

Oswald Schwemmer

Ernst Cassirer

Ein Philosoph
der europäischen Moderne

Oswald Schwemmer

Ernst Cassirer

Ein Philosoph
der europäischen Moderne



Akademie Verlag

Abbildung auf der Titelseite: Ernst Cassirer in Schweden.
Privatbesitz Dr. John M. Krois

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Schwemmer, Oswald:

Ernst Cassirer : ein Philosoph der europäischen Moderne /
Oswald Schwemmer - Berlin : Akad. Verl., 1997
ISBN 3-05-003105-0

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 1997

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen von WILEY-VCH.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form - durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren - reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Umschlag- und Innengestaltung, Satz: Hans Herschelmann

Druck: GAM Media, Berlin

Bindung: Buchbinderei Stein, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Vorwort	9
Danksagung	19
I	
Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. Der poetische Aspekt der Symbolisierung	
Cassirers philosophische Konzeption	21
Cassirers Philosophie in ihrer Zeit	21
Schöpferische Gestaltung	24
Das gestaltende Tun	27
Die Gründung unserer geistig-kulturellen Existenz auf das „Tun“	27
Der Mensch als „Ausdruckswesen“	30
Eine „Ästhetisierung“ der menschlichen Existenz?	31
Selbstgestaltung als Bildung eines Selbstverständnisses und als geschichtliches Werden des Selbst	35
Geistige Identität durch Äußerung	36
Eine „Identitätstheorie“ des Geistes?	38
Die Vielfalt der Gestaltungen	38
Das Stufenschema und der Ausgang vom Mythos	40
Die Einheit des schöpferischen Gestaltens	41
„Konkrete Totalität“	43
Das einigende Band der „produktiven Einbildungskraft“	44
Der „Symbolprozeß“	46
Sinn und Sinnlichkeit	46
Das sinnliche Zeichen	47
Materiale Struktur und Funktion von Symbolismen	49

6 | Inhalt

Sinnliches Bewußtsein und Zeichenbildung	50
Immanente Gliederung	50
„Natürliche Symbolik“	51
Affektive Verstärkung	53
„Halt und Dauer“ durch Repräsentation	54
Kontrastbildung durch Zeichen	55
Die geistige Welt als Einheit von Bewußtseins- und symbolischen Formwelten	56
Der Geist: eine Vielheit von Einheiten	57
„Konkrete Einheit“	58
„Komplexes System“	59
Die „Mehrdimensionalität“ der geistigen Welt und die Philosophie der symbolischen Formen	61
Die verschiedenen Dimensionen einer gemeinsamen geistigen Welt	61
Die Aufgabenstellung einer Philosophie der symbolischen Formen	62
Die Philosophie der symbolischen Formen: eine symbolische Form?	64
Die Philosophie der symbolischen Formen jenseits der symbolischen Formen	66
II	
Symbolische Prägnanz.	
Der ästhetische Aspekt der Symbolisierung	
Symbolische Prägnanz: Eine Definition	69
Die Gliederung im Ausdrucksleben	71
Ausdruckserlebnisse und Gestaltungsimpulse	71
Verdichtung und Herauslösung	75
Fixierung der Identität	79
Verknüpfungsstruktur	81
Relationierung	81
Homogenität	81
Kontinuität	82
Der „Akt der Prägung“	83
„Primäre“ Bewußtwerdung und „sekundäre“ Vergegenwärtigung	84
Zentren-Bildung	85
Gliederung durch Bewegung	88
Gliederung und Repräsentation	89
„Repräsentation“ und „Rekognition“	89
„Repräsentation“ und „Präsentation“	95

„Repräsentation“ und „Retention“	97
„Repräsentant“ und „Repräsentat“	103
Das Wandelbare und das Bleibende	108
Das Hindurchblicken auf das Identische	109
Gruppenbildung und Umgruppierung	111
Der Bezug auf einen Gegenstand	112
Das Wandelbare und das Bleibende	113
Symbolische Existenz	115
Symbolische Prägnanz: Eine Interpretation	116
Symbolische Prägnanz als „Werden zur Form“	122

III

Moral und Kultur.

