

# Ernst Cassirers kritisch-idealistischer Symbolbegriff

Ralf GOERES (Düsseldorf)

„Alles, was geschieht, ist Symbol, und indem es vollkommen sich darstellt, deutet es auf das übrige.“

*Johann Wolfgang von Goethe*

## 1. Einleitung

Der lange Zeit unterschätzte Philosoph Ernst Cassirer (1874–1945)<sup>1</sup> gilt als Begründer einer universalen ‚Philosophie der Kultur‘.<sup>2</sup> Diese hat er insbesondere in den umfangreichen Werken *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* und *Philosophie der symbolischen Formen* entwickelt.<sup>3</sup> Seine Kulturphilosophie zeichnet sich sowohl durch eine weitgehende Einbeziehung philosophie- und ideengeschichtlicher Positionen als auch durch eine Berücksichtigung der zu seiner Zeit jüngsten Strömungen der einzelwissenschaftlichen Forschung (Relativitätstheorie, Quantenmechanik usw.) aus. Die übliche Charakterisierung Cassirers als reiner ‚Neukantianer‘ (der sog. ‚Marburger Schule‘) greift in vielfacher Hinsicht zu kurz. In seiner Version des ‚kritischen Idealismus‘ geht es vor allem darum, ‚(objektives) Sein‘ und ‚(subjektives) Denken‘ als Momente *eines* Prozesses zu begreifen. Die zentrale Denkfigur bildet dabei der Begriff „symbolische Form“, in dem in erster Linie Kantische und Goethesche Impulse vereinigt werden.<sup>4</sup> Als „symbolische Formen“ werden die verschiedenen kulturellen Symbolsysteme

---

<sup>1</sup> Zur Wirkungsgeschichte Cassirers bemerkt Graeser (1994), 189 f.: „Cassirer hat im philosophischen Denken der Nachkriegszeit keine Rolle gespielt. [...] Erst die späteren Arbeiten von Nelson Goodman und Hilary Putnam scheinen die akademische Philosophie in den USA in den Umkreis von Fragestellungen geführt zu haben, die Berührungen mit Gedanken Cassirers aufweisen. Insbesondere aber Richard Rortys Buch *Der Spiegel der Natur* eröffnete mit seiner Kritik der traditionellen Vorstellung, die Philosophie könne die Wirklichkeit in irgendeiner Form abbilden, ein Terrain von Themen, die Cassirer seinerzeit vor Augen gestanden hatten.“ John Michael Krois, einer der Herausgeber des Cassirer-Nachlasses, merkt dazu an (Krois (1988), 30): „Da Cassirer fünfzig Jahre vor Rorty zum Prinzip machte, daß ‚Repräsentation‘ die Welt nicht bloß abbilde, sondern ihre ‚konstituierende Bedingung‘ ist, und gegen die ‚Abbildtheorie der Erkenntnis‘ argumentierte [...], sollte man eher fragen, ob die heutige Philosophie endlich den Stand der *Philosophie der symbolischen Formen* erreicht hat.“

<sup>2</sup> Eine immer noch lesbare, kurze, aber präzise und dichte Zusammenfassung seiner Philosophie bietet der Cassirer-Schüler Hermann Noack, vgl. Noack (1954).

<sup>3</sup> Beide Werke sind mittlerweile auch im Rahmen der neu veranstalteten *Hamburger Ausgabe* (= *Gesammelte Werke – ECW*, vgl. Cassirer (1998 ff.), Bde. 2–5 sowie Bde. 11–13) erschienen, die alle von Cassirer zu Lebzeiten veröffentlichten oder für eine Veröffentlichung vorbereiteten Texte nach dem Muster einer Ausgabe letzter Hand enthält.

<sup>4</sup> Den Begriff ‚symbolische Form‘ prägt Cassirer auch im Anschluss an Pierre Duhem, der in seinem – von

(Mythos, Sprache, Kunst, Religion, Wissenschaft; in späteren Schriften kommen noch Technik und auch Geschichte hinzu) bezeichnet, mit denen der Mensch als geistbegabtes Wesen – nach je eigenen strukturstiftenden Prinzipien – sein Welt-erfassen ordnet und gestaltet. Es sind die Formen unseres Weltverstehens, das zugleich Weltschöpfen (Konstitution) ist. Seine Kernthese besagt, dass alle Weisen, auf die wir die Welt erfassen und Wirklichkeit konstituieren, als verschiedene Arten symbolischer Vermittlung verstanden werden können. Die ursprüngliche Funktion des Symbolisierens gilt ihm dabei als ein echtes „Urphänomen“ des menschlichen Geistes. Aus der enormen Bandbreite der von Cassirer behandelten Themen sollen hier nur diejenigen Aspekte seines Denkens berücksichtigt werden, die für seine Wissenschaftsphilosophie von Bedeutung sind.

## 2. Cassirers ‚kritischer Idealismus‘

### a) Methodologische und metaphysische Grundlagen

Beginnen wir unsere Erörterungen mit einigen Hinweisen auf Cassirers Methodologie und die metaphysischen Voraussetzungen, die seinem Philosophieren zugrunde liegen. Im Denken Ernst Cassirers sind die historische und die systematische Methode sehr eng miteinander verbunden und aufeinander angewiesen. Umfangreiche geistes- und kulturgeschichtliche Studien und Einsichten bilden das Fundament seiner Überlegungen (vgl. seine philosophiehistorischen Monographien, z.B. über die Epoche der Aufklärung<sup>5</sup>). Durch seine profunde enzyklopädische Gelehrsamkeit kannte sich ‚der Olympier‘ bestens in der Ideen- und Geistesgeschichte aus.<sup>6</sup> Gleichzeitig aber wird der historische Stoff immer unter dem Aspekt systematischer Fragestellungen geordnet. Bei seinen Untersuchungen überlagern sich diachrone Entwicklung und synchrone Strukturierung. In seiner Betrachtungsweise erscheinen das Nacheinander und das Nebeneinander menschlicher Kulturphänomene ineinander verwoben. Als eindrucksvolles Musterbeispiel betrachte man nur sein Werk *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, in dem die neuere Philosophie- und auch Wissenschaftsgeschichte seit Nicolaus Cusanus als eine Geschichte der Erkenntnistheorie systematisch aufgearbeitet wird.<sup>7</sup>

In vielen philosophiegeschichtlichen Darstellungen wird Cassirer lediglich als ein Vertreter des Neukantianismus behandelt. Diese Einschätzung greift jedoch zu kurz und wird seinem Denken *in toto* kaum gerecht. Cassirers Philosophie nimmt viel-

Cassirer ausdrücklich gewürdigten – wissenschaftstheoretischen Hauptwerk *La théorie physique* von einer „forme symbolique“ spricht, vgl. Duhem (1906), 322.

<sup>5</sup> Vgl. Cassirer (1973).

<sup>6</sup> Hartman (1966), 188, formuliert einmal: „Er läßt uns an seiner ‚Synopsis‘ der Geschichte und der Erzeugnisse des Geistes teilnehmen. Er hat die über viele Generationen sich erstreckende Phylogenese der Philosophie in seinem Werk sozusagen ontogenetisch wiederholt.“

<sup>7</sup> Der mit 1936 und 1937 datierte Text *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis* war als eine systematische Ergänzung des vierbändigen Werkes gedacht. Eine Veröffentlichung kam zu seinen Lebzeiten nicht zu Stande, wurde jedoch vor einiger Zeit aus dem Nachlass herausgegeben, vgl. Cassirer (1999).

mehr eine eigentümliche Stellung zwischen Neukantianismus, Idealismus und Phänomenologie ein.<sup>8</sup> Er ist bestrebt, eine Synthese zwischen einem transzendental-idealistischen und einem phänomenologischen Standpunkt zu finden.

Zunächst ist Cassirers Philosophie wesentlich geprägt durch den Neukantianismus der sog. ‚Marburger Schule‘. Zeit seines Lebens bekannte er sich zu den Lehren seiner Lehrer Hermann Cohen (1842–1918) und Paul Natorp (1854–1924). Mehr noch fühlt er sich aber Kant selbst verpflichtet. Cassirer wendet dessen transzendente Methode an, indem er die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens und des Zeichengebrauchs überhaupt untersucht. Sein Ansatz weist dabei aber eine Besonderheit auf. Cassirer lehnt Kants Konzept eines ‚absoluten Apriori‘ ab. In seiner Vernunftkritik war Kant auf der Suche nach Erkenntnisformen, die jeder besonderen Erkenntnis vorausgehen und über die sich wahre Aussagen unabhängig von aller Erfahrung begründen lassen. Sein Idealbild wissenschaftlicher Erkenntnis war dabei die Newtonsche Mechanik. Statt dessen redet Cassirer von einem ‚relativen Apriori‘. Nach diesem Denkmodell lassen sich gewisse Begriffe zwar als ‚a priori‘ auszeichnen, aber immer nur mit Bezug auf ein gegebenes Zeichen- bzw. Symbolsystem: eine ‚symbolische Form‘, nicht jedoch in einem absoluten Sinne. Und Welterkenntnis lässt sich für ihn nicht auf naturwissenschaftliche Erkenntnis reduzieren.

In seinem Aufsatz „Zur Logik des Symbolbegriffs“, einer Auseinandersetzung mit der Kritik Konrad Marc-Wogaus an seiner Auffassung und Verwendung des Symbolbegriffs, findet man einige allgemein methodische Bemerkungen Cassirers:

Die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ sucht dem Wege zu folgen, den Kant der ‚kritischen Philosophie‘ gewiesen hat. Sie will nicht von einem allgemeinen dogmatischen Satz über die Natur des absoluten Seins ausgehen, sondern sie stellt vorerst die Frage, was die Aussage über ein Sein, über einen ‚Gegenstand‘ der Erkenntnis überhaupt bedeutet, und auf welchen Wegen und durch welche Mittel Gegenständlichkeit überhaupt erreichbar und zugänglich ist.<sup>9</sup>

Für die Neukantianer – inklusive Cassirer – bilden Kants Kritizismus und seine Transzendentalphilosophie – mit ihrem Primat der Erkenntnistheorie – den unbestrittenen Ausgangspunkt allen Philosophierens. Nach dem ‚Zusammenbruch‘ der großartigen Systeme des deutschen Idealismus galt es jetzt, die originären Lehren Kants im Hinblick auf die neuen Entwicklungen und Einsichten der Einzelwissenschaften anzuwenden, um zu einem angemessenen philosophischen Verständnis des ‚neuen Weltbildes‘ zu gelangen. Cassirer erhebt dabei nicht den Anspruch, ein neues System der Philosophie zu errichten:

Die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ kann und will daher kein philosophisches ‚System‘ in der traditionellen Bedeutung des Wortes sein. Was sie allein zu geben versuchte, waren die ‚Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie‘. Es war nicht ein fertiger Bau, den sie zu errichten strebte, sondern nur ein Grundriß, den sie entwerfen wollte.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Vgl. hierzu z. B. Neumann (1981), 103.

<sup>9</sup> Cassirer (1965), 228 f.

<sup>10</sup> Ebd., 229.

Aber seine Prolegomena beziehen sich auf das ganze Gebiet menschlicher Kultur. Cassirers Denken nimmt vom Kantischen Kritizismus seinen Ausgang, um ihn schließlich zu einer umfassenderen Perspektive zu erweitern. Ebenso wie für Cohen – auf den er durch eine Kant-Vorlesung von Georg Simmel aufmerksam gemacht worden ist – stellen zunächst auch für Cassirer die exakten Naturwissenschaften das Paradigma aller Wissenschaftlichkeit dar. Die marburger-neukantianische Beschränkung auf die Erkenntnistheorie dieser Wissenschaften ist ihm allerdings zu eng. Er baut diesen Ansatz zu einer umfassenden ‚Philosophie der Kultur‘ aus, die alle Formen des Verstehens kulturell-konstituierter Wirklichkeit thematisiert.<sup>11</sup> Cassirer beschreibt die Aufgabe seiner Philosophie der symbolischen Formen mit folgenden Worten:

Auch ihre Frage richtet sich nicht an das absolute Sein, sondern an die Erkenntnis des Seins; die dogmatische Ontologie wird auch hier verlassen und an ihre Stelle soll die bescheidene Aufgabe einer Analytik treten. Aber diese Analytik ist nicht mehr allein auf den ‚Verstand‘, auf die Bedingungen des reinen Wissens gerichtet. Sie will den ganzen Kreis des ‚Weltverstehens‘ umfassen und die verschiedenen Potenzen, die geistigen Grundkräfte aufdecken, die in ihm zusammenwirken.<sup>12</sup>

Im Verlauf der berühmten Davoser Debatte mit Martin Heidegger im Jahre 1929<sup>13</sup> betonte Cassirer, dass sein Philosophieren nicht primär eine Erkenntnistheorie sei, sondern sich mit allen Formen des „Weltverstehens“ befasse. Das Grundthema seiner Philosophie der symbolischen Formen ist also die Erforschung der verschiedenen Formen, in denen unser Verständnis der Welt stattfindet.<sup>14</sup> Im Unterschied zum Neukantianismus der sog. ‚Badischen bzw. Südwestdeutschen Schule‘ (Windelband, Rickert u. a.), der innerhalb der Wissenschaft eine scharfe Grenze zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu ziehen bemüht war, grenzt Cassirer die Wissenschaft als Ganzes von den anderen Kultursektoren ab. Sein Interesse gilt einer kritischen Philosophie aller Kulturphänomene, in der die Welten des Mythos, der Religion, der Kunst, der Sprache und der Wissenschaft zunächst einmal gleichberechtigt nebeneinander stehen und auf ihre jeweiligen Eigenarten hin untersucht werden.

Kommen wir nun zur zweiten Komponente seines Ansatzes, dem Idealismus. Cassirers Denken ist im Kontext der idealistischen Kant-Interpretation zu sehen. Auch für ihn steht Kants „Revolution der Denkart“ bzw. seine sog. ‚kopernikanische Wende‘ – Cassirer nennt sie immer die „Copernikanische Drehung“<sup>15</sup> –, derzufolge sich die Erkenntnis der Welt nicht nach den Gegenständen, sondern vielmehr die Gegenstände sich nach der Beschaffenheit der Erkenntnisausstattung richten, im

<sup>11</sup> Vgl. hierzu u. a. die Beiträge in Orth (1996).

<sup>12</sup> Cassirer (1965), 228.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu z. B. Gründer (1988).

<sup>14</sup> Vgl. *PSF* III, 16: „Die Philosophie der symbolischen Formen richtet ihren Blick nicht ausschließlich und nicht in erster Linie auf das rein wissenschaftliche, exakte Weltbegreifen, sondern auf alle Richtungen des Weltverstehens. Sie sucht dieses letztere in seiner Vielgestaltigkeit, in der Gesamtheit und in der inneren Unterschiedenheit seiner Äußerungen zu erfassen.“

<sup>15</sup> Vgl. z. B. Cassirer (1965), 79 u. ö.

