitution. Akten des 2. Semiotischen Kolloquiums Regensburg (1980).

¹⁹ Die an der Visualität orientierte – wie auch immer modifizierte platonische – Tradition der Philosophie von Platon über Plotin und Cusanus, Bruno und Schelling bis hin zu Husserl hat immer auch die Grenzen der Sprache offengelegt. Vgl. etwa Plotin, Enneaden V, 5, 6–8; III, 8, 11. Worauf es ankommt, ist eine Konzeption des Geistes, die dessen Tätigkeit sowohl an der Sprache als auch an der Visualität entfaltet. Dazu scheint die transzendentalphilosophisch interpretierte Semiotik heute an ehesten geeignet.