Der ethische Aspekt der Symbolisierung

Die praktische Ausrichtung der Cassirerschen Philosophie	127
Praktische „Objektivität“	131
Das reflexive Moment	132
Das formale bzw. logische Moment	136
Das materiale Moment	137
Das fundierende Moment	139
Das definierende Moment	141
Das universalistische Streben	143
Der Ausgriff auf die Zukunft	153
Der Imperativ des Werkes	158
Das Vertrauen auf die Kraft der Vernunft	161
„Moralisierung“ durch „Kultivierung“?	161
Der Rückfall in den Mythos	163
Die Ausbildung von Individualität	170
Die Einheit und Universalität des „moralischen Impulses“	172
„Moralischer Impuls“ und schöpferische Gestaltung	177
Die Vielfalt und Partikularität der „Moralsysteme“	183
Moral und Kultur	190

IV

Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen

Die Texte und Entwürfe zu einem vierten Band der <i>Philosophie der symbolischen Formen</i>	197
Das Manuskript über die „Basisphänomene“	198

8 | Inhalt

Die drei „Basisphänomene“	199
Die Gründung der philosophischen Erkenntnis in den Phänomenen und die Unmittelbarkeit der Phänomene	200
Das Ich-Phänomen: Gegeben- und Gesetzsein	203
Zwischen Wirken und Wollen	205
Das Werk-Phänomen	206
Phänomenale Unmittelbarkeit und die „Doppelbödigkeit“ der Phänomene	207
Ereignis und Form	210
Werk und Ich	211
Das Poietische, das Praktische und das Theoretische	212
Das Maß der Form: Wahrheit und Sittlichkeit	214
Das Werk im kulturellen Universum und der innere Bezug der Basisphänomene zueinander	217

V

Cassirers Bild der Renaissance

Die Bedeutung der Renaissance im Werk Cassirers	221
Homogenität und Vermittlung	224
Individualität und Sinnlichkeit	225
Erkenntnis als Verschmelzung	226
Vision und Abstraktion: Das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft	228
Sehen und Gestalten	229
Das Werk	231
Technik, Kunst und Mathematik	232
Die Vernunft des Laien	234
Der Geist der Renaissance	234
Resümee 1: Cassirers Perspektive auf die Renaissance	237
Resümee 2: Renaissance und Kulturkritik im 20. Jahrhundert	239
Siglenverzeichnis	243
Sachregister	247
Personenregister	263

Vorwort

Cassirers Philosophie erfährt gegenwärtig eine fast stürmische Wiederentdeckung. Vor wenigen Jahren noch mehrheitlich und umstandslos dem Neukantianismus zugeordnet, sieht man inzwischen mehr und mehr die eigenständige Bedeutung des philosophischen Konzeptes, das Cassirer vor allem in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* entwickelt hat. Tatsächlich zeigt sich Cassirer hier als ein *Philosoph der Moderne*, der die Rolle der symbolischen und technischen Medien für das Verständnis des Geistes gesehen und darauf eine *kulturelle* Definition des Geistes aufgebaut hat.¹ Sein Weg vom Neukantianismus zur eigenen symbol- und kulturphilosophischen Konzeption der menschlichen Existenz ist zutreffend unter den Titel *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*² gebracht worden.

Seine Wendung zur Kulturphilosophie und insbesondere seine Darstellung einer Vielfalt von symbolischen Formen hat Cassirer zu einer Art Hoffnungsträger für die Entwicklung einer interkulturellen Philosophie werden lassen. Solche Hoffnungen haben damit zu rechnen, daß Cassirer jedenfalls kein „multikultureller“ Philosoph ist. Er bleibt mit seinem Denken auch einer kulturellen Vielfalt tief in der europäischen Tradition nicht nur der Philosophie, sondern auch der wissenschaftlichen und allgemeinen geistigen Entwicklung verwurzelt. Und er sieht dies nicht als eine Eingrenzung an, sondern als eine Öffnung auch für andere Positionen, Konzeptionen und Perspektiven. Andere Denkformen kann man nicht dadurch erfassen, daß man seine eigene geistige Tradition verleugnet und seine kulturelle Prägung – das Unmögliche versuchend – auslöscht, um dann als allseitig formbarer Geist die Andersheit des

1 „Der Begriff ‚Geist‘ ist korrekt; aber wir dürfen ihn nicht als Name einer Substanz gebrauchen – für ein Ding ‚quod in se est et per se concipitur‘. Wir sollten ihn in einem funktionellen Sinne gebrauchen als einen umfassenden Namen für alle jene Funktionen, die die Welt der menschlichen Kultur konstituieren und aufbauen.“ (SML in GL, S. 337.)