Mittelpunkt aller philosophischer Betrachtungen.<sup>16</sup> Dies bildet sozusagen das Fundament seiner Überlegungen:

Es gehört zu den ersten und wesentlichen Einsichten der kritischen Philosophie, daß die Gegenstände nicht fertig und starr, in ihrem nackten An-Sich, dem Bewußtsein ‚gegeben‘ werden, sondern daß die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand einen selbständigen spontanen Akt des Bewußtseins voraussetzt. Der Gegenstand besteht nicht vor und außerhalb der synthetischen Einheit, sondern er wird vielmehr erst durch sie konstituiert – er ist keine geprägte Form, die sich dem Bewußtsein einfach aufdrängt und eindrückt, sondern er ist das Ergebnis einer Formung, die sich kraft der Grundmittel des Bewußtseins, kraft der Bedingungen der Anschauung und des reinen Denkens vollzieht. Die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ nimmt diesen kritischen Grundgedanken, dieses Prinzip, auf welchem Kants ‚Kopernikanische Drehung‘ beruht, auf, um es zu erweitern. 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.<sup>17</sup>

Ein metaphysischer Idealismus bildet somit ein wesentliches Merkmal seiner Philosophie.<sup>18</sup> Welcher Art sein Idealismus ist, wird noch genauer zu betrachten sein.<sup>19</sup>

In dem Aufsatz „Zur Logik des Symbolbegriffs“ (1938) schreibt Cassirer: „Die Philosophie der symbolischen Formen will keine Metaphysik der Erkenntnis, sondern eine Phaenomenologie der Erkenntnis sein.“<sup>20</sup> Dabei soll der Begriff ‚Erkenntnis‘ „im weitesten und umfassendsten Sinne“ genommen werden. Später charakterisiert er das Ziel seines anspruchsvollen philosophischen Projekts folgendermaßen: „Unser Ziel ist eine Phänomenologie der menschlichen Kultur.“<sup>21</sup>

Wir sind damit bei der dritten Komponente angelangt: der Phänomenologie. Mit den Phänomenologen im Allgemeinen teilt er die Forderung, die ‚Phänomene zu retten‘. Auch bei den ‚höchsten Abstraktionen‘ darf die sensuelle Grundlage der Erkenntnis nicht vernachlässigt werden. Cassirer geht phänomenologisch vor, indem er fordert, dass zunächst ein reines Beschreiben des Wahrgenommenen zu leisten ist. Eine darüber hinausgehende Suche nach einem opaken, ‚hinter‘ den Erscheinungen liegenden ‚Wesen‘ der Dinge ist in seinen Augen jedoch vergebens. Eine rein spekulative Metaphysik wird von ihm abgelehnt. Cassirer würdigt die

<sup>16</sup> Poma (1988), 92, führt dazu weiter aus: „Kant habe jedoch das Potential einer derartigen Wende nicht vollständig entwickelt, weil er deren Anwendung auf den Wissenschaftsbereich beschränkt habe. [...] Auf diese Weise ist die Erweiterung der kopernikanischen Drehung zum eigentlichen Programm der Philosophie der symbolischen Formen geworden.“

<sup>17</sup> *PSF* II, 39.

<sup>18</sup> Vgl. Graeser (1994), 186: „Idealistisch im hier relevanten Sinne des Wortes ist Cassirers Position darin, daß nach ihr die Wirklichkeit so, wie sie sich darbietet, durch Strukturen der Wahrnehmung und des Denkens bestimmt ist und das Sein der Dinge im Rückgang auf das Tun des Geistes verstanden werden muß.“

<sup>19</sup> Bast schreibt dazu in seiner Einleitung zu Cassirer (1993a), XLII: „Cassirer ist weder Realist, noch psychologischer Idealist, Solipsist, sondern eben *logischer, objektiver* Idealist.“

<sup>20</sup> Cassirer (1965), 208.

<sup>21</sup> Cassirer (1990), 86 f.

Leistungen der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts, weiß aber auch um deren Grenzen. Über Husserl schreibt er z. B. das Folgende:

Es gehört zu den grundlegendsten Verdiensten der Husserlschen Phänomenologie, daß sie für die Verschiedenheiten der geistigen ‚Strukturformen‘ erst wieder den Blick geschärft und für ihre Betrachtung einen neuen, von der psychologischen Fragestellung und Methodik abweichenden Weg gewiesen hat. Insbesondere die scharfe Trennung der psychischen ‚Akte‘ von den in ihnen intendierten ‚Gegenständen‘ ist hier entscheidend. In dem Weg, den Husserl selbst von den ‚Logischen Untersuchungen‘ bis zu den ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie‘ gegangen ist, tritt immer klarer hervor, daß die Aufgabe der Phänomenologie, wie er sie faßt, sich in der Analyse der Erkenntnis nicht erschöpft, sondern daß in ihr die Strukturen ganz verschiedener Gegenstandsbereiche rein nach dem, was sie ‚bedeuten‘, und ohne Rücksicht auf die ‚Wirklichkeit‘ ihrer Gegenstände, zu untersuchen sind.<sup>22</sup>

Aber mehr noch als Husserls Analysen der Lebenswelt versteht Cassirer Phänomenologie im Sinne Hegels als eine Betrachtung der Erscheinungsweisen des Geistes.<sup>23</sup> Es gilt, die Phänomene als Ausdrucksformen und Gestaltungen des Geistes, als ‚Äußerungen‘ bzw. ‚Manifestationen‘ des Geistes zu lesen. In allem ‚Wirklichen‘ ist etwas Geistiges anwesend. Die Wirklichkeit ist als eine „Selbstentfaltung des Geistes“<sup>24</sup> zu verstehen. Aufgabe der Philosophie ist es, zu einer ‚Synopsis alles Geistigen‘ zu gelangen. Zum Einfluss Hegels schreibt Andreas Graeser:

Ähnlich wie Hegel beginnt Cassirer seine Erörterungen auf der Ebene elementarer Wahrnehmungen; und ähnlich wie Hegel in seiner Kritik der sinnlichen Gewißheit zu Beginn des Bewußtseinskapitels geltend macht, daß auch die Sinnes-Wahrnehmung begrifflich durchtränkt sei, zeigt Cassirer, daß die Sinnlichkeit niemals ‚als bloß Vor-Geistiges oder gar als ein schlechthin Un-Geistiges gedacht werden‘ könne [...]. Beide wenden sich damit gegen die in der Tradition des klassischen Empirismus seit Epikur geläufige Annahme von rein passiven, vernunftlosen, unmittelbaren Wahrnehmungen; und ähnlich wie Hegel damit auf Probleme im Zusammenhang des Dingverständnisses hinweist, setzt Cassirer diese Überlegungen gegen die Annahme ein, daß es sich bei wahrgenommenen Inhalten *ipso facto* um Eigenschaften des Dinges handle und sich letzteres gewissermaßen aus diesen zusammensetze.<sup>25</sup>

Diese wenigen Hinweise dürften genügen, um zu zeigen, wie Cassirer verschiedene philosophische Strömungen aufgreift und zu einer neuen Philosophie eigener Prägung zusammenbindet. Die Richtung seines Denkens hin auf eine Synthese von Sensualismus/Empirismus und Idealismus ist hier bereits deutlich abzusehen.

<sup>22</sup> PSF II, 16.

<sup>23</sup> Vgl. Krois (1988), 16: „Fest steht, daß Cassirer sich von Cohens Auffassung der ‚transzendentalen Methode‘ als einer Art des Fragestellens leiten ließ; aber gleichermaßen steht fest, daß er sich Hegels und Husserls ‚Phänomenologie‘ ebenfalls zu eigen machte und im Aufbau seiner Philosophie auch einsetzte.“ Der Einfluss Hegels wird allein schon durch die Wahl des Titels von PSF III greifbar: „Phänomenologie der Erkenntnis“.

<sup>24</sup> Vgl. Cassirer (1965), 79.

<sup>25</sup> Graeser (1994), 75 f.

### b) Die erkenntnistheoretische Dimension

Zwischen erkenntnistheoretischen und ontologischen Fragestellungen lässt sich in der Perspektive des kritischen Idealismus nicht strikt trennen. Sie fließen zusammen bzw. gehen ineinander über. Die Unterscheidung verdankt sich lediglich einer analytischen Betrachtungsweise *ex post*, aus welcher der urphänomenal einige Erkenntnisprozess untersucht wird. Trotzdem wollen wir versuchen, einige Ausführungen zu den beiden Gebieten zu separieren. Für Cassirer – ebenso wie für die meisten Neukantianer – stellt die Erkenntnistheorie die entscheidende Disziplin der Philosophie dar. Folgen wir der traditionellen Einteilung der Erkenntnis in Wahrnehmung und Denken, so ergibt sich das folgende Bild.

Cassirer thematisiert die sinnliche Wahrnehmung in ihrer Bezogenheit auf verschiedene Erfahrungssysteme. Das Wahrgenommene strukturiert sich je nach dem Kontext der unterschiedlichen Symbolsysteme auf je verschiedene Art und Weise. Wahrnehmung im Kontext des Mythos weist eine andere Gestalt auf als Wahrnehmung im Kontext der Wissenschaft. Damit verbunden ist eine Differenzierung verschiedener Begriffe von Raum, Zeit und Bewegung. Der ‚mythische Raum‘ weist eine andere Organisationsform auf als der ‚physikalische Raum‘ usf. Wahrnehmung ist phänomenologisch immer schon eine „geformte Gesamt-Anschauung.“<sup>26</sup> Selbst die einfachsten, elementaren Wahrnehmungsakte setzen bereits fundamentale Strukturelemente, bestimmte Muster oder Konfigurationen, und somit Geistiges bzw. Bewusstsein voraus.<sup>27</sup> Jedes Wahrnehmen ist bereits ein Gestalten. Eine rein neutrale, gleichsam ‚unschuldige‘ Anschauung gibt es nicht. „Alles Wahrnehmen ist eine Verknüpfung des Sinnlichen mit Sinn.“<sup>28</sup> Deutet man Sinn als vorgängige, (im Sinne Hegels) ‚aufgehobene‘ Wahrnehmung, so ergibt sich, dass jeder Wahrnehmungsakt schon von einem geistigen Akt (einem Akt der ‚Erinnerung‘) begleitet ist, wodurch auch die ‚Konstanz der Sehdinge‘ erklärbar wird.

Denn es gibt für uns kein Sehen und es gibt für uns nichts Sichtbares, das nicht in irgendeiner Weise der geistigen Sicht, der Ideation überhaupt, stünde. Ein Sehen und ein Gesehenes außerhalb dieser ‚Sicht‘, eine ‚bloße‘ Empfindung außerhalb und vor jeder Art von Gestaltung, ist eine leere Abstraktion. Immer muß das ‚Gegebene‘ schon in einer bestimmten ‚Hinsicht‘ genommen und sub specie dieser Hinsicht erfaßt sein: denn sie erst ist es, die ihm seinen ‚Sinn‘ verleiht. Dieser Sinn ist hierbei weder als sekundär-begriffliche, noch als assoziative Zutat zu verstehen: sondern er ist der schlichte Sinn der ursprünglichen Anschauung selbst. In dem Augenblick, wo wir von einer Form der ‚Sicht‘ in eine andere übertreten, erfährt nicht etwa nur ein einzelnes Moment der Anschauung, sondern diese selbst in ihrer Totalität, in ihrer ungebrochenen Einheit, eine charakteristische Metamorphose.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Vgl. *PSF* III, 144, und Cassirer (1965), 214: „Ich betone aufs schärfste, daß die ‚bloße‘, die gewissermaßen nackte Wahrnehmung, die frei von jeder Zeichenfunktion wäre, kein Phänomen ist, das uns unmittelbar, in unserer ‚natürlichen Einstellung‘ gegeben ist. Was wir hier erfahren und erleben – das ist kein Rohstoff einfacher ‚Qualitäten‘, sondern es ist immer schon durchsetzt und gewissermaßen beseelt von bestimmten Akten der Sinnggebung.“

<sup>27</sup> Vgl. Cassirer (1990), 67.

<sup>28</sup> Vgl. *PSF* III, 155 f.

<sup>29</sup> Ebd. Bei dem Begriff ‚Metamorphose‘ handelt es sich um einen weiteren Terminus, den Cassirer der

Die sinnliche Anschauung bildet aber nicht nur den Ausgangspunkt aller Erkenntnis, sondern sie hält sich auch in allem dem Menschen überhaupt Zugänglichen durch. Mit Bezug auf die symbolischen Formen schreibt Cassirer:

Jede dieser Formen nimmt vom Sinnlichen nicht nur ihren Ausgang, sondern sie bleibt auch ständig im Kreise des Sinnlichen beschlossener. Sie wendet sich nicht gegen das sinnliche Material, sondern lebt und schafft in ihm selbst.<sup>30</sup>

Indem Cassirer ein Aktivwerden des Geistes bereits in die sinnliche Anschauung verlegt, weicht er von Kants Vernunftkritik ab, die von der Rezeptivität der Anschauung ausgeht und Spontaneität dem Verstande vorbehält.

Betrachten wir jetzt das Gebiet des Denkens. Die idealistische Grundorientierung seiner Philosophie führt Cassirer unmittelbar zur Ablehnung der herkömmlichen, oft in Verbindung mit einem – wie Cassirer es nennt – ‚naiven Realismus‘ auftretenden ‚Abbildtheorie‘ der Erkenntnis. An deren Stelle tritt in der Philosophie der symbolischen Formen eine Funktionstheorie der Erkenntnis.<sup>31</sup> Erkennen ist für Cassirer ein aktiver symbolvermittelter Prozess und keineswegs bloß rezeptiv, eine vorgefundene Wirklichkeit lediglich nachbildend bzw. widerspiegelnd, wie es die ‚naive Auffassung‘ darstellt. Dadurch hätte man lediglich die Welt verdoppelt:

Die Erkenntnis bedarf einer derartigen Verdoppelung nicht, die doch die logische Form, in der sich uns die Wahrnehmungen darbieten, unverändert lassen würde. Statt hinter der Welt der Perzeptionen ein neues Dasein zu erdichten, das doch immer nur aus den Materialien der Empfindung aufgebaut sein könnte, begnügt sie sich damit, die allgemeingültigen intellektuellen Schemata zu entwerfen, in welchen die Beziehungen und Zusammenhänge der Perzeptionen sich vollständig darstellen lassen müssen.<sup>32</sup>

Man denke hier auch an Goethes Diktum: „Wir können nicht das Bild hinter dem Spiegel sehen“, das des Öfteren von Cassirer erwähnt wird.<sup>33</sup> Es findet keine nachträgliche Prägung eines vorliegenden oder ‚gegebenen‘ Seins durch das Bewusstsein statt, vielmehr handelt es sich bei dem ursprünglichen Erkenntnisakt um eine „Prägung zum Sein“:

So unterscheidet sich in der Grundfunktion der Zeichengebung überhaupt und in ihren verschiedenen Richtungen erst wahrhaft das geistige vom sinnlichen Bewußtsein. Hier erst tritt an die Stelle der passiven Hingegebenheit an irgendein äußeres Dasein eine selbständige Prägung, die wir ihm geben, und durch die es für uns in verschiedene Wirklichkeitsbereiche und Wirklichkeitsformen auseinandertritt. Der Mythos und die Kunst, die Sprache und die Wissenschaft sind in diesem Sinne Prägungen zum Sein: sie sind nicht einfache Abbilder einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern sie stellen die großen Richtlinien der geistigen Be-

---

Gedankenwelt Goethes entlehnt und in dessen Sinne gebraucht, vgl. hierzu z. B. Cassirer (1973), 33, oder Cassirer (1965), 97 ff.

<sup>30</sup> Cassirer (1965), 177 f.

<sup>31</sup> Vgl. besonders Cassirer (1994).

<sup>32</sup> Cassirer (1994a), 218.