2 Ernst Wolfgang Orth: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Würzburg [Königshausen und Neumann] 1996.

anderen Denkens in sich aufzunehmen. Das Verstehen des Fremden gelingt in den Augen Cassirers nur, wenn das Eigene verstanden ist, wenn die eigenen Traditionen und kulturellen Vermittlungen artikuliert werden können und reflektiert sind. Diese Überzeugung macht Cassirer zu einem Philosophen der *europäischen* Moderne.

Dieser Titel kündigt ein systematisches Interesse an. So sind denn die fünf Kapitel dieses Buches – und dazu gehört auch das Kapitel über *Cassirers Bild der Renaissance* – in dem Interesse geschrieben, Cassirers Philosophie der symbolischen Formen als einen Entwurf oder ein Programm zu lesen, um eine bestimmte – nämlich symbol- und kulturtheoretische – Perspektive für das Verständnis der menschlichen Existenz fruchtbar zu machen. Diese Sicht zeigt eher offene programmatische Impulse als abgeschlossene systematische Thesen, entwickelt Cassirers Philosophie eher als noch anstehendes Arbeitsprogramm denn als historisch dokumentierte Position.³

Gerade diese Sicht verlangt aber auch, Cassirers eigene Darstellungen ernst und beim Wort zu nehmen. Das fällt zunächst nicht leicht – und dies vor allem darum, *weil* Cassirers Texte leicht lesbar sind. Ihr Stil ist flüssig, literarisch und manchmal auch, das ständige Vorbild Goethe vor Augen, (alt-) meisterlich. Eine Hauptaufgabe und -schwierigkeit, Cassirers Philosophie Studenten zugänglich zu machen, besteht darin, ihr die Glätte und Leichtigkeit zu nehmen, mit der sie formuliert ist. Sie verführt regelrecht dazu, sie als einen affirmativen Kommentar zu den klassischen Positionen der europäischen Vernunftphilosophie, eines aufgeklärten Idealismus, zu verharmlosen: so vorsichtig und leise sind die Brüche mit diesen Positionen bezeichnet, so „klassisch“ sind selbst Gegenäußerungen vorgetragen. Eine zweite und genauere Lektüre kann dann allerdings zur Entdeckungsreise werden. Hat man erst einmal den besänftigenden Stil als eine publizistische Politur durchaus kontroverser Argumente und Ideen begriffen, dann heben sich einzelne Formulierungen aus dem literarischen Strom der Darstellung heraus, die nicht geglättet sind, die das Gemeinte auch sagen, ihm eine prägnante Kontur geben.

So sind es manchmal Wortinseln, bis zur Formelhaftigkeit ausformulierte Wendungen, die Cassirers Intentionen zur Sprache bringen. Und auch dies ist wieder eine Verführung und eine Schwierigkeit zugleich. Die Verführung besteht darin, die Wortinseln tatsächlich nur als Inseln zu nehmen, sie aus ihren Kontexten zu lösen und als Zitatenschatz für die Befestigung der eige-

3 So sieht es Cassirer auch selbst: „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.“ (LS in WWS, S. 229.) Und er fügt hinzu: „das Problem, das ich mir in der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ gestellt habe, [bedeutet] kein Ende, sondern einen Anfang“. (Ebda., S. 230.)