<sup>33</sup> Bei der verlockenden Annahme einer transzendenten Welt ‚hinter den Phänomenen‘ handelt es sich um einen verhängnisvollen Irrtum, hervorgerufen durch den Kausalbegriff selbst. „Wer dies nicht begriffen hat, handelt wie ein Kind, das, wenn es in einen Spiegel geguckt hat, ihn sogleich umwendet, um zu sehen, was auf der andern Seite ist“, so bereits in Cassirer (1994b), 255; vgl. auch Cassirer (1999), 8, 30.



wegung, des ideellen Prozesses dar, in dem sich für uns das Wirkliche als Eines und Vieles konstituiert, – als eine Mannigfaltigkeit von Gestaltungen, die doch zuletzt durch eine Einheit der Bedeutung zusammengehalten werden.<sup>34</sup>

Die Zeichenrelation stellt für Cassirer das fundamentale Denkmuster dar, mit dem und in dem die Wirklichkeit zu fassen ist. Sie ist sowohl im sinnlichen Wahrnehmen als auch im rationalen Denken wirksam. Kritisch anzumerken ist bereits an dieser Stelle, dass Cassirer als Vertreter des (Neu-)Kantianismus dazu neigt, die ‚Relationen‘ in einen transzendentalen nichtanschaulichen Denkraum zu verweisen, und seine Ansätze zu einem sensualistischen Idealismus nicht konsequent nutzt. Ein solcher hätte zu zeigen, dass auch die Relationen sinnlich fundiert sein müssen und keineswegs ‚hinter dem Spiegel‘ stehen. Mit einer ausführlicheren Analyse des Zeichen- bzw. Symbolbegriffs wird sich der nachfolgende Abschnitt befassen. Eine Verwandtschaft mit dem Denken Berkeleys ist bereits hier nicht zu übersehen.<sup>35</sup>

Die neue Sichtweise des Erkenntnisproblems macht eine „Erweiterung der Logik“ erforderlich. Cassirer ist ein Verfechter der modernen mathematischen Logik. Sein größtes Interesse findet dabei die Teildisziplin ‚Relationenlogik‘, mit ihrem zentralen Begriff der ‚Beziehung‘. Die klassische Logik deckt für Cassirer nur ein begrenztes Gebiet ab, sie umfasst lediglich einen Teil der modernen Logik und ist noch dem alten Substanzdenken verhaftet. Der Substanzbegriff muss aber durch den aus der Mathematik übernommenen Begriff der ‚Funktion‘ ersetzt werden.<sup>36</sup> In Cassirers Ansatz tritt Funktionalität an die Stelle von Substantialität. Für ihn stellt das Verfahren systematischer Reihenbildung nunmehr den Prototyp aller Begriffsbildung überhaupt dar. Und die Ordnungsprinzipien, nach denen die Relationsreihen gestaltet werden, sind vielfältig und nicht auf den Bereich (natur)wissenschaftlicher Erkenntnis beschränkt. Darüber hinaus muss auch die traditionelle ‚Logik der Geisteswissenschaften‘ erweitert werden zu einer ‚Logik nicht-wissenschaftlicher Gebilde‘, die dann als „Unterbau“ für die theoretische Erkenntnislehre dienen kann.<sup>37</sup>

Ebenso wie bei der Wahrnehmung so wird auch im Bereich der Logik der holistische Charakter betont. Im Anschluss an Pierre Duhem und andere weist Cassirer auf

<sup>34</sup> PSFI, 43.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu auch die folgende Passage aus Cassirers Darstellung der Berkeleyschen Philosophie in seinem Werk über das Erkenntnisproblem in Cassirer (1991a), 277 f.: „Die gegenständliche Wirklichkeit entsteht uns erst auf Grund einer Deutung, die wir an den sinnlichen ‚Zeichen‘ die uns zunächst allein gegeben sind, vollziehen. Erst indem wir zwischen den verschiedenen Klassen sinnlicher Eindrücke einen bestimmten Zusammenhang stiften, indem wir sie in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander erfassen, ist der erste Schritt zum Aufbau des Seins getan. Bevor wir nicht gelernt haben, die an sich unräumlichen Qualitäten des Gesichtssinnes als Symbole für die räumlichen Verhältnisse des Tastsinnes zu verstehen und zu verwerten, besitzen wir keinerlei Hinweis, der uns zur Annahme der Tiefendimension, sowie zur Abgrenzung bestimmter Gestalten und Formen hinführen könnte.“

<sup>36</sup> Vgl. hierzu vor allem Cassirer (1994a). Eine Kritik des klassischen Substanzbegriffs nimmt auch im Denken Ernst Machs (vgl. seine ‚Elementenlehre‘) eine zentrale Rolle ein. Für ihn stellen ‚Substanzen‘ ebenfalls keine selbständigen Entitäten dar, die als ‚Träger‘ der Dingeigenschaften in einer bewusstseinsunabhängigen ‚Außenwelt‘ existierten. Vgl. hierzu auch die Darstellung der Machschen Erkenntnislehre in Cassirer (1991). Für einen Vergleich der beiden Denker siehe z. B. Dosch (1992).

<sup>37</sup> Vgl. Cassirer (1965), 4–8, 86–87. Krois (1988), 17, schreibt dazu: „Der Begriff des Symbolischen tritt in der *Philosophie der symbolischen Formen* an die Stelle der Logik.“

den ganzheitlichen Aspekt der wissenschaftlichen Begriffsbildung hin. Bereits in seinem ersten systematischen Werk schreibt er:

Der einzelne Begriff kann daher niemals für sich allein an der Erfahrung gemessen und beglaubigt werden, sondern er erhält diese Bestätigung stets nur als Glied eines theoretischen Gesamtkomplexes.<sup>38</sup>

Und dies gilt ebenso für alle anderen Arten von Begriffen. Zur Veranschaulichung dieses Zusammenhangs übernimmt Cassirer von Goethe das Bild des Webens, bei dem „ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.“<sup>39</sup> So „wie jegliches Element in ihm sich zum Ganzen webt“<sup>40</sup>, so ist jedes Einzelphänomen das, was es ist, nur im Kontext der geistigen Formung, in der es sich manifestiert. Überhaupt muss der Logik der Erkenntnis eine umfassendere philosophische Theorie des Sinnverstehens überhaupt – eine „Hermeneutik der Erkenntnis“ – vorhergehen. Der Bereich des theoretischen Sinns, dem die (wissenschaftlichen) Begriffe ‚Erkenntnis‘ und ‚Wahrheit‘<sup>41</sup> zugeordnet sind, stellt nur eine Sinnschicht neben anderen dar. Um sie angemessen verstehen zu können, müssen wir diese Schicht den anderen Sinn-dimensionen gegenüberstellen. Das Erkenntnis- und das Wahrheitsproblem werden dann als Sonderfälle des allgemeinen Bedeutungsproblems begreifbar.<sup>42</sup> Mit dieser Auffassung wendet Cassirer sich von dem engeren erkenntnistheoretischen Ansatz der Marburger Schule ab.

Welche Konsequenzen ergeben sich dadurch für die beiden Pole des Erkenntnisaktes, für das Erkenntnissubjekt und das Erkenntnisobjekt? Erkennendes Ich und erkannte Welt sind keine durch eine unüberwindbare Kluft getrennte Entitäten. Das eine ist ohne das andere nicht habbar.<sup>43</sup> Erst beide zusammen konstituieren sich in einem Akt geistigen Tätigwerdens:

<sup>38</sup> Cassirer (1994a), 194.

<sup>39</sup> Zu diesem *Faust*-Zitat vgl. u. a. Cassirer (1994a), 372; *PSF* III, 236; Cassirer (1973), XI; Cassirer (1965), 99.

<sup>40</sup> Cassirer (1994a), 377.

<sup>41</sup> Cassirer vertritt eine Kohärenztheoretische Auffassung von Wahrheit, vgl. Cassirer (1994a), 248: „Die Wissenschaft besitzt kein höheres Kriterium der Wahrheit und kann kein anderes besitzen, als die Einheit und Geschlossenheit im systematischen Aufbau der Gesamterfahrung.“ In seiner Antrittsrede als Rektor der Universität Hamburg im Jahre 1929 führt er zum Wahrheitsbegriff folgendes aus, vgl. Cassirer (1993b), 211: „Das Maß der Wahrheit liegt für uns weder in einem fertig-gegebenen, absoluten Objekt, einem ‚Ding-an-sich‘, noch in einem fertigen Subjekt, einer in ihrer Form vorgegebenen, schlechthin starren Intelligenz, die allem, was sie ergreift, gleichmäßig ihr Siegel aufdrückt. Was wir ‚Wahrheit‘ nennen: das begründet sich nicht und das besteht nicht in einer solchen einfachen Wiedergabe, in einer bloßen Widerspiegelung, sei es der Natur des Objekts, sei es der Natur des Subjekts. Alle Wahrheit muß vielmehr erarbeitet werden in einem freien Kräftespiel des Geistes, in der Ausübung seiner theoretischen Grundfunktionen und seiner spezifisch-verschiedenen Energien. Nicht aus einem Zusammenfluß mannigfaltiger, von verschiedenen Standorten aufgenommener Bilder, sondern aus der Wirksamkeit, aus der lebendigen Synergie an sich verschiedener geistiger Kräfte geht die Einheit und die Wahrheit der Erkenntnis hervor.“

<sup>42</sup> Vgl. hierzu den Aufsatz ‚Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie‘ aus dem Jahre 1927, wieder abgedruckt in Cassirer (1993a), 77–153, insbes. 80 f.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu z. B. die folgende Textstelle in Cassirer (1994a), 392: „Der Gedanke des Ich ist keineswegs ursprünglicher und logisch unmittelbarer, als der Gedanke des Objekts, da beide nur miteinander bestehen und sich nur in steter Wechselbeziehung aufeinander entwickeln können.“

Das ‚Cogito‘ als solches ist nicht möglich, es ist nicht setzbar und nicht verstehbar, sofern wir nicht die Setzung eines Anderen, eines Mannigfaltigen in dasselbe einschliessen. Ich bin mir nicht nur meiner selbst, als des Denkenden, bewusst, sondern auch eines Etwas, das von mir gedacht wird, – und die Beziehung auf dieses Etwas ist für die Konstitution des Denkakts ebenso unerlässlich, als die Beziehung auf mich selbst.<sup>44</sup>

Es wird deutlich, dass Cassirer von der Intentionalität des Bewusstseins ausgeht. In den Akten der symbolischen Formgebung konstituieren sich Subjekt und Objekt, Ich und Welt. Zwischen beiden Polen besteht ein korrelatives Verhältnis. Dies gilt nicht erst für das Denken, sondern bereits für die Wahrnehmung:

Die Beziehung auf ein Objekt, die Intention auf Gegenständliches, wächst der Wahrnehmung nicht nachträglich aus irgend einer anderen Erkenntnisquelle zu, sondern sie ist ursprünglich in ihr gesetzt; sie bildet ein konstitutives und unaufhebliches Moment der Wahrnehmung selbst. Es gibt keine bloße ‚Perzeption‘, die sich allmählich, auf assoziativem oder logischem Wege, in das Bewusstsein des Gegenstandes wandelt. Der erscheinende Inhalt und die gegenständliche Form lassen sich nicht in dieser Weise gegen einander isolieren: was überhaupt erscheint, das erscheint in eben dieser Form, nicht vor ihr oder ausser ihr.<sup>45</sup>

Es bleibt noch darauf hinzuweisen, dass Cassirer das ‚Ich‘ keineswegs individualistisch oder gar solipsistisch auffasst, sondern ihm stets eine grundlegende soziale Dimension beilegt:

In den ersten Stadien [...] finden wir das Selbstgefühl überall noch unmittelbar verschmolzen mit einem bestimmten mythisch-religiösen Gemeinschaftsgefühl. Das Ich fühlt und weiß sich nur, sofern es sich als Glied einer Gemeinschaft faßt, sofern es sich mit anderen zur Einheit einer Sippe, eines Stammes, eines sozialen Verbandes zusammengeschlossen sieht.<sup>46</sup>

### c) Die ontologische Dimension

Fokussieren wir nun unseren Blick auf die ontologische Dimension des ursprünglich-einheitlichen Erkenntnisaktes. Alle Wirklichkeit konstituiert sich in einem ständigen Prozess geistigen Weltverstehens und Weltbegreifens; und das auf vielfältige Weise. Pointiert kann man formulieren: Sein ist erst in und durch ein Zugreifen von Bewusstsein. Der Appell an die bewusstseinsunabhängige Realität einer an sich existierenden ‚Außenwelt‘ – oder auch das bloße Postulat derselben – erscheint in der Perspektive des kritischen Idealismus Cassirers als leere Worthülse: „Die in der natürlichen Welteinstellung vorausgesetzte nichtsymbolische ‚tatsächliche Welt‘ ist nach Cassirer eine unkritisch-unsinnige Annahme.“<sup>47</sup> Es zeigt sich, „daß die Klassen und Arten des Seins nicht wie der naive Realismus annimmt, ein für allemal und an sich feststehen, sondern daß ihre Abgrenzung erst gewonnen werden muß, und daß

<sup>44</sup> Cassirer (1999), 4f.

<sup>45</sup> Cassirer (1999), 26. Bereits in der *PSF* III, 231 heißt es: „Inhalt und Form sind nicht zu trennen“; es gibt „so wenig einen ‚Stoff an sich‘, wie eine ‚Form an sich‘ – es gibt immer nur Gesamterlebnisse, die sich unter dem Gesichtspunkt von Stoff und Form vergleichen und ihm gemäß bestimmen und gliedern lassen.“

<sup>46</sup> *PSF* II, 209.

<sup>47</sup> Neumann (1981), 121.

diese Gewinnung von der Arbeit des Geistes abhängt.“ Bei jeder Weltbegegnung ist die „Arbeit des Geistes“ bereits vollbracht. Er äußert bzw. objektiviert sich gestaltgebend in die und in der Welt; „die Welt hat für uns die Gestalt, die der Geist ihr gibt.“<sup>48</sup> Die Welt ist eine Objektivation des Geistes. Sie begegnet dem Menschen immer als ein in Symbolen gestalteter Kosmos, als ein ‚symbolisches Universum‘<sup>49</sup>, das er selbst gebildet hat.<sup>50</sup> Alle Gebiete geistiger Schöpfungen und kultureller Leistungen sind Ausprägungen der symbolbildenden Energien des menschlichen Geistes: „Von ‚Faktizität‘ außerhalb bestimmter Zeichensysteme kann nach Cassirer nicht sinnvoll gesprochen werden.“<sup>51</sup> Dieser Umstand trifft auf alle Kultursegmente zu, auch auf das Gebiet der Wissenschaft, wo es gewöhnlich auf die hartnäckigsten Widerstände stößt. Aber auch die wissenschaftliche Wirklichkeit ist nicht schlichtweg da, sondern sie konstituiert sich in einer Reihe immer komplexerer und kohärenterer relationaler Begriffssysteme. Die Gegenstände der Wissenschaften werden durch die Theorien, d. h. durch die begrifflichen Gesetzmäßigkeiten konstituiert. Für den grundlegenden physikalischen Begriff der Materie gilt dies ebenfalls:

Auch die Materie im Sinne der reinen Physik ist kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern der Konstruktion. [...] Die Materie, mit der die exakte Wissenschaft es allein zu tun hat, existiert somit niemals als ‚Perzeption‘, sondern stets nur als ‚Konzeption‘.<sup>52</sup>

Wie wir gesehen haben geht es Cassirer darum, ‚(objektives) Sein‘ und ‚(subjektives) Denken‘ als die beiden Pole oder Momente eines konstitutiven Erkenntnisvorgangs zu verstehen. Die Verabsolutierung der Objekt-Seite zu einer bewusstseinsunabhängigen ‚Welt an sich‘ ist ebenso zu verwerfen, wie die Verabsolutierung der Subjekt-Seite zu einem ‚Ich an sich‘.<sup>53</sup> Neben der Einheitlichkeit muss auch der Handlungsaspekt des Erkenntnisaktes hervorgehoben werden. Objektivität ist nichts Statisches, sie hängt ab vom Wirken des Bewusstseins. Im zweiten Band der *PSF* führt Cassirer aus:

Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet vielmehr den Mittelpunkt, von dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt. Hier zuerst beginnen sich die Kreise des Objektiven und Subjektiven, beginnt sich die Welt des Ich von der der Dinge zu scheiden.<sup>54</sup>

Wirklichkeit besteht in den seinskonstituierenden Erkenntnis- bzw. Weltverstehensakten, bei denen es sich um Ausdrucks- und damit im weitesten Sinne um Handlungsweisen handelt. Das ‚Sein‘ hat seine Grundlage im ‚Tätigsein‘:

<sup>48</sup> Cassirer (1965), 59 f.

<sup>49</sup> Vgl. z. B. Cassirer (1990), 50, 308, 335.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 221. Vgl. hierzu auch Orth (1996), 156: „Die Wirklichkeit, welcher der Mensch begegnet, ist als symbolisches Universum sein eigenes Gemächte; er begegnet nur sich selbst; aber an sich selbst ist er eigentlich nichts als der Inbegriff operationaler Formungen, in denen er sich dokumentiert, respektive manifestiert.“

<sup>51</sup> Neumann (1981), 120.