nen Interpretation auszubeuten. Die Schwierigkeit besteht darin, diese Inseln überhaupt als eine exemplarische Artikulation übergreifender gedanklicher Zusammenhänge zu erkennen. Verstärkt wird diese Schwierigkeit noch dadurch, daß Cassirer die Darstellungen größerer Zusammenhänge in seinen Texten nicht zusammenführt. So kann es denn durchaus vorkommen, daß die besonders konzise Fassung eines allgemeinen Gedankens, z. B. über die Funktion des mythischen Denkens, nicht in dem Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, der diesem Denken gewidmet ist,⁴ sondern im Band über die *Phänomenologie der Erkenntnis*⁵ und dort sogar auch in dem Kapitel über die *Grundlagen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis*⁶ vorkommt. Bestimmte Gedanken sind sozusagen überall gegenwärtig und finden daher ihre Formulierung auch dort, wo das gerade behandelte Thema sie zumindest nicht erzwingt.

Gleichwohl ist Cassirer kein unkonzentrierter Autor. Im Gegenteil: Man spürt sozusagen auf jeder Seite die enorme Anstrengung, die Vielfalt der gedanklichen und darstellerischen Details zusammenzuführen und immer wieder die Grundgedanken seiner Konzeption gegenwärtig zu halten. Eben dies hat ihn offensichtlich dazu gebracht, für zentrale Gedanken seiner philosophischen Konzeption leitmotivische Formel-Formulierungen zu wählen. Diese Formeln liefern als gut erkennbare Orientierungsmarken den Ausgangspunkt für die Wiederaufnahme eines bestimmten Gedankengangs, für die Eröffnung einer perspektivischen Zusammenschau verschiedener Einzel-Argumente und Analysen, für Rück- und Vorausblicke auf das Ganze seiner Darstellung.

Ich habe diese Stileigentümlichkeit Cassirers für meine eigene Darstellung genutzt. Es ging mir um die Grundgedanken seiner philosophischen Konzeption, und ich habe meine besondere Aufmerksamkeit darauf gewandt, seine Wortinseln mit ihren Formeln und Leitmotiven auch dort, wo sie weniger auffällig auftreten, zu registrieren. Natürlich konnte es dabei nicht um die Ansammlung eines bloßen Zitate-repertoires gehen. Vielmehr waren es die Variation der Formulierungen und die Verschiebung der Kontexte, die es jeweils mit festzustellen und zu interpretieren galt. Aus der methodischen Wahrnehmung dieser Variationen und Verschiebungen lassen sich gedankliche Differenzierungen der Cassirerschen Konzeption begründen, die für eine Interpretation der einmaligen Formulierung im einfachen Kontext nicht faßbar ist. Vor allem in den Kapiteln über *Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes*, über die *Symbolische Prägnanz* und über *Moral und Kultur* habe ich diese Suche nach den kleinen Variationen und geringen Verschiebungen aufgenommen und damit eine Leserichtung umgekehrt, die

4 PSF II: *Das mythische Denken*.

5 PSF III, Erster Teil, Kapitel II und III.

6 PSF III, S. 524–526.

Cassirer der philosophischen Systematisierung empfiehlt. Ich habe die „kleinen Schriftzeichen“, in denen der Text geschrieben ist, nicht vergrößert, um dann einen Text in „Großbuchstaben“ vor Augen zu haben und interpretieren zu können.⁷ Hier war an manchen Stellen der Versuch angebracht, Cassirer gleichsam mit der Lupe zu lesen und damit die „kleinen Schriftzeichen“ der Formulierungsvariationen in sich verschiebenden Kontexten zu entziffern.

Bei dieser Lesart zeigt sich in einer sehr deutlichen und beeindruckenden Weise, ein wie genauer Denker Cassirer ist. Allerdings ist seine Genauigkeit nicht die der expliziten Definitionen. Solche Definitionen finden sich nicht einmal für die „Grundbegriffe“ des Symbols oder der symbolischen Form. Zwar redet er über den Symbolbegriff – und hebt dabei hervor, daß er ihn nicht an die Unterscheidung von „Bild“ und „Sache“, von „Zeichen“ und „Bezeichnetem“ bindet, sondern „von Anfang an“ versucht, „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.“⁸ Aber gerade dieses prominente Beispiel zeigt, daß es bei der Rede vom Symbolbegriff nicht um eine Definition geht, sondern darum, die Grundvorstellung der Verkörperung von Sinn in Sinnlichkeit auch schon im „Begriff des ‚Symbolischen‘“⁹ – und zwar „von Anfang an“ – präsent zu machen. Die Vorstellung von der Sinnverkörperung im Sinnlichen ist ein tragender Grundgedanke für den ge-