<sup>52</sup> Cassirer (1994a), 224.

<sup>53</sup> Vgl. hierzu auch Orth (1996), 313: „Cassirer hat [...] vor einer einfachen Hypostasierung des Ich-Begriffs und entsprechend des Weltbegriffs gewarnt. Ich und Welt differenzieren sich erst im Prozeß symbolischer Formungen sozusagen kulturgeschichtlich aus.“

<sup>54</sup> *PSF* II, 187. Vgl. auch Cassirer (1965), 208 f.

Denn der Inhalt des Kulturbegriffs läßt sich von den Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens nicht loslösen: das ‚Sein‘ ist hier nirgends anders als im ‚Tun‘ erfaßbar.<sup>55</sup>

Hier eröffnet sich die Dimension des Praktischen, die ebenfalls zum Kernbestand der Cassirerschen Philosophie gehört: „Am Anfang war die Tat“, wie es im *Faust* heißt, und Cassirer spricht von dem „Urphänomen des Tuns“.<sup>56</sup>

### 3. Cassirers Analyse des Symbolbegriffs

Cassirers Ansatz läßt sich treffend als eine Philosophie des Symbolbegriffs charakterisieren.<sup>57</sup> Als Einflüsse, die bei der Prägung des Symbol-Begriffs im Sinne Cassirers eine Rolle spielten, sind neben Goethe u. a. zu nennen: Pierre Duhem (s. o.), Heinrich Hertz<sup>58</sup> sowie F. T. Vischers Auffassung des Symbolischen.<sup>59</sup> Cassirer sieht im Symbol bzw. in der Symbolisierungsfunktion den universellen Ausdruck der kulturellen, geistig-schöpferischen Tätigkeit des Menschen.<sup>60</sup> Symbolisierung ist für ihn die ursprüngliche Funktionsweise des menschlichen Bewusstseins, das ‚allgemeine Aufbaugesetz des Geistes‘. Als entscheidende Fragen der Philosophie gelten ihm: Was ist ein Symbol?<sup>61</sup> Welche Funktionen erfüllen Symbole bzw. Symboli-

<sup>55</sup> PSF I, 11.

<sup>56</sup> Vgl. z. B. Cassirer (1994b), 242. An einer anderen Stelle spricht er von „dem Urprinzip des Idealismus, das den Vorrang des Tuns vor dem Sein ausspricht“, und verleiht diesbezüglich seiner Hochschätzung der deutschen Idealisten, insbes. Fichtes, Ausdruck, vgl. ebd., 349.

<sup>57</sup> Hamburg (1966), 30, stellt lapidar aber treffend fest: „Der Symbolbegriff ist der Grundbegriff der Philosophie Cassirers.“ Über die zentrale Rolle des Symbolbegriffs schreibt Neumann (1981), 108: „Der ‚Schlüsselbegriff‘ einer integrativen Kulturanalyse ist für Cassirer der des Symbols. [...] Der Symbolbegriff wird zum ‚geistigen Focus‘ (PSF III, 54) der transzendentalphilosophischen Kulturanalyse.“

<sup>58</sup> Cassirer (1965), 186 f., erwähnt Hertz und dessen oft zitierte Lehre, dass wir uns „innere Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände“ machen, in zahlreichen Werken. Zum Einfluss von Hertz vgl. auch Neumann (1981), 120: „Im Entwurf seiner Symboltheorie scheint Cassirer, wie Wittgenstein, maßgeblich beeinflusst durch die von H. Hertz in den ‚Prinzipien der Mechanik‘ (1894) entwickelten ‚dynamischen Modelle‘.“

<sup>59</sup> Vgl. Friedrich Theodor Vischer (1807–1887): dt. Philosoph und Schriftsteller, Prof. für Ästhetik und Literatur in Tübingen. Sein Anliegen war die Weiterführung und Vollendung einer systematischen Philosophie im Sinne Hegels, wobei er sich auf die Ästhetik konzentriert. Die Kunst ist für ihn die höchste Form der Wahrheitsvermittlung. Cassirer bezieht sich vor allem auf seinen Aufsatz „Das Symbol“ aus dem Jahre 1887, vgl. Vischer (1962).

<sup>60</sup> Vgl. Cassirer (1990), 63: „Das Prinzip des Symbolischen mit seiner Universalität, seiner allgemeinen Gültigkeit und Anwendbarkeit ist das Zauberwort, das ‚Sesam, öffne dich!‘, das den Zugang zur menschlichen Welt, zur Welt der menschlichen Kultur, gewährt.“ Ebd., 100, heißt es: „Es ist das symbolische Denken, das die natürliche Trägheit des Menschen überwindet und ihn mit einer neuen Fähigkeit ausstattet, der Fähigkeit, sein Universum immerfort umzugestalten.“

<sup>61</sup> Etymologisch verweist der Begriff Symbol (von griech. *symbolon*: das ‚Zusammengeworfene‘, das ‚Zusammengefügte‘, zu *symballein* = ‚zusammenwerfen‘, ‚zusammenfügen‘; nach dem zwischen verschiedenen Personen vereinbarten Erkennungszeichen, bestehend aus Bruchstücken, z. B. eines Ringes, die zusammengefügt ein Ganzes ergeben; in der Antike: ein durch Boten überbrachtes Erkennungs- oder Beglaubigungszeichen zwischen Freunden, Vertragspartnern u. a.; anfangs brach man einen Gegenstand in zwei Teile, von denen jede Partei einen erhielt, ein Beauftragter war dann legitimiert, wenn er das Symbolon vorweisen konnte und die Bruchflächen aneinanderpassten; später bestand das Symbol aus

sierungsakte beim Verständnis der Welt? Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ lässt sich als die Suche nach einer Art ‚Grammatik der symbolischen Funktion als solcher‘ verstehen.<sup>62</sup>

Wir wollen hier auf eine Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol (wie sie z. B. von Wittgenstein vorgenommen wird) verzichten und lediglich ihren gemeinsamen Charakter des ‚Verweisens auf etwas anderes‘ beachten. Aus Sicht der allgemeinen Zeichentheorie lässt sich zunächst die Symbolfunktion als eine dreistellige Relation charakterisieren, bei der die drei Glieder Zeichen bzw. Bezeichnendes, Bedeutung/Sinn und Gegenstand (Referent) bzw. Bezeichnetes zu unterscheiden sind. In der Pragmatik wird außerdem noch die Rolle der Zeichenverwender beachtet. Die Frage nach dem ‚Sinn‘ bzw. der ‚Bedeutung‘ der Zeichen gehört zu den Hauptproblemen der (nicht nur analytischen) Philosophie, und sie wird je nach der metaphysischen Grundorientierung (vgl. Realismus vs. Idealismus) unterschiedlich beantwortet. Welche Ausprägung erfährt die Symbolisierung nun bei Cassirer? Bei den symbolischen Formen handelt es sich – wie wir gesehen haben – um verschiedene Weisen des Welterfassens, d. h. verschiedene Weisen, auf welche die Erfahrung organisiert ist. Dabei werden sie nicht als Reaktionen auf – von ‚außen‘ kommende – Eindrücke verstanden, sondern als Aktivitäten bzw. Aktionen des Geistes. Die ursprünglichen Tätigkeiten des menschlichen Geistes sind zugleich weltkonstituierend und weltverstehend. Diese transzendentalen Formen des Weltzugangs werden von Cassirer auch in ihrer historischen Entwicklung gesehen. Dabei spielen die drei geistigen Grundfunktionen bzw. Stufen der Symbolisierungsfunktion eine wichtige Rolle, und zwar die berühmte Trias von „Ausdruck“, „Darstellung“ und „reiner Bedeutung“ bzw. Ausdrucksfunktion, Darstellungsfunktion und Bedeutungsfunktion.<sup>63</sup> Die Begriffe ‚Darstellung‘, ‚Darstellungsfunktion‘ usw. übernimmt Cassirer dabei von dem Psychologen und Sprachtheoretiker Karl Bühler (1879–1963; vgl. z. B. dessen *Sprachtheorie*<sup>64</sup>). Es handelt sich für Cassirer um drei Erscheinungsformen oder auch ‚Dimensionen‘ von Sinnverstehen überhaupt. Sie bilden gleichsam drei Schichten des Verständnisses von Welt(-Sinn). Als Vorformen dieser Trias finden sich bei Cassirer die Dreiteilung ‚einfache Nachahmung – Manier – Stil‘<sup>65</sup> sowie der ‚dreifache Stufengang‘ des ‚mimischen bzw. mimetischen, analogischen und symbolischen Ausdrucks‘.<sup>66</sup> Im Zusammenhang mit der Ausdrucksfunktion spricht Cassirer auch von einer sog. „Du-Wahrnehmung“ von Welt, aus der das „mythische Weltbild“ resultiert. Auf der Stufe der Darstellungsfunktion kommt es dann zur

---

einer Marke, die in Art von Münzen geprägt war) auf zwei Teile eines Ganzen, die (wie z. B. die beiden Hälften eines zerschnittenen Geldscheins) jeder für sich den Wert des Ganzen repräsentieren. In der Philosophie ist ein einheitlicher Sprachgebrauch für diesen Terminus nicht auszumachen.

<sup>62</sup> Vgl. *PSF* I, 19.

<sup>63</sup> Vgl. hierzu zuerst Cassirers Beitrag „Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie“ (1927) in Cassirer (1985), 1–38, insbes. 11 f.; vgl. des Weiteren *PSF* III, 127, 234, 496, 525, usw.

<sup>64</sup> Vgl. Bühler (1982).

<sup>65</sup> Vgl. hierzu v. a. den Beitrag „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“ in Cassirer (1965), 171–200, insbes. 182f. Er bezieht sich dabei auf Goethes Aufsatz „Einfache Nachahmung, Manier und Stil“ von 1789, in dem Goethe diese drei Grundformen künstlerischer Darstellung bespricht.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu z. B. *PSF* I, 134 ff., sowie Cassirer (1965), 178–182.

eigentlichen ‚Ding-Wahrnehmung‘, die er auch als „Es-Wahrnehmung“ von Welt bezeichnet.<sup>67</sup> Die drei Grundfunktionen sollen hier kurz erläutert werden.

1. Bei der Ausdrucksfunktion werden Zeichen und Bezeichnetes unmittelbar miteinander identifiziert, die beiden Relationsglieder fallen in eins zusammen:<sup>68</sup> „Tatsächlich liegt das Wesen des Ausdrucksphänomens in einer Vereinigung von Zeichen und Bezeichnetem, in der ein Unterschied zwischen ‚Bild‘ und ‚Abgebildetem‘, Sinnträger und Sinn nicht gemacht werden kann.“<sup>69</sup> Als Beispiele nennt Cassirer den Namenzauber (kennt man den Namen eines Dinges oder einer Person, so hat man auch Macht über sie) bei sog. ‚primitiven Völkern‘ oder deren ‚Götternamen‘. So ‚ist‘ der Donner der Zorn eines Gottes und das Lächeln ‚ist‘ die Freundlichkeit. Das Bezeichnete ist im Zeichen anwesend, es wird nicht lediglich auf es hingewiesen. Auf diese Weise konstituieren sich die Welt des Mythos und die Welt der Religion. In diesem Zusammenhang ist ein anderes wichtiges, leider oft unterbelichtetes Thema anzusprechen: die ‚Leiblichkeit‘ des Menschen. Das Ausdrucksverstehen als die elementare Art der Sinnggebung ist für Cassirer in der Leiblichkeit verkörpert:

Es ist ein natürlicher Zug des menschlichen Denkens, die Sichtung und Ordnung der objektiven Anschauungswelt dadurch zu vollziehen, daß der eigene Leib als Ausgangspunkt der Orientierung genommen wird. Der menschliche Körper und seine einzelnen Gliedmaßen erscheinen gleichsam als ein ‚bevorzugtes Bezugssystem‘, auf das die Gliederung des Gesamt-raumes und all dessen, was in ihm enthalten ist, zurückgeführt wird.<sup>70</sup>

Maurice Merleau-Ponty, der sich in seiner *Phénoménologie de la perception* (1945) ausdrücklich an Cassirers Lehren anschließt, nimmt gerade diesen Aspekt, die originäre Erfahrung des eigenen Leibes, als Basis seiner Überlegungen, und immer wieder rekurriert er dabei auf Cassirer.<sup>71</sup>

2. Gegenständlichkeit im Sinne des common sense tritt auf der Stufe der Darstellungsfunktion auf, die auch als Anschauungsfunktion bezeichnet wird. Die Symbolfunktion entfaltet hier ihren eigentlichen Charakter: Zeichen und Bezeichnetes sind auseinandergetreten, und das Zeichen verweist auf das Bezeichnete, das etwas anderes ist. Der paradigmatische Fall, bei dem sich diese Funktion voll ausprägt und in aller Deutlichkeit sichtbar wird, ist die Sprache, insbesondere die gewöhnliche Alltagssprache. Man nehme dies als Hinweis auf die exponierte Stellung, die Cassirer der Sprache in einigen Äußerungen zuschreibt und die später noch weiter zu diskutieren

<sup>67</sup> Cassirer nennt als die drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis die Richtung auf das „Ich“, auf das „Du“ und auf das „Es“, vgl. z. B. Cassirer (1999), 13 u. ö. In dem nachgelassenen Text „Über Basisphänomene“ nennt er als die drei „urphänomene“, welche „die Schlüssel zur ‚Wirklichkeit‘ sind: 1) das Ich-Phänomen, 2) das Wirkens-Phänomen, 3) das Werk-Phänomen – „oder auch das Phänomen des Ich, des Du, des Es – das Phänomen des Selbst, das Phänomen des ‚Andern‘ (das sogen[annte] ‚Fremdpsychische‘)[,] das Phänomen der Welt („Gegenstand“, objektive Wirklichkeit)“, siehe Cassirer (1995), 137.

<sup>68</sup> Bei dieser Konstruktion liegt eine *contradictio in terminis* vor: entweder handelt es sich um eine Beziehung zwischen zwei Unterschiedenen oder um die Einheit eines Nichtunterscheidbaren, aber nicht beides zugleich!

<sup>69</sup> Neumann (1981), 125.

<sup>70</sup> Cassirer (1965), 44.

<sup>71</sup> Vgl. Merleau-Ponty (1966). Auch in diesem Zusammenhang lassen sich Anknüpfungspunkte zum Denken Machs finden.

sein wird. In ihr verweist ein sinnlich wahrnehmbares Laut- oder Schriftzeichen auf etwas anderes, seine ‚Bedeutung‘ (auf eine Diskussion der vielfältigen Auslegungen und Probleme des Bedeutungsbegriffs muss an dieser Stelle verzichtet werden). Die Sprache realisiert am reinsten das allgemeine Prinzip der Symbolisierung, das ‚*quid pro quo*‘: Wir haben es hier mit der Welt der Gegenstände im Sinne von ‚Substanzen‘ zu tun, die bestimmte Eigenschaften besitzen und in räumlichen und zeitlichen Beziehungen zueinander stehen. Zu bedenken sind hier aber immer Cassirers Kritik des Substanzbegriffs und seine Ausführungen zur Gegenstandskonstitution, die wir bereits kennengelernt haben. An zahlreichen Stellen argumentiert Cassirer, dass auch *innerhalb* der Sprache die drei Entwicklungsstufen durchschritten werden.

3. Mit der (reinen) Bedeutungsfunktion betreten wir schließlich die Welt der Wissenschaft. Zeichen und Bezeichnetes sind nun vollständig auseinandergetreten und haben nicht einmal mehr durch ‚Ähnlichkeit‘ – wie einige Theorien behaupten – Kontakt miteinander. Es geht nicht mehr um die Verweisung auf Substanzen, sondern um reine Beziehungen, um – im wohl verstandenen Sinne ‚abstrakte‘ – Relationen. Die Sinnvermittlung geschieht mittels mathematischer oder logischer Zeichensysteme. Die wissenschaftliche Welt, die für Cassirer aus Relationen besteht, kann erst auf dieser Funktionsstufe konstituiert werden. Die Hierarchie der Symbolisierungsleistungen wird also auch zum Ausgangspunkt für eine Theorie der Kulturentwicklung, die ihre Vollendung in der Wissenschaft findet, genommen. Auf die damit verbundene Problematik kommen wir gleich zu sprechen.