7 Bei Cassirer – wie bei Platon, von dem er das Bild übernimmt – ist damit eine Vergrößerung der „kleinen Schriftzeichen“, in denen unsere persönliche Erfahrung geschrieben ist, in die „Großbuchstaben“ des politischen und sozialen Lebens gemeint. Vgl. dazu den Abschnitt *Das Maß der Form: Wahrheit und Sittlichkeit* in Kapitel IV.

8 PSF III, S.109. Vgl. dazu auch die beiden berühmten „Definitionen“, die Cassirer in seiner Antwort auf die Kritik, die Konrad Marc-Wogau an seinem Konzept geübt hat, für das Symbolische und die symbolische Form gibt: „Man kann den Begriff des Symbolischen so nehmen, daß darunter eine ganz bestimmte Richtung geistiger Auffassung und Gestaltung verstanden wird, die als solche dann eine nicht minder bestimmte Gegenrichtung sich gegenüber hat. [...] Was dagegen hier durch den Begriff der symbolischen Form bezeichnet werden soll, ist ein anderes und allgemeineres. Es handelt sich darum, den symbolischen Ausdruck, d.h. den Ausdruck eines ‚Geistigen‘ durch sinnliche ‚Zeichen‘ und ‚Bilder‘, in seiner weitesten Bedeutung zu nehmen; es handelt sich um die Frage, ob dieser Ausdrucksform bei aller Verschiedenheit ihrer möglichen Anwendungen ein Prinzip zugrunde liegt, das sie als ein in sich geschlossenes und einheitliches Grundverfahren kennzeichnet. Nicht also was das Symbol in irgendeiner besonderen Sphäre, was es in der Kunst, im Mythos, in der Sprache bedeutet und leistet, soll hier gefragt werden; sondern vielmehr wie weit die Sprache als Ganzes, der Mythos als Ganzes, die Kunst als Ganzes den allgemeinen Charakter symbolischer Gestaltung in sich tragen.“ (BSF, S.174.) Und: „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.“ (BSF, S. 175.)

9 Ebda.

samten Entwurf einer Philosophie der symbolischen Formen.¹⁰ Er ist in allen Formulierungen gegenwärtig, in denen gedankliche Entscheidungen, die diesen Entwurf prägen, artikuliert werden. Und dies gilt auch für andere Grundgedanken – wie dem allen geistigen und kulturellen Seins als eines „Werdens zur Form“, dem „Urphänomen des Ausdrucks“, dem Grundverhältnis des Geistes zu seiner „Äußerung“, dem Wert der „Individualität“ oder der Bedeutung des „Werkes“ für das Verständnis unserer geistigen Existenz. Sie alle werden von Cassirer nicht nur in seinen einzelnen Überlegungen mitgedacht, sondern auch mit zum Ausdruck gebracht. Und dieses ständige Mitvergegenwärtigen des Gesamtzusammenhangs seiner Grundgedanken ist das Prinzip, aus dem sich beides, die Prägung von Formel-Formulierungen und deren Variation in sich verschiebenden Kontexten, erklärt. Cassirer selbst erklärt in seiner Antwort auf Konrad Marc-Wogau, daß seine Philosophie der symbolischen Formen nur als „ein Ganzes von Begriffen gegeben [ist], die in strenger Korrelation zu einander stehen und die außerhalb dieser Korrelation gar keinen selbständigen Inhalt besitzen. Keiner von ihnen besagt etwas ‚für sich‘, – jeder ist nur im Hinblick auf den andern oder, besser gesagt, im Hinblick auf das Gesamtsystem definiert. Und doch besagt eben diese Wechselseitigkeit nicht den geringsten Mangel, sondern sie begründet einen ganz bestimmten, höchst charakteristischen logischen Vorzug. Es kann nicht die Rede davon sein, daß dadurch, daß keiner der im System enthaltenen Grundbegriffe sich für sich erklären und sinnvoll gebrauchen läßt, auch der Sinn verschwindet oder zweideutig wird, den sie im System zu erfüllen haben. Jedem ist vielmehr sein ganz bestimmter Platz im System zugewiesen – und kraft desselben unterscheidet er sich von jedem anderen, dem System zugehörigen Begriff.“¹¹

Ist dieses Prinzip erfaßt, ergeben sich die Variationen nicht nur als eine Quelle für die Differenzierungen der Interpretation, sondern auch als ein Beleg für die Genauigkeit eines Denkers, dem es jederzeit „um das Ganze geht“. Für eine allzu analytische Genauigkeit, die sich an einzelnen Formulierungen festmacht, ohne dieses „Ganze“ mitzudenken, besteht die Gefahr, daß Cassirers Philosophie in Teile zerfällt, die nicht nur nicht mehr zusammenhängen, sondern sich womöglich auch noch widersprechen. Auch dies kann für die Rezeption Cassirers eine Schwierigkeit bedeuten. Aber da Cassirer das „Ganze“ seiner Grundgedanken nicht in eine Darstellung zwingt, die durch undurchdringliche Verschränkungen der „Ganzheit des Ganzen“ Rechnung tragen will, sondern diese seine Grundgedanken ausspricht und für sie zum Teil außerordentlich prägnante Formulierungen findet, mag dies eine durchaus vorläufige Schwierigkeit bleiben. Es ist jedenfalls eines der Ziele dieses Buches, diese Schwierigkeit nicht zu einer Schwierigkeit für das Verständnis der Cassirerschen Philosophie selbst werden zu lassen.

10 Vgl. dazu vor allem den Abschnitt *Der „Symbolprozeß“* in Kapitel I.

11 LS in WWS, S. 226.

Die fünf Kapitel dieses Buches sind fünf verschiedene und zugleich aufeinander bezogene Versuche, das „Ganze“ der Cassirerschen Philosophie zu verstehen und verständlich zu machen. Sie bieten daher keine Gesamtdarstellung oder „Einführung“ im üblichen Sinne.¹² Denn mein Versuch, das „Ganze“ der Cassirerschen Grundgedanken in ihrem Zusammenhang verständlich zu machen und dadurch in ihrer geistigen „Physiognomie“ kenntlich werden zu lassen, ist ein anderes Unternehmen als die Darstellung aller Themen und Thesen der Philosophie Cassirers. Er unterscheidet sich aber auch von einem Band mit verschiedenen Studien zum Werk Cassirers.¹³ Denn ich wollte nicht verschiedene Momente und Aspekte des Cassirerschen Gesamtwerkes ausleuchten, sondern von verschiedenen Seiten her das „Ganze“ dieses Werkes in seiner Einheit sichtbar machen und durchsichtig werden lassen.

Die hier vorgelegten Texte sind die Kapitel eines Buches, auch wenn sie zunächst nicht alle als solche gedacht waren und geschrieben worden sind. Das Kapitel *Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen* wurde in einer ersten Fassung als Beitrag zu einer Cassirer-Tagung geschrieben und veröffentlicht.¹⁴ Schon diese Arbeit war ein Versuch, vom Werkbegriff