Die erkenntnistheoretischen und ontologischen Überlegungen des ersten Teils meines Beitrags enthalten bereits einige Hinweise auf Cassirers zentralen Begriff, die ‚symbolischen Formen‘. Die Aufgabe, die sie zu übernehmen haben, und der systematische Stellenwert innerhalb des Cassirerschen Denkgebäudes dürfte hinlänglich deutlich geworden sein. Nunmehr müssen wir diesen Terminus noch etwas intensiver beleuchten. Über die symbolischen Formen heißt es im Sprache-Band der *PSF*:

Sie sind [...] nicht verschiedene Weisen, in denen sich ein an sich Wirkliches dem Geiste offenbart, sondern sie sind die Wege, die der Geist in seiner Objektivierung, d. h. in seiner Selbstoffenbarung verfolgt.<sup>72</sup>

Dies ist eine kurze prägnante Formulierung des bisher Erörterten. Cassirer gibt in seinem Aufsatz „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“ (ED 1923) folgende Definition der symbolischen Form:<sup>73</sup>

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.<sup>74</sup>

Er hebt hier besonders das aktive Moment hervor. Die verschiedenen symbolischen Formen sind nicht so sehr ‚Werke‘, sondern vielmehr ‚Tätigkeiten‘. Cassirer

<sup>72</sup> *PSF* I, 9.

<sup>73</sup> Auf die Konzeption ‚symbolischer Formen‘ soll Cassirer im Jahre 1917 in einer Berliner Straßenbahn gekommen sein, vgl. Gawronsky (1966).

<sup>74</sup> Cassirer (1965), 175.



beruft sich dabei ausdrücklich auf die Unterscheidung von Sprache als *ergon* und als *energeia* bei Wilhelm von Humboldt. Für Cassirer wie für Humboldt sind symbolische Formen ‚*energeiai*‘, „Energien des Geistes“. In diesen geistigen Symbolisierungsakten vollzieht sich nun die für Cassirers Denken fundamentale Verknüpfung: Jedes Symbol bildet mit dem Symbolisierten eine Einheit, in der Sinnliches und Sinnhaftes unauflösbar miteinander verbunden sind.<sup>75</sup> Im Akt des Symbolisierens, der im Mittelpunkt aller philosophischer Welterklärung steht, wird eine korrelative Einheit erzeugt bzw. spricht sich diese Einheit aus. Cassirer bringt diesen Sachverhalt auf die Formel ‚alles Sinnliche ist sinnhaft‘, die in verschiedenen Varianten in seinen Texten immer wieder auftaucht.<sup>76</sup> So heißt es beispielsweise in dem Aufsatz „Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie“ aus dem Jahre 1927:

Für uns jedenfalls steht fest, daß ‚Sinnliches‘ und ‚Sinnhaftes‘ uns rein phänomenologisch immer nur als ungeschiedene Einheit gegeben sind. Wir können niemals das Sinnliche als solches, als bloßen ‚Rohstoff‘ der Empfindung, aus dem Ganzen der Sinnverbände überhaupt herauslösen: – wohl aber können wir aufzeigen, wie es sich verschieden gestaltet und wie es Verschiedenes ‚besagt‘ und meint, je nach der charakteristischen Sinn-Perspektive, je nach dem *Blickpunkt*, unter den es rückt.<sup>77</sup>

In Band I der *PSF* schildert er die wechselseitige Verwiesenheit aneinander bzw. Angewiesenheit aufeinander dieser beiden Pole in Hegelscher Manier: weil wir

im aktuellen Sein des Bewußtseins ein Nicht-Seiendes, im Gegebenen ein Nicht-Gegebenes festzuhalten vermögen – darum allein gibt es für uns jene Einheit, die wir auf der einen Seite als die subjektive Einheit des Bewußtseins, auf der anderen Seite als die objektive Einheit des Gegenstandes bezeichnen.<sup>78</sup>

Und etwas später führt er aus: es gehört zur „eigentümliche[n] Doppelnatur“ der Zeichen und Symbole, dass in ihnen „ein geistiger Gehalt, der an und für sich über alles Sinnliche hinausweist, in die Form des Sinnlichen, des Sicht-, Hör- oder Tastbaren umgesetzt [ist]“.<sup>79</sup> Im dritten Band der *PSF* erläutert er den Symbolbegriff wie folgt:

<sup>75</sup> Über die Bedeutung dieses Punktes schreibt Schwemmer (1997), 31: „Sicher ist Cassirer nicht der erste Philosoph, der die Bindung von Sinn an Sinnlichkeit gesehen und bedacht hat. Aber er ist der erste, der diesen Gedanken zu einem Grundgedanken seiner philosophischen Konzeption überhaupt gemacht hat.“

<sup>76</sup> Neumann (1981), 134, fasst dies in die folgenden Worte: „‚Sinnliches‘ und ‚Sinn‘ erfüllen in Polarität und Korrelativität die Symbolfunktion. Der Symbolbegriff läßt sich auf alle Bedeutungszusammenhänge anwenden, in denen ein ‚sinnliches‘ Moment von einem ‚Sinnesmoment‘ unterschieden werden kann, insofern zwischen beiden die grundlegende Beziehung gegenseitiger Repräsentanz besteht.“ Orth (1996), 117 f., findet die Formel: „Sinnliches bietet sich immer sinnhaft und Sinnhaftes immer sinnlich dar.“ Plümacher (1997), 189 f., führt dazu aus: „Das Sehen wird durch den geistigen Faktor nicht nur mitbestimmt, sondern konstituiert. [...] Für diese Einheit von Sinnlichem und Sinn führt Cassirer den Begriff ‚symbolische Prägnanz‘ ein.“

<sup>77</sup> Cassirer (1985), 8.

<sup>78</sup> *PSF* I, 34. Für Cassirer herrscht eine „Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnliche“, vgl. *PSF* I, 299.

<sup>79</sup> Vgl. *PSF* I, 42 f. An einer anderen Stelle bringt er dies mit dem Begriffspaar immanent-transzendent zusammen, vgl. *PSF* III, 450: „Das Symbolische ist [...] Immanenz und Transzendenz in Einem: sofern in ihm ein prinzipiell überanschaulicher Gehalt in anschaulicher Form sich äußert.“ Vgl. auch ebd., 117 ff., 447.

Wir dagegen haben dem Symbolbegriff von Anfang an eine andere und weitere Bedeutung gegeben. Wir versuchten mit ihm das Ganze jener Phänomene zu umfassen, in denen überhaupt eine wie immer geartete ‚Sinnerfüllung‘ des Sinnlichen sich darstellt; in denen ein Sinnliches, in der Art seines Daseins und So-Seins, sich zugleich als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes darstellt.<sup>80</sup>

Das Symbol – als ein ‚Verweisungsding‘ (vgl. Schwemmer) – ist ein sinnlich Wahrgenommenes, das durch die Art seines Gegebenseins ein Sinnhaftes bezeichnet bzw. verkörpert. Außerhalb einer konkreten sinnlichen Manifestation bzw. ‚Materialisation‘ gibt es keinen ‚Sinn‘. Beide Grundmomente sind je im eigentlichen Sinne ‚kon-kresziert‘, ‚zusammengewachsen‘. In der unauflöselichen Verbindung von ‚Sinn‘ und ‚Sinnlichkeit‘ erkennt Cassirer das ‚Schöpferische‘ des ‚lebendigen Geistes‘, der sich in den verschiedenen gestalteten Werken kundgibt bzw. objektiviert.<sup>81</sup> Der Ort, an dem sich diese korrelative Verbindung zwischen Sinnlichem und Sinnhaftem ausspricht, ist die Kultur. Ernst Wolfgang Orth erläutert Cassirers Kulturbegriff deshalb folgendermaßen: „Kultur ist [...] die aktive Verarbeitung sinnlicher Gehalte durch geistig-funktionale Formenergien, wobei entscheidend ist, daß beide Momente faktisch nicht isolierbar sind, sondern je schon korrelieren. Das heißt, was uns als gediegene Wirklichkeit erscheint, ist immer auch schon Werk geistiger Energien, die ihrerseits ohne die konkrete Manifestation nicht denkbar sind.“<sup>82</sup>

Cassirer veranschaulicht diesen Umstand durch das berühmte Beispiel eines Linienzugs, der je nach dem geistigen „Blickpunkt“, unter dem er betrachtet wird, je etwas anderes darstellt bzw. ‚ist‘.<sup>83</sup> Symbole sind konstitutiv für die (kulturelle) Welt des Menschen. Somit stellen die verschiedenen symbolischen Formen verschiedene Arten der Weltkonstitution dar. Ohne die Symbolisierungsakte des Geistes haben wir weder eine ‚objektive Welt‘ noch ein ‚subjektives Ich‘. Hierin weiß sich Cassirer im Einklang mit Husserls Phänomenologie, insbesondere mit seinem zentralen Begriff der ‚Intentionalität‘: Bewusstsein ist immer gerichtet auf etwas, es ist immer mit einem Gegenstand verbunden, ist ‚Bewußtsein von ...‘, und keineswegs eine ‚*tabula rasa*‘, auf der die ‚von außen kommenden Eindrücke‘ lediglich eingeschrie-

<sup>80</sup> PSF III, 109. Cassirer beachtet die Symbolisierungsleistungen nicht nur im Falle des Gelingens, sondern er setzt sich auch mit möglichen Störungen bzw. Fehlleistungen, die bei den Symbolisierungsprozessen immer wieder auftreten, auseinander, vgl. hierzu bes. das Kap. „Pathologie des Symbolbewußtseins“ in PSF III. Persönliche Beobachtungen dieser Defekte konnte Cassirer in der Hamburger Klinik seines Cousins, des Psychologen und Neurologen Kurt Goldstein, anstellen.

<sup>81</sup> Vgl. hierzu auch Göller (1988), 141: „Zuerst ist grundsätzlich zu betonen, daß alle von Cassirer angeführten symbolischen Formen zumindest ein Moment gemeinsam haben: Sie sind Selbststoffbarungen bzw. Objektivierungen des objektiven ‚Geistes‘ im Material des Sinnlichen selbst. In diesen Formen objektiviert sich das in einem produktiven Prozeß von der Menschheit hervorgebrachte geistig-kulturelle Leben. Es ist unumgänglich an diese Formen, d. h. an die Versinnlichung in ihnen, gebunden. In und mit diesen Formen ist das Welt- und Selbstwissen des einzelnen wie der gesamten Menschheit überhaupt erst möglich. Sie sind Medien, in denen dieses Wissen ausschließlich statthaben kann: Sinn (Wissen) und Sinnliches (Medium) bilden eine unlösbare korrelative Einheit.“

<sup>82</sup> Orth (1996), 35.

<sup>83</sup> Das Beispiel des Linienzugs, der auf ganz verschiedene Weisen ‚gesehen‘ werden kann, findet sich in PSF III, 232–237; Cassirer (1965), 211–218; Cassirer (1985), 5–7; u. ö.

ben bzw. abgebildet werden, wie es die reinen Empiristen – allen voran John Locke – angenommen haben.

Symbolische Formungen sind für Cassirer ‚Urphänomene‘ im Sinne Goethes.<sup>84</sup> Der Versuch einer tiefergehenden kausalen Begründung ihrer Existenz wäre sinnlos. Sie sind das Hinzunehmende, das selbst keiner weiteren kausalen Begründung mehr bedarf:

Denn jetzt stellen sich die Sprache, die Kunst, der Mythos als wahrhafte Urphänomene des Geistes dar, die sich zwar als solche aufweisen lassen, an denen sich aber nichts mehr ‚erklären‘, d. h. auf ein anderes zurückführen läßt.<sup>85</sup>

Jede Rede von ‚Kausalität‘ hat für Cassirer nur innerhalb des Kontexts einer symbolischen Form einen Sinn. Die Ursache-Wirkung-Beziehung kann nicht auf das Verhältnis zwischen einem absoluten ‚Ding an sich‘ und einer dieses abbildenden Erkenntnis angewendet werden.

Das konkret sinnlich Vorgefundene ist immer schon geprägt,<sup>86</sup> es geht gleichsam ‚schwanger‘ (*‚praegnans‘*) mit einer Deutung. Dies führt uns zu einem weiteren wichtigen Begriff der Philosophie Cassirers, der „symbolischen Prägnanz“. Er definiert den Begriff wie folgt:

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. Hier handelt es sich nicht um bloß ‚perzeptive‘ Gegebenheiten, denen später irgendwelche ‚apperzeptive‘ Akte aufgepfropft wären, durch die sie gedeutet, beurteilt und umgebildet würden. Vielmehr ist es die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ‚Artikulation‘ gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. In ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben ‚im‘ Sinn. Sie wird nicht erst nachträglich in diese Sphäre aufgenommen, sondern sie erscheint gewissermaßen als in sie hineingeboren. Diese ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinn-Ganzes, soll der Ausdruck der ‚Prägnanz‘ bezeichnen.<sup>87</sup>

Das Phänomen der „symbolischen Prägnanz“ nimmt für Cassirer die Stelle des Kantischen ‚Transzendentalen‘ ein.<sup>88</sup> In der Verwendung des Ausdrucks ‚Prägnanz‘ macht sich der Einfluss der Gestalttheorie bzw. der Gestaltpsychologie bemerkbar, wo das Prinzip der ‚Prägnanz‘ besagt, dass die Organisation psychischer Phänomene immer auf Einheit, Kontinuität, Geschlossenheit und andere Tendenzen zur

<sup>84</sup> Cassirer verwendet den Ausdruck ‚Urphänomenen‘ in sehr vielen seiner Schriften, ohne ihn jedoch näher zu erläutern. Man vgl. deshalb auch seine Ausführungen zu den dort sog. ‚Basisphänomenen‘ in Cassirer (1995), 123 ff. Auch Max Scheler verwendet die Bezeichnung „Ur-Phänomen“ für die ‚sinnliche Wahrnehmung des äußeren Ausdrucks von Schmerz und Freude‘ und bezeichnet Liebe und Haß als Urphänomene, vgl. Scheler (1973), u. a. 235.

<sup>85</sup> Cassirer (1965), 82.

<sup>86</sup> Vgl. PSF III, 149: „Jeder noch so ‚elementare‘ sinnliche Inhalt ist [...] niemals einfach, als isolierter und abgelöster Inhalt, ‚da‘; sondern er weist in eben diesem Dasein, über sich hinweg; er bildet eine konkrete Einheit von ‚Präsenz‘ und ‚Repräsentation‘.“

<sup>87</sup> PSF III, 235.

<sup>88</sup> Vgl. hierzu u. a. Krois (1988), 23, sowie Paetzold (1987).

Ganzheit abzielt.<sup>89</sup> Bereits Wahrnehmungen tendieren dazu, Gestalten bzw. Gestaltungen zu sein.