- 12 Seit dem Erscheinen der Monographie von John Michael Krois *Cassirer. Symbolic Forms and History*. New Haven/London [Yale University Press] 1987, die ich nach wie vor als das Standardwerk zu Cassirer ansehe, und seit der Publikation des ebenfalls umfassenden Sammelbandes von Hans-Jürg Braun/Helmut Holzhey/Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1988, sind in den letzten Jahren einige Arbeiten zu Cassirers Philosophie erschienen, die diese Funktionen einer Gesamtdarstellung oder Einführung erfüllen. Hervorzuheben sind hier Andreas Graeser: *Ernst Cassirer*. München [C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck)] 1994, Heinz Paetzold: *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1995, und Heinz Paetzold: *Ernst Cassirer zur Einführung*. Hamburg [Junius Verlag] 1993.
- 13 Auch hier sind vornehmlich in den letzten fünf Jahren gewichtige Arbeiten, zumeist in der Form von Sammelbänden, erschienen: Thomas Knoppe: *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*. Hamburg [Felix Meiner Verlag] 1992; Internationale Zeitschrift für Philosophie. Hrsg. von Günter Figal und Enno Rudolph (1992) Heft 2. *Schwerpunkthema Ernst Cassirer*. Stuttgart [J. B. Metzler]; Heinz Paetzold: *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1994; *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften* 1995/1, *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*. Hrsg. von Enno Rudolph und Hans Jörg Sandkühler. Hamburg [Felix Meiner]; Enno Rudolph/Bernd-Olaf Küppers (Hrsg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. (Cassirer-Forschungen Band 1) Hamburg [Felix Meiner] 1995; Martina Plümacher/Volker Schürmann (Hrsg.): *Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*. (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Studien und Quellen Band 33) Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien [Peter Lang] 1996; Ernst Wolfgang Orth: op.cit.; Dorothea Frede/Reinhold Schmücker (Hrsg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1997.
- 14 Internationale Zeitschrift für Philosophie. Hrsg. von Günter Figal und Enno Rudolph (1992) Heft 2, a. a. O., S. 226–249.

her die Cassirersche Philosophie insgesamt zu charakterisieren und nicht zuletzt auch ihre ethische Dimension zu verdeutlichen. Ein zweiter Versuch zu einer Gesamtcharakteristik, dieses Mal vom Begriff des Handelns und Gestaltens her, wurde unter dem beibehaltenen Titel *Cassirers Bild der Renaissance* wiederum als ein Tagungsbeitrag geschrieben¹⁵ und ist nun in einer überarbeiteten Fassung in das Buch aufgenommen worden. Vor allem durch den Blick auf Stephen Toulmins Thesen über die Bedeutung der Renaissance für die Entstehung der Moderne¹⁶ bin ich dazu angeregt worden, in Cassirer einen Philosophen der europäischen Moderne – und zwar mit einer etwas anderen Akzentuierung als bei Toulmin – zu sehen. Damit ergab sich auch das Konzept für dieses Buch. Ich wollte die Gedanken und Probleme, in denen sich für mich der Kern der Cassirerschen Philosophie besonders deutlich heraus Schälen ließ – das Problem der *Vielfalt der symbolischen Welten und der Einheit des Geistes*,¹⁷ den Gedanken der *Symbolischen Prägnanz* und die Frage nach dem Verhältnis von *Moral und Kultur* –, in eingehenden Untersuchungen vorstellen und durch ihren wechselseitigen Bezug aufeinander zu Kapiteln eines Buches mit den beiden anderen Arbeiten zusammenfassen.

Dabei bilden die ersten drei Kapitel so etwas wie einen ersten Teil des Buches. In ihnen wird jeweils ein Aspekt der Symbolisierung thematisiert, der für das ganze Werk Cassirers charakteristisch ist. Mit dem *poietischen Aspekt* soll die *schöpferische Gestaltung* als auszeichnende Leistung des menschlichen Geistes in den Blick gerückt werden. Der *ästhetische Aspekt* findet sich in dem „Werden zur Form“ oder dem „Werden zur Gestalt“, das sich in unserem Ausdrucksleben und unserer Anschauung ergibt. Mit dem *ethischen Aspekt* soll die moralische Dimension hervorgehoben werden, die sich vor allem darin zeigt, daß wir unserem Leben selbst eine Form geben. Formerzeugung, Formwerdung, Selbstformung – dies wären drei mögliche Titel, unter die man diese aufeinander bezogenen Aspekte bringen kann. Die beiden Kapitel, die man einem zweiten Teil des Buches zurechnen könnte, setzen die Cassirersche Philosophie der symbolischen Formen auf der einen Seite mit der phänomenologischen Analyse der menschlichen Existenz und auf der anderen Seite mit einer historischen Rekonstruktion der Ursprünge des modernen wissenschaftlichen Denkens in Beziehung. Sie sind daher auch auf einzelne Werke Cassi-

15 Veröffentlicht in dem Sammelband Enno Rudolph/Bernd-Olaf Küppers (Hrsg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, a. a. O., S. 255–280.