Die verschiedenen symbolischen Formen bilden somit verschiedene Arten des Zusammenspiels von Anschauung und Bedeutung, von sinnlicher Wahrnehmung und ‚Denken‘. Jede ‚Präsentation‘ – durch aktuelle Sinneswahrnehmung – ist immer zugleich ‚Repräsentation‘ – eines er-innerten Sinngehalts, einer (wie Cassirer sagt) „ursprünglichen Anschauung“. Dies spricht sich auch in Cassirers Erklärung des Begriffs ‚Repräsentation‘ aus, bei dem es sich ebenfalls um einen der zentralen Termini seines philosophischen Ansatzes handelt:

Versteht man daher die Repräsentation als Ausdruck einer ideellen Regel, die das Besondere, hier und jetzt Gegebene, an das Ganze knüpft und mit ihm in einer gedanklichen Synthese zusammenfaßt, so haben wir es in ihr mit keiner nachträglichen Bestimmung, sondern mit einer konstitutiven Bedingung alles Erfahrungsinhalts zu tun. Ohne diese scheinbare Repräsentation gäbe es auch keinen ‚präsen-ten‘, keinen unmittelbar gegenwärtigen Inhalt.<sup>90</sup>

Für Cassirer ist der Ausdruck ‚symbolische Repräsentation‘ eine weitere Umschreibung für die wesentliche Funktion des menschlichen Bewusstseins. Der Mensch wird schließlich von Cassirer als das ‚symbolverwendende Tier (bzw. Lebewesen)‘ definiert:<sup>91</sup>

Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren.<sup>92</sup>

Cassirers wichtige neue Definition des Menschen – die als ‚funktionale, nicht als substantielle‘ Definition verstanden werden muss – benennt als das Spezifikum des menschlichen Daseins bzw. seines ‚geistigen Lebens‘ das Symbolische bzw. die Symbolisierungsleistungen des Geistes. Sie eröffnet eine neue, umfassendere Perspektive für eine philosophische Anthropologie, die zunehmend in das Zentrum seiner Aufmerksamkeit rückt.<sup>93</sup>

Mit Cassirers Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen gelangen wir zu einer Auffassung von Philosophie als einer allumfassenden Semiotik.<sup>94</sup> Sein

<sup>89</sup> Vgl. Holismus, siehe hierzu z. B. Plümacher (1997).

<sup>90</sup> Cassirer (1994a), 377.

<sup>91</sup> Die amerikanische Philosophin Susan K. Langer schließt sich explizit dem Denken Cassirers an, wenn sie im Menschen primär das ‚symbolschaffende Wesen‘ erblickt, vgl. z. B. Langer (1965).

<sup>92</sup> Cassirer (1990), 51. Zu dieser Thematik schreibt Krois (1997), 133: Cassirer lehnt „einen universalistisch konzipierten Vernunftbegriff ab. Der Begriff ‚Vernunft‘ ist in seinen Augen erst dann sinnvoll, wenn man ihm die ‚differentia specifica‘ hinzufügt. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen sucht den monolithischen Vernunftbegriff daher durch den Begriff des Symbolischen zu ersetzen. An die Stelle des Panlogismus, der das idealistische Denken bestimmte, soll der Pluralismus der symbolischen Formen treten. Um ein Mensch zu sein, ist es Cassirer zufolge nicht nötig, eine einheitlich gedachte ‚Vernunft‘ anzuerkennen, die dann viele Menschen für unmündig zu erklären verlangt. Die Menschen sind vielmehr Menschen, weil sie an den symbolischen Formen der Kultur partizipieren. Der Mensch ist ein *animal symbolicum*, kein *animal rationale*.“

<sup>93</sup> Besonders deutlich tritt diese Tendenz in seinen Spätwerken – vgl. insbesondere Cassirer (1990) – und den Schriften aus dem Nachlass zu Tage.

<sup>94</sup> Eine ähnliche Perspektive vertrat auch Berkeley mit seiner Konzeption der Sinnlichkeit als einer ‚universellen Sprache Gottes‘.

Ansatz hat u. a. auch das Denken Rudolf Carnaps mit beeinflusst.<sup>95</sup> Weitergeführt wurde Cassirers Ansatz in unseren Tagen u. a. von einem der führenden Vertreter der analytischen Philosophie, dem amerikanischen Philosophen Nelson Goodman (1906–1998). Auch Goodman thematisiert bei seinen Entwürfen einer Symboltheorie die Strukturiertheit der Wahrnehmung in Abhängigkeit von Symbolsystemen. Unter ausdrücklicher Berufung auf – aber auch in Abgrenzung von – Cassirer betont er, dass Symbole Mittel sind, neue Welten – in seiner Terminologie „Weltversionen“ – zu erschließen (bzw. diese ‚zu erschaffen‘).<sup>96</sup> Wir haben gesehen, dass alle symbolischen Formen gleichsam besondere ‚geistige Blickpunkte‘ darstellen. Cassirer spricht sie auch als ‚verschiedene geistige Medien‘ an, durch die Sein erfasst bzw. konstituiert wird. Sie weisen eine je ‚eigene Strukturform‘ auf und verfügen über je eigenartige ‚Kategorien‘, in denen sie die Welt gestalten. Jede von ihnen stellt „ein eigentümliches Organ des Weltverständnisses und gleichsam der ideellen Welterschöpfung, das [...] seine besondere Aufgabe und sein besonderes Recht besitzt“, dar.<sup>97</sup>

Immer wieder wird in der Cassirer-Forschung die Frage aufgeworfen, wieviele und welche symbolische Formen er annimmt. Seine diesbezüglichen Angaben innerhalb seiner Schriften sind nicht einheitlich. John Michael Krois hat dazu eine Liste aufgestellt: „Cassirer erwähnt als symbolische Formen: Mythos, Sprache, Technik, Recht (meist zusammen mit ‚Sitte‘), Kunst, Religion, Wissenschaft (oder ‚Erkenntnis‘), Historie und auch einmal ‚Wirtschaft‘.“<sup>98</sup> Auch wird von den Interpreten die Problematik diskutiert, ob die symbolischen Formen auseinander hervorgehen bzw. sich aufeinander reduzieren lassen und es somit eine gewisse Hierarchie der symbolischen Formen gibt, oder ob sie alle gleichberechtigt nebeneinander liegen, ohne dass eine Rangfolge auszumachen ist. Für die These eines bloßen Nebeneinander sprechen Stellen wie folgende aus der *PSF*:

Keine dieser Gestaltungen [sc. der symbolischen Formen] geht schlechthin in der anderen auf oder läßt sich aus der anderen ableiten, sondern jede von ihnen bezeichnet eine bestimmte geistige Auffassungsweise und konstituiert in ihr und durch sie zugleich eine eigene Seite des ‚Wirklichen‘.<sup>99</sup>

Dagegen betont Cassirer aber immer wieder, dass auch die wechselseitigen Relationen zwischen den verschiedenen symbolischen Formen mit zu bedenken sind, und er benutzt das Bild eines Organismus mit seinen verschiedenen Organen:

Sind einmal die Sprache, der Mythos, die Kunst, die Erkenntnis als solche ideale Sinngebungen erkannt, so kann das eigentlich philosophische Grundproblem nicht mehr lauten, wie sie alle sich zu dem einen absoluten Sein verhalten, das gleichsam als ein undurchdringlicher substantieller Kern hinter ihnen steht, sondern wie sie sich wechselseitig ergänzen und

<sup>95</sup> Man vgl. etwa Carnaps frühe Bemühungen um den Aufbau eines ‚Konstitutionssystems‘. Vgl. hierzu z. B. Mormann (1999).

<sup>96</sup> Vgl. vor allem Goodman (1998b), aber auch schon Goodman (1998a).

<sup>97</sup> Vgl. Cassirer (1965), 7; vgl. weiterhin 79 f.

<sup>98</sup> Krois (1988), 19.

<sup>99</sup> *PSF* I, 9.

bedingen. Mögen sie alle im Aufbau der geistigen Wirklichkeit als Organe zusammenwirken – so hat doch jedes dieser Organe seine eigentümliche Funktion und Leistung. Und es entsteht die Aufgabe, diese Leistungen nicht bloß in ihrem einfachen Nebeneinander zu beschreiben, sondern sie in ihrem Ineinander zu verstehen, sie in ihrer relativen Abhängigkeit wie in ihrer relativen Selbständigkeit zu begreifen.<sup>100</sup>

Sowohl die Autonomie jeder einzelnen symbolischen Form als auch die Interdependenzen zwischen ihnen sind ‚relativ‘. Philosophie im Sinne Cassirers hat beide Aspekte zu untersuchen:

Allgemein kann die philosophische Betrachtung der ‚symbolischen Formen‘ niemals dabei stehen bleiben, jede von ihnen einzeln, in ihrer bestimmten geistigen Struktur und in ihren spezifischen Ausdrucksmitteln zu beschreiben, sondern es wird zu einer ihrer wichtigsten Aufgaben, das wechselseitige Verhältnis dieser Formen zu bestimmen<sup>101</sup>.

Vielfach sind Vorschläge gemacht worden, einer bestimmten symbolischen Form eine ausgezeichnete Rolle vor allen anderen zuzuschreiben, insbesondere der Sprache – worauf oben bereits hingewiesen worden ist.<sup>102</sup> Die These, Sprache sei lediglich als eine unter vielen symbolischen Formen anzusehen, passt auch nicht recht zu dem Aufschwung, den die Sprachphilosophie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts genommen hat, und Cassirer kannte die philosophischen Strömungen seiner Zeit sehr genau und hat sich mit ihnen detailliert auseinandergesetzt. Stellen wie die folgende dienen als Beleg für eine Sonderrolle, die auch Cassirer der Sprache zugesteht:

Denn alle Begriffe der theoretischen Erkenntnis bilden gleichsam nur eine logische Oberschicht, die in einer anderen Schicht, in der Schicht der Sprachbegriffe, fundiert ist. Ehe die intellektuelle Arbeit des Begreifens und Verstehens der Erscheinungen einsetzen kann, muß die Arbeit des Benennens vorangegangen und bis zu einem bestimmten Punkte fortgeschritten sein. Denn diese Arbeit ist es, die die Welt der sinnlichen Eindrücke, wie sie auch das Tier besitzt, erst zu einer geistigen Welt, zu einer Welt von Vorstellungen und Bedeutungen umschafft. Alles theoretische Erkennen nimmt von einer durch die Sprache schon geformten Welt seinen Ausgang: auch der Naturforscher, der Historiker, der Philosoph selbst, lebt mit den Gegenständen zunächst nur so, wie die Sprache sie ihm zuführt. Und diese unmittelbare und unbewußte Bindung ist schwerer zu durchschauen als alles, was der Geist mittelbar, was er in bewußter Denktätigkeit erschafft.<sup>103</sup>

Zunächst ist festzuhalten, dass Cassirer den Sprachbegriff sehr weit fasst. Die verbreitete Definition der Sprache, die sie mit der Vernunft bzw. dem Bewusstsein gleichsetzt, ist in Cassirers Augen lediglich „ein *pars pro toto* – sie bietet uns einen

<sup>100</sup> Cassirer (1965), 79 f.

<sup>101</sup> Ebd., 192.

<sup>102</sup> Vgl. hierzu z.B. Orth (1996), 127: „Es scheint, daß bei Cassirer die symbolische Form der Sprache – vielleicht weil Sprache ein anthropologischer Wesensverhalt ist – eine Vorrangstellung vor allen anderen symbolischen Formen hat.“ Vgl. hierzu auch Göller (1988), 147: „Die Auszeichnung bzw. ausgezeichnete Stellung der Sprache in Cassirers Gesamtansatz zu einer kritischen Kulturphilosophie besteht allein darin, daß sie universelle Objektivierungsform ist. [...] Die Sprache qua universelle Objektivierungsfunktion ist unerläßlich für die Erschließung aller geistig-kulturellen Bereiche des Menschen.“

<sup>103</sup> Cassirer (1965), 99 f.

Teil, der die Stelle des Ganzen vertritt“.<sup>104</sup> Die rationale Sprache der Wissenschaft, die dabei meistens intendiert ist, vertritt für ihn nicht das ganze Feld der sprachlichen Erscheinungsformen, da es daneben noch eine emotionale Sprache, eine Sprache der poetischen Phantasie u.dgl. mehr gibt.<sup>105</sup> Die Sprache ist es auch, in der sich die soziale Dimension des Ich vollständig ausprägen kann:

In der Tat ist es das Wort, ist es die Sprache, die dem Menschen diejenige Welt, die ihm fast noch näher steht als das physische Sein der Objekte, und die ihn in seinem Wohl und Wehe noch unmittelbarer berührt, erst eigentlich aufschließt. Durch sie erst wird für ihn das Dasein und Leben in der *Gemeinschaft* möglich; und in ihr, in der Gemeinschaft, in der Beziehung auf das ‚Du‘ nimmt auch sein eigenes Ich, seine Subjektivität, erst eine bestimmte Gestalt an.<sup>106</sup>

In der *PSF* spricht Cassirer davon, dass es für ihn um eine „Art Grammatik der symbolischen Funktionen“ mit ihren „besonderen Ausdrücken und Idiomen“ geht.<sup>107</sup> Es ist meines Erachtens eine Konsequenz des Cassirerschen Ansatzes, dass er der Sprache eine herausragende Rolle zugesteht, da sich an ihr die Symbolisierungsfunktion und ihr Stufengang mustergültig demonstrieren lassen.

Für John Michael Krois steht die symbolische Form des Mythos, der in der Ausdrucksfunktion gründet, im Zentrum allen Weltzugangs im Sinne Cassirers: „Die symbolischen Formen entwickeln sich für ihn aus einem gemeinsamen Grund heraus: aus dem Mythos, und der Mythos entspringt dem ausdrucksmäßigen Verstehen. [...] Die Architektonik der Philosophie der symbolischen Formen ist daher eine zentrifugale, aus dem Mittelpunkt des mythischen Fühlens, Denkens und Handelns hervorgehende. [...] Alle symbolischen Formen durchlaufen für Cassirer eine Art ‚ideelle Geschichte‘, die ausdrücklich die Hegelsche *Phänomenologie des Geistes* zum Vorbild hat, eine Entwicklung von der mimetischen zur analogischen und schließlich rein symbolischen Form.“<sup>108</sup> Bei dieser ‚Geschichte‘ bildet das ‚mythische Denken‘ das ursprüngliche Fundament, sozusagen die Ur-Schicht des Wirklichkeitszugriffs. Es stellt die basale Stufe der Symbolisierungsfunktion dar. In ihm äußert sich zuerst und ursprünglich die geistige Dimension des (auch vorsprachlichen) Weltzugangs. Das mythische Denken stellt gleichsam die Phase des erwachenden Geistes dar. Von ihm aus muss jede (‚Höher‘-)Entwicklung des geistigen Instrumentariums seinen Ausgang nehmen. Der Mythos ist der „gemeinsame Mutterboden“, aus dem alle symbolischen Formen hervorgehen. Sie alle müssen in ihrer Entwicklung anfangs diese Ur-Phase durchlaufen. Es lassen sich zahlreiche Belege für eine Stützung dieser These beibringen:

Es offenbart sich hierin ein Gesetz, das für alle symbolischen Formen in gleicher Weise gilt und das ihre Entwicklung wesentlich bestimmt. Sie alle treten nicht sogleich als gesonderte, für sich seiende und für sich erkennbare Gestaltungen hervor, sondern sie lösen sich erst ganz

<sup>104</sup> Cassirer nennt den Grundsatz des „*pars pro toto*“ auch das „eigentliche Grundprinzip der sprachlichen sowohl wie der mythischen ‚Metapher‘“, vgl. Cassirer (1965), 151 f.

<sup>105</sup> Vgl. hierzu Cassirer (1990), 51.

<sup>106</sup> Cassirer (1965), 126.

<sup>107</sup> Vgl. *PSF* I, 19.

<sup>108</sup> Krois (1988), 19 f.

allmählich von dem gemeinsamen Mutterboden des Mythos los. Alle Inhalte des Geistes, so sehr wir ihnen systematisch ein eigenes Gebiet zuweisen und ihnen ein eigenes autonomes ‚Prinzip‘ zugrunde legen müssen, sind uns rein tatsächlich zunächst nur in dieser Verflechtung gegeben. Das theoretische, das praktische und das ästhetische Bewußtsein, die Welt der Sprache und der Erkenntnis, der Kunst, des Rechts und der Sittlichkeit, die Grundformen der Gemeinschaft und die des Staates: sie alle sind ursprünglich noch wie gebunden im mythisch-religiösen Bewußtsein.<sup>109</sup>

Die mythische Basis verschwindet nicht, wenn eine Entwicklung zu ‚höheren‘ Formen geistiger Tätigkeit stattgefunden hat. Unter ungünstigen Bedingungen ist jederzeit ein ‚Rückfall‘ auf diese Stufe möglich. Um ‚höhere‘ Ausprägungen des menschlichen Daseins aufrecht zu erhalten, ist eine ständige Arbeit des geistig-kulturellen Bewusstseins erforderlich, die anscheinend nicht immer ohne große Schwierigkeiten zu leisten ist. Diese Argumentation setzt Cassirer bei seinem Versuch, den Naziterror ansatzweise zu ‚erklären‘, ein.<sup>110</sup>

Halten wir fest: Cassirer wendet also die drei verschiedenen Dimensionen der symbolischen Formung (s.o.) auf die einzelnen symbolischen Formen an. Jeder symbolischen Form werden damit verschiedene Phasen ihrer Entwicklung, verschiedene Stadien ihres geistigen Aufbaus zugeschrieben. Er bezieht die triadische Einteilung der symbolischen Funktion einerseits auf die Strukturgesetzlichkeit jeder einzelnen symbolischen Form. Andererseits benutzt er sie aber auch für die Bestimmung des Verhältnisses der symbolischen Formen zueinander, wobei die höchste Stufe mit der ‚reinen Bedeutung‘ in der Wissenschaft erreicht wird. Cassirer argumentiert in vielen seiner Ausführungen zwar gegen einen einseitigen Szientismus.<sup>111</sup> Und doch gesteht er wiederholt der Wissenschaft eine herausragende Position zu, sie markiert gleichsam den Gipfel der Geistesentwicklung:

Die Wissenschaft ist der letzte Schritt in der geistigen Entwicklung des Menschen, und man kann sie als die höchste und charakteristischste Errungenschaft menschlicher Kultur ansehen. Sie ist ein sehr spätes, stark verfeinertes Produkt dieser Kultur und konnte sich nur unter ganz bestimmten Bedingungen entfalten.<sup>112</sup>

Auch für Oswald Schwemmer spielt die angesprochene Trias eine entscheidende Rolle. Nach ihm bilden die verschiedenen symbolischen Formen „komplexe Systeme“, die jeweils von einer bestimmten Symbolisierungsfunktion beherrscht werden: „Für jede symbolische Form hält er an der Gliederung der geistigen ‚Grundfunktionen‘ fest, also an den Funktionen des Ausdrucks, der Darstellung und der Bedeutung.“ Dabei „zeigt sich eine Dominanz der Ausdrucksfunktion über die an-

<sup>109</sup> Cassirer (1965), 112.

<sup>110</sup> Vgl. Cassirer (1949).

<sup>111</sup> So schreibt er beispielsweise in *PSF* III, 14: „Denn nicht erst die Region der wissenschaftlichen, der ‚abstrakten‘ Begriffe, sondern bereits die der ‚gemeinen‘ Erfahrung ist mit theoretischen Deutungen und Bedeutungen durchdrungen. Und die transzendente Kritik darf sich, wenn sie die Struktur der Gegenstandserkenntnis aufdecken will, nicht auf jene intellektuelle ‚Sublimierung‘ der Erfahrung, nicht auf den Oberbau der theoretischen Wissenschaft beschränken, sondern sie muß ebensowohl den Unterbau, sie muß die Welt der ‚sinnlichen‘ Wahrnehmung als ein spezifisch-bestimmtes und spezifisch-gegliedertes Gefüge, als einen geistigen Kosmos *sui generis*, verstehen lernen.“

<sup>112</sup> Cassirer (1990), 315; vgl. auch Cassirer (1999), 31.



deren Funktionen im Mythos, der Darstellungsfunktion in der Sprache und der Bedeutungsfunktion in der Erkenntnis. [...] Zwischen den symbolischen Formen gibt es daher keine funktionale Ordnung, die sie aufeinander beziehen würde, keine Integration zu einem Ganzen der Funktionen oder Formen.“<sup>113</sup> Diese Interpretation tendiert wieder mehr zu einem Nebeneinander der symbolischen Formen. Andrea Poma unterscheidet schließlich zwei Phasen im Denken Cassirers. Zunächst ist eine Unabhängigkeit und Autonomie der unterschiedlichen symbolischen Formen grundlegend. Das einzige einigende Band ist die symbolische Tätigkeit des Geistes. Die zweite Phase ist geprägt durch Cassirers Trias der Grundfunktionen symbolischer Repräsentation und seine Konzeption einer ‚Dialektik des Geistes‘, die schließlich in der höchsten geistigen Leistung, in der Wissenschaft gipfelt.<sup>114</sup>

Eines steht jedenfalls fest: die symbolischen Formen stehen in dem Spannungsverhältnis von Einheit und Vielheit, diesem Topos, der die Philosophie seit ihren Anfängen beschäftigt. Die verschiedenen Formen stellen für Cassirer je eigene ‚Dimensionen‘ der einen gemeinsamen geistig-kulturellen Welt des Menschen dar. Im Jahre 1916 beschreibt Cassirer den ‚geistigen Kosmos‘ als „ein Ganzes selbständiger geistiger Energien, die nicht aufeinander zurückführbar, aber wechselseitig aufeinander bezogen sind.“<sup>115</sup> In seinem Spätwerk *Essay on Man*, in dem er die Kernpunkte seiner Philosophie der symbolischen Formen für das amerikanische Publikum zusammenfasst, benutzt er zur Verdeutlichung der Verhältnisse ein Bild aus der Musik: „Mythos, Religion, Kunst, Sprache und auch Wissenschaft erscheinen nun als ebenso viele Variationen über ein gemeinsames Thema“. Es sind „keine isolierten, zufälligen Schöpfungen. Sie werden von einem gemeinsamen Band zusammengehalten. Aber dieses Band ist kein *vinculum substantiale*, wie es die Scholastik gedacht und beschrieben hat; es ist vielmehr ein *vinculum functionale*.“<sup>116</sup>

Insgesamt betrachtet, bedarf die Frage nach Nebenordnung oder Hierarchie einer komplexen Antwort. Ernst Wolfgang Orth charakterisiert die Stimmungslage bezüglich dieser Problematik mit den Worten: „Die Frage, ob die symbolischen Formen nacheinander oder nebeneinander zu ordnen sind, ist schwer zu entscheiden; auch die Frage nach ihrer Vollständigkeit bleibt offen.“<sup>117</sup> Cassirers Äußerungen

<sup>113</sup> Schwemmer (1997), 46, 48.

<sup>114</sup> Poma (1988), 101 f.: „In einer ersten Phase konzipiert Cassirer die *Philosophie der symbolischen Formen* als eine Kulturphilosophie, in welcher die transzendente Methode [...] auf die wichtigsten Geistesformen angewendet wird. Die systematische Philosophie hat ein einheitliches Kulturverständnis zu ihrer eigensten Aufgabe. ‚Kultur‘ heißt der organische Komplex unterschiedlicher und unabhängiger symbolischer Formen, welche durch die einzige symbolische Tätigkeit vereint werden, durch die der Geist innerhalb einer jeden dieser Formen sich ständig verwirklicht und aufhebt. Während einer zweiten Phase, in der *Phänomenologie der Erkenntnis*, unterteilt Cassirer die symbolische Funktion in drei unterschiedliche Arten (Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion). Er verbindet jede einzelne von ihnen zum einen mit einer Bewußtseinsfähigkeit und zum anderen mit einer symbolischen Form. Somit konstruiert er eine einzige Dialektik des Geistes, deren symbolische Formen aufeinanderfolgende Abstufungen darstellen. Diese Dialektik gipfelt in der höheren Symbolizität, das heißt in der höchsten Spiritualisierung der Bedeutung, die der Wissenschaft eigen ist.“

<sup>115</sup> Cassirer (1994b), 18 f.

<sup>116</sup> Cassirer (1990), 115, 110.

<sup>117</sup> Orth (1996), 37.

lassen in dieser Frage keine einfache Antwort zu. Ein Hinweis von Cassirer selbst kann uns aber auf die richtige Spur bringen.

Geist ist für ihn eine ‚Einheit‘, keine bloße ‚Einfachheit‘. Das Geistige birgt in sich ‚eine konkrete Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Richtungen und Betätigungen‘. Es ist die geistige Tätigkeit des Symbolisierens, die allen verschiedenen symbolischen Formen gemeinsam ist.<sup>118</sup> Sie ist als *genus proximum* im Sinne der klassischen Logik festzuhalten. Hinzu tritt dann für jede einzelne konkrete Ausprägung und Manifestation dieser geistigen Aktivität in den unterschiedlichen Bereichen der Kultur ein eigenes Spezifikum:

[D]ie volle Anerkennung der spezifischen Differenzen zwingt uns, so viel ich sehe, nicht dazu, das ‚*genus proximum*‘ fallen zu lassen und aufzugeben. So außerordentlich groß die Spannweite der Bedeutungen ist, die das Symbolische umschließt: die Einheit seines Begriffs bricht darum nicht auseinander. Mir erscheint es gerade als die wesentliche Aufgabe einer ‚Philosophie der symbolischen Formen‘, auf diese *Einheit*, auf die Eigenart der symbolischen *Funktion* als solcher, hinzuweisen, ohne sie dabei in eine bloß abstrakte *Einfachheit* aufgehen zu lassen. Nur auf diese Weise dürfen wir hoffen, der *Sprache* wie dem *Mythos*, der *Kunst* und der *theoretischen Erkenntnis* in ihrer konkreten Besonderung gerecht zu werden, ohne doch, vom Standpunkt der theoretischen Philosophie, alle diese Besonderungen als bloße Einzelheiten, als *disjecta membra*, nebeneinander stehen lassen zu müssen.<sup>119</sup>

Man kann das logische Strukturgeflecht des Symbolbegriffs also folgendermaßen aufbauen. In der Gattungsposition steht als grundlegende und sich in allen Weltphänomenen wiederfindende Tätigkeit des Geistes die ‚symbolische Formung‘. Ihr werden dann die verschiedenen Arten der Wirklichkeitskonstitution, die sich in den einzelnen symbolischen Formen manifestiert, subsumiert. Damit erledigt sich zugleich die Frage nach der Einzigkeit oder der Pluralität der Wirklichkeit(en). Es gibt nur eine Wirklichkeit, die in verschiedene Bereiche gegliedert erscheint. Cassirer äußert sich diesbezüglich unmissverständlich – wenn man dabei seine Ausführungen über ‚das Gegebene‘ usw. mitbedenkt. „So ist es nur eine Wirklichkeit, die uns gegeben ist, die uns aber in verschiedener Weise zum Bewußtsein kommt.“<sup>120</sup>

Zur weiteren Verdeutlichung sei noch ein Hinweis gegeben. Dieselbe Problematik und dasselbe Lösungsmuster ist bei der Frage nach Singular oder Plural von Wittgensteins ‚Lebensformen‘ zu beobachten,<sup>121</sup> einem Begriff, der auch von Cassirer des Öfteren verwendet wird. Es ist bereits mehrfach auf die Parallele zwischen den Konzeptionen ‚symbolische Form‘ und ‚Lebensform‘ hingewiesen worden.<sup>122</sup> Cassirer spricht auch von „Lebensordnungen“.<sup>123</sup> Der Begriff ‚Leben‘ sowie dessen Ab-

<sup>118</sup> Bezüglich Sprache und Mythos führt Cassirer (1965), 149, aus: „Sprache und Mythos stehen ursprünglich in einer unlöslichen Korrelation, aus der sie sich erst allmählich als selbständige Glieder herauslösen. Sie sind verschiedene Sprossen ein und desselben Triebes der symbolischen Formung, die aus demselben Grundakt der geistigen Bearbeitung, der Konzentration und Steigerung der einfachen Sinnesanschauung hervorgehen.“

<sup>119</sup> Cassirer (1985), 34.

<sup>120</sup> Cassirer (1994a), 220.

<sup>121</sup> Vgl. hierzu Goeres (2000), insbes. 198 ff.

<sup>122</sup> Vgl. z. B. Rajan (1967).

<sup>123</sup> Vgl. u. a. Cassirer (1990), sowie die Beiträge in Cassirer (1993b), insbesondere den erstmals 1930 pu-

grenzung vom Begriff ‚Geist‘ stellen eine Thematik dar, die im Laufe der Jahre zunehmend das Denken Cassirers beherrschte, und die einer Klärung bedarf. In diesem Zusammenhang ist auch sein geplanter, aber erst postum aus dem Nachlass veröffentlichter vierter Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zu sehen.<sup>124</sup> In diesem „Zur Metaphysik der symbolischen Formen“ betitelten Text geht es um die Untersuchung der Relation zwischen ‚Geist‘ und ‚Leben‘, welche den „metaphysischen Grundgegensatz“ bzw. das „metaphysische Zentrum“ bilden.<sup>125</sup> Er fasst das Verhältnis zwischen beiden als ein korrelatives und – im Sinne Hegels – dialektisches,<sup>126</sup> wobei er sich auch auf die Denkform der ‚*coincidentia oppositorum*‘ des Nikolaus von Kues beruft.

#### 4. Cassirers Wissenschaftsbegriff

Welchen Beitrag vermag nun Cassirers Ansatz für die Wissenschaftsphilosophie zu leisten?<sup>127</sup> Viele Hinweise sind bereits im Verlaufe der bisherigen Untersuchungen gegeben worden. Wir haben gesehen, dass Wissenschaft im Denken Cassirers eine – wenn auch die am weitesten entwickelte – symbolische Form neben anderen ist. Auf der einen Seite redet er von einem hierarchiefreien Nebeneinander aller symbolischen Formen, von denen jede einzelne ihre besondere „Physiognomie“ aufweist, auf der anderen Seite sieht er in der Wissenschaft ‚den letzten Schritt in

---

blierten Aufsatz „Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart“, in Cassirer (1993b), 32–60. Cassirers Haltung der damaligen Lebensphilosophie gegenüber war eher ablehnend – obwohl er in einigen Punkten durchaus mit den Einsichten dieser Denkrichtung übereinstimmt –, wie die Schriften aus seinem Nachlass zeigen (man vgl. insbes. die Auseinandersetzungen mit den Ansätzen von Dilthey, Simmel (vgl. dessen Konzeption der ‚Transzendenz des Lebens‘), Klages und Bergson, vgl. Cassirer (1995)). Orth (1988), 9, charakterisiert dieses Verhältnis wie folgt: „Cassirers Denken ist Philosophie des (Kultur)-Lebens gegen die Lebensphilosophie.“

<sup>124</sup> Vgl. Cassirer (1995).

<sup>125</sup> Vgl. ebd., 7 ff. u. ö.

<sup>126</sup> Vgl. ebd., 14 f.: „Die Frage, wie das Leben zur Form, wie die Form zum Leben ‚gelangt‘ – diese Frage ist daher freilich unlösbar – aber sie ist es nicht darum, weil zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft befestigt ist, sondern weil die Hypostase der ‚reinen‘ Form wie die Hypostase des ‚reinen‘ Lebens bereits einen inneren Widerspruch in sich birgt. So tief wir in das Reich des organischen Werdens hinabsteigen, und so hoch wir uns in das Reich des geistigen Schaffens erheben mögen: wir finden niemals jene beiden Subjekte und gleichsam jene beiden Substanzen, nach deren ‚Harmonie‘, nach deren metaphysischem Zusammenhang hier gefragt wird. Wir treffen so wenig auf ein schlechthin formloses Leben, wie wir auf eine schlechthin leblose Form treffen.“ Vgl. ebd., 29 f.: „Nicht das Leben, in seinem reinen An-Sich, enthält in seinem eigenen Schoße schon die Bilder des Seienden, die das Ich sodann nur von ihm zu empfangen, nur rezeptiv aufzunehmen hätte. Es ist, wie sehr man es immer als Urquell aller Wirklichkeit ansehen und preisen mag, für sich allein niemals der Quell der Symbole, in denen uns diese Wirklichkeit erst fassbar und verständlich wird, in denen sie ‚zu uns spricht‘. Vernichtet man den Gegenpol, aus dem diese Symbole stammen, so hat man damit, nur in einer anderen Richtung, die Wirklichkeit ‚entseelt‘, sofern man sie ihrer wesentlichen Äusserungsweisen und Offenbarungen beraubt und sie damit gleichsam in die Nacht des ewigen Schweigens zurückgestossen hat. Aus dieser Nacht kann sie nur durch die reinen Energien des Geistes, durch eine Art Schöpfungswort desselben, erlöst werden.“

<sup>127</sup> Ansätze zu einer Aufarbeitung von Cassirers Wissenschaftsphilosophie finden sich in Ihmig (2001). Für die Naturwissenschaften vgl. den Sammelband Rudolph / Stamatescu (1997).

der geistigen Entwicklung des Menschen' getan. Die Welt war vor dem wissenschaftlichen Zugriff keineswegs ohne alle Ordnung. Es handelte und handelt sich weiterhin lediglich um andere Arten von Ordnungsstiftung:

Der Mensch lebte schon in einer objektiven Welt, lange bevor er in einer wissenschaftlichen Welt lebte. Auch bevor er einen Zugang zur Wissenschaft gefunden hatte, bestand seine Erfahrung nicht aus einer amorphen Masse von Sinneseindrücken. Auch da war sie bereits geordnet und gegliedert und besaß eine feste Struktur. Die Begriffe indes, die dieser Welt ihre synthetische Einheit gaben, waren nicht von der gleichen Art und standen nicht auf der gleichen Stufe wie unsere wissenschaftlichen Begriffe. Es waren mythische oder sprachliche Begriffe. [...] Ein neues Ordnungsprinzip, eine neue Form der geistigen Durchdringung ist dazu erforderlich.<sup>128</sup>

Mit der Herausbildung der Kulturleistung Wissenschaft gewann der Mensch einen neuen ‚Blickpunkt‘. Nur in der Wissenschaft kann der menschliche Geist seine Symbolisierungsleistung in der Form reinen Bedeuten vollkommen ausprägen. Wissenschaftliche Erkenntnis stellt „die reinste Ausprägung der Bedeutungsfunktion des Bewußtseins“ dar.<sup>129</sup>

Für Cassirer bleibt die Philosophie immer an das ‚Faktum der Wissenschaft‘ gebunden. Die Tatsache ihres Vorhandenseins ist schlicht zu konstatieren. Davon ist auszugehen. Es gilt, das spezifische Merkmal dieser symbolischen Form – das ‚reine Bedeuten‘ – herauszuarbeiten und seine eigentümliche Funktionsweise zu klären. Er ist sodann bestrebt, den Kantischen Ansatz mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaften und ihren ‚Revolutionen‘ in Einklang zu bringen. Eine absolute Welt von ‚Dingen an sich‘, auf welche die Wissenschaft sozusagen nachträglich zugreift, existiert im Denken des kritischen Idealisten Cassirer nicht bzw. die Annahme einer solchen ist für ihn sinnlos. Die Frage nach einem ‚Seienden an sich‘ „muß jetzt verstummen“.<sup>130</sup> Jede Wissenschaft besitzt vielmehr ihren je eigenen ‚ideellen Gesichtspunkt‘, unter dem sie die gleichförmige Masse des ‚Gegebenen‘ erst zu ihrem Untersuchungsobjekt gestaltet. Sie bringt – auf ihre je eigentümliche Weise – ‚das Mannigfaltige auf eine Einheit des Begriffs‘.<sup>131</sup> Oswald Schwemmer nennt als eine der Kernthesen Cassirers: „Die wissenschaftliche Erkenntnis liefert *nicht* das Muster für unsere Erkenntnis überhaupt, sondern dieses unser Erkennen ist als eine Mannigfaltigkeit unterschiedlichen Welterfassens zu betrachten.“<sup>132</sup> Die (natur-)wissenschaftliche Erkenntnisform ist keineswegs die einzige, in der sich Wirklichkeit konstituiert. Sie bildet *ein* Organ im Organismus der geistig-kulturellen Gesamtwirklichkeit des Menschen. Auch die symbolische Form Wissenschaft

<sup>128</sup> Cassirer (1990), 316 f.

<sup>129</sup> Vgl. Graeser (1994), 174.

<sup>130</sup> Vgl. Cassirer (1965), 79. In der *PSF* I, 48, heißt es: „Auf die Frage aber, was das absolut Wirkliche außerhalb dieser Gesamtheit der geistigen Funktionen, was das ‚Ding an sich‘ in diesem Sinne sein möge – auf diese Frage erhält er freilich keine Antwort mehr, es sei denn, daß er sie mehr und mehr als ein falsch gestelltes Problem, als ein Trugbild des Denkens erkennen lernt.“ Mit Bezug auf Raum und Zeit schreibt Cassirer (1994d), 70 f.: „Wer nach einem absolut dinglichen Korrelat für beide verlangt, der hascht nach Schatten.“

<sup>131</sup> Vgl. hierzu u. a. die beiden Aufsätze in Cassirer (1994d).

<sup>132</sup> Schwemmer (1997), 2.

muss immer als eingebettet in die allgemeine Entwicklung der menschlichen Kultur betrachtet werden. An die Stelle der Kantischen ‚Kritik der Vernunft‘ hat somit für Cassirer eine umfassendere „Kritik der Kultur“ zu treten.<sup>133</sup>

### Resümee

Ernst Cassirers allgemeine Kulturphilosophie, in deren Zentrum die Untersuchung des Symbolbegriffs steht, erhebt – in meinen Augen zu Recht – den Anspruch, die verschiedenen Arten und Weisen des menschlichen Weltverstehens, das zugleich Weltkonstitution ist, zu beleuchten. Er behandelt in seinem Werk die ganze Mannigfaltigkeit geistig-symbolischer Kulturschöpfungen, den gesamten ‚geistigen Kosmos‘ des Menschen. Er arbeitet dabei die jeweiligen Hauptaspekte der verschiedenen symbolischen Formen bzw. Kulturformen heraus und entwirft eine diffizile Theorie über ihren inneren Aufbau und ihr Beziehungsgeflecht. Sein kritischer Idealismus und seine Einsicht in das korrelative Ineinandergreifen von Sinnlichkeit und Sinn bei der Konstitution der Wirklichkeit bieten ein fruchtbares Instrumentarium für die Bewältigung dieser gewaltigen Aufgabe. In kritischer Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus seiner Marburger Lehrer und im Rückgang auf wesentliche Thesen Kants gelangt er zu einer Weiterentwicklung des idealistischen Denkens unter gleichzeitiger Beachtung der damals neuesten Errungenschaften der Einzelwissenschaften. Mit seiner Ansicht, dass wir ‚die Gegenstände‘ nicht so erkennen, ‚als wären sie schon zuvor und unabhängig als Gegenstände bestimmt und gegeben‘, stimmt er mit einigen der heutigen sog. ‚Anti-Realisten‘ überein.<sup>134</sup> Er vergisst aber auch nicht, die Struktur und Leistungsfähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung tiefer zu erforschen, um sie gleichsam zu rehabilitieren. Liest man Cassirer im Kontext von George Berkeley und Ernst Mach, so ergeben sich wertvolle neue Perspektiven auf uralte philosophische Probleme. Auch er beteiligt sich an dem Projekt, zu einer Synthese von Idealismus und Empirismus – bzw. „eine[r] neue[n] produktive[n] Synthese von ‚Vernunft‘ und ‚Sinnlichkeit‘“<sup>135</sup> – zu gelangen. Man kann dieses Vorhaben als die Suche nach einem ‚idealistischen Sensualismus‘ kennzeichnen. Cassirers kritisch-idealistische Wissenschaftsphilosophie birgt noch zahlreiche bislang unausgeschöpfte Ideen, die das Potential haben, die aktuellen Diskurse zu beleben. An der weitergehenden Verbreitung seiner Gedanken und einem besseren Verständnis seiner Lehren wird zur Zeit gearbeitet. Es lohnt sich, diese Bestrebungen zu forcieren.

<sup>133</sup> Vgl. *PSF I*, 11.

<sup>134</sup> So spricht beispielsweise Graeser (1994), 59 u. ö., von „Cassirers antirealistische[r] Grundhaltung.“ Mormann (1999) zeigt, dass viele Themen, die innerhalb der letzten Jahrzehnte in der Wissenschaftsphilosophie verhandelt worden sind, schon längst im kritischen Idealismus Cassirers vorgedacht waren, sich aber kaum jemand traute, sich auf einen ‚idealistischen‘ Ansatz zu berufen.

<sup>135</sup> Vgl. Cassirer (1973), 477.

## LITERATURVERZEICHNIS

## 1. Siglen

PSF = Philosophie der symbolischen Formen

## 2. Weitere Literatur

- Braun, H.-J. / Holzhey, H. / Orth, E. W. (Hgg.) (1988), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M.
- Bühler, K. (1982), *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart.
- Cassirer, E. (1946), *The Myth of the State*, New Haven, Conn./London.
- (1965), *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt.
- (1973), *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen.
- (1985), *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, hgg. von E. W. Orth u. J. M. Krois, Hamburg.
- (1990), *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt a.M.
- (1991a), „Berkeley“, in: Cassirer (1991 b), Bd. 2, 275–327.
- (1991b), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 4: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)*, Darmstadt.
- (1993a), *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, hg. von R. A. Bast, Hamburg.
- (1993b), *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hg. von E. W. Orth, Leipzig.
- (1994a), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnis-kritik*, Darmstadt.
- (1994b), *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt.
- (1994c), *Philosophie der symbolischen Formen (= PSF)*, 3 Bde. Darmstadt.
- (1994d), *Zur modernen Physik*, Darmstadt (darin: „Zur Einsteinschen Relativitätstheorie“, 1–125, und „Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik“, 127–397).
- (1995), *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von J. M. Krois, (*Nachgelassene Manuskripte und Texte*, [ECN], Bd. 1), Hamburg.
- (1998 ff.), *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe (ECW)*, 25 Bde., hg. von Birgit Recki, Hamburg.
- (1999), *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, hg. von K. C. Köhnke u. J. M. Krois, (*Nachgelassene Manuskripte und Texte*, [ECN], Bd. 2), Hamburg.
- Dosch, H. G. (1992), „Ernst Mach und Ernst Cassirer“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2, 189–204.
- Duhem, P. (1906), *La théorie physique, son objet et sa structure*, Paris.
- Frede, D. / Schmücker, R. (Hgg.) (1997), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Darmstadt.
- Gawronsky, D. (1966), „Ernst Cassirer: Leben und Werk“, in: P. A. Schilpp (Hg.), *Ernst Cassirer*, Stuttgart u. a., 1–27.
- Goeres, R. (2000), *Die Entwicklung der Philosophie Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seiner Logikkonzeptionen*, Würzburg.
- Göller, T. (1988), „Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*“, in: H.-J. Braun et al. (Hgg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M., 137–155.
- Goodman, N. (1998a), *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*, Frankfurt a.M.
- (1998b), *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a.M.
- Graeser, A. (1994), *Ernst Cassirer*, München.
- Gründer, K. (1988), „Cassirer und Heidegger in Davos 1929“, in: H.-J. Braun et al. (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M., 290–302.
- Hamburg, C. H. (1966), „Ernst Cassirers Philosophiebegriff“, in: P. A. Schilpp (Hg.), *Ernst Cassirer*, Stuttgart u. a., 28–66.

- Hartman, R. S. (1966), „Cassirers Philosophie der symbolischen Formen“, in: P. A. Schilpp (Hg.), *Ernst Cassirer*, Stuttgart u. a., 187–228.
- Ihmig, K.-N. (2001), *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*, Darmstadt.
- Krois, J. M. (1988), „Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen“, in: H.-J. Braun et al. (Hgg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M., 15–44.
- (1997), „Cassirer: Aufklärung und Geschichte“, in: D. Frede / R. Schmücker (Hgg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Darmstadt, 122–144.
- Langer, S. K. (1965), *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt a. M.
- Merleau-Ponty, M. (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Mormann, T. (1999), „Idealistische Häresien in der Wissenschaftsphilosophie: Cassirer, Carnap und Kuhn“, in: *Journal for General Philosophy of Science* 30/2, 233–271.
- Neumann, K. (? 1981), „Ernst Cassirer: Das Symbol“, in: J. Speck, *Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen, 102–145.
- Noack, H. (1954), „Ernst Cassirer. Zur Würdigung seines Werkes anlässlich der 80. Wiederkehr seines Geburtstages am 28. Juli 1954“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8/3, 446–455.
- Orth, E. W. (1988), „Zugänge zu Ernst Cassirer. Eine Einleitung“, in: H.-J. Braun et al. (Hgg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M., 7–11.
- (1996), *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg.
- Paetzold, H. (1987), „Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie“, in: H.-L. Ollig (Hg.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Darmstadt, 396–427.
- Plümacher, M. (1997), „Gestaltpsychologie und Wahrnehmungstheorie bei Ernst Cassirer“, in: E. Rudolph / I. O. Stamatescu, I. O. (Hgg.), *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*, Hamburg, 171–207.
- Poma, A. (1988), „Ernst Cassirer: Von der Kulturphilosophie zur Phänomenologie der Erkenntnis“, in: H.-J. Braun et al. (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M., 89–113.
- Rajan, R. S. (1967), „Cassirer and Wittgenstein“, in: *International Philosophical Quarterly* 7, 591–610.
- Rudolph, E. / Stamatescu, I. O. (Hgg.) (1997), *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*, Hamburg.
- Scheler M. (1973), *Wesen und Formen der Sympathie*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern/München.
- Schilpp, P. A. (Hg.) (1966), *Ernst Cassirer*, Stuttgart u. a.
- Schwemmer, O. (1997), „Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. Zu Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘“, in: D. Frede / R. Schmücker (Hgg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Darmstadt, 1–57. (vgl. auch O. Schwemmer (1997), *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin, 21–68).
- Vischer, F. T. (1962), „Das Symbol“, [Erstdruck 1887 in: *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig, 151–193], unveränderter Nachdruck, Leipzig.

### ABSTRACT

Ernst Cassirers kritisch-idealistischer Symbolbegriff. Cassirers universale „Philosophie der Kultur“ stellt eine eigentümliche Synthese aus Neukantianismus, Idealismus und Phänomenologie dar. Seine spezielle Version eines „kritischen Idealismus“ fasst „(objektives) Sein“ und „(subjektives) Denken“ als zwei Momente eines einheitlichen Prozesses des Weltverstehens auf, der gleichzeitig Weltkonstitution ist. Dieser Prozess besteht in einer korrelativen Verknüpfung von sinnlicher Wahrnehmung („Sinnlichkeit“) und Bedeutung („Sinnhaftem“). Im Zentrum seiner Betrachtungen steht die Analyse des Begriffs „symbolische Form“ bzw. der Mannigfaltigkeit der „symbolischen Formen“ (Mythos, Sprache, Kunst, Wissenschaft etc.). Bei diesen Akten des Symbolisierens handelt es sich um die wesentlichen Funktionen des menschlichen Bewusstseins („Geistes“), um Wirklichkeit auf je verschiedene Art und Weise eine Ordnung zu geben. In diesem Beitrag werden einige Aspekte des Cassirerschen Ansatzes behandelt, die insbesondere eine Relevanz für die Wissenschaftstheorie besitzen.

Cassirer's general 'philosophy of human culture' represents a peculiar synthesis of Neo-Kantianism, idealism and phenomenology. His specific version of critical idealism comprehends '(objective) being' and '(subjective) thinking' as two moments of just one unified process of understanding and, at the same time, constructing the world. This process is a correlation of sensory perception ('Sinnlichkeit') and meaning ('Sinnhaftem'). The principal focus of attention is the analysis of the concept of 'symbolic form' respectively the variety of 'symbolic forms' (myth, language, art, science, etc.). These acts of symbolization are the primary functions of human 'spirit' ('Geist') to arrange reality in various ways. In this article I deal with some aspects of his approach which are relevant to the philosophy of science.