16 Stephen Toulmin: *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*. Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1991. (Amerikanische Originalausgabe: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. New York [The Free Press] 1990.)

17 Dieses Kapitel ist in einer leicht gekürzten Fassung zwar auch in dem Sammelband erschienen, der anlässlich des 50. Jahrestages des Todes von Ernst Cassirer von Dorothea Frede und Reinhold Schmücker (a. a. O., S. 1–57) herausgegeben worden ist, war von mir aber schon für dieses Buch konzipiert und geschrieben worden.

ers bezogen, in denen diese Beziehungen – zu den „Basisphänomenen“ und zur Renaissance – dargestellt werden. In diesen beiden Kapiteln geht es nicht so sehr um den inneren systematischen Aufbau der Philosophie der symbolischen Formen, als vielmehr um deren Beziehungen „nach außen“. Sie sind daher auch in einem anderen, nämlich essayistisch kommentierenden, Stil geschrieben als die systematisch analysierenden ersten drei Kapitel.

Ich hoffe, daß mit dem vorgelegten Buch ein „Ganzes“ entstanden ist. Dieses „Ganze“ soll in meinen Augen ein weiterer Schritt auf dem Wege zu einer Auseinandersetzung mit dem Werk Ernst Cassirers sein, die nicht mehr nur mit einer grundsätzlichen Orientierung beschäftigt ist, sondern die sich auf die Herausarbeitung, Nutzung, Weiterführung auch von Einzelgedanken und Nuancen richtet, ohne dabei die Gesamtkonzeption aus den Blick zu verlieren. Dieser Weg ist vor allem mit den neueren Arbeiten zu Cassirer beschritten worden, so daß die Cassirer-Forschung gegenüber den ersten mehr als vier Jahrzehnten nach dem Tode Cassirers in eine neue Phase getreten ist und Cassirer als den Denker vorstellen kann, als der er rezipiert zu werden verdient: als einen der bedeutenden Philosophen unseres Jahrhunderts, an deren Denken wir auch mit unseren eigenen philosophischen Fragen und Entwürfen anschließen können.

Am Ende sei noch eine drucktechnische Bemerkung angefügt: In einem Buch über einen anderen Autor finden sich naturgemäß besonders viele Zitate. Will man sie alle in der Form übernehmen, in der sie zunächst gedruckt worden sind, dann ergibt sich eine bunte Mischung verschiedener Arten von Schriftformen und Anführungszeichen, die das Druckbild nicht nur unruhig, sondern stellenweise auch unübersichtlich machen können. Die unterschiedlichen und uneinheitlichen Schreibweisen, die Cassirer benutzt, habe ich beibehalten. Die Sperrungen – mit denen gewöhnlich die Unterstreichungen in seinen Manuskripten mitgeteilt wurden – sind kursiv wiedergegeben, so daß es nur noch eine Art von Hervorhebungen gibt. Ein häufiger Wechsel findet sich in den Schriften Cassirers insbesondere zwischen den verschiedenen Anführungszeichen („“, aber auch ”“; »«, aber auch »»). Eine systematische Ordnung ist, wenn überhaupt, dann nur stellenweise und auf keinen Fall konsistent zu ermitteln. Auch wenn Cassirer selbst, wie auf der unten zitierten Postkarte, durch seinen eigenen Gebrauch der (halben) winkligen und „normalen“ Anführungszeichen einen solchen Wechsel nahelegt, bringt er doch, soweit ich das sehe, nirgends eine sachliche Verdeutlichung und scheint ohnehin vielfach auf das Konto des Setzers zu gehen. Ich habe daher eine radikale Vereinfachung vorgenommen, indem ich überhaupt nur noch eine Art von Anführungszeichen verwendet habe, nämlich die Anführungsstriche: doppelt oder – falls es sich um eine Anführung in einem Zitat handelt – einfach. Bei den eigens durch ihre Einrückung gekennzeichneten Zitaten habe ich auf die Anführungszeichen am Anfang und Ende verzichtet. In keinem Fall kommen daher noch winklige Anführungszeichen vor. Ich kann mich mit dieser Verein-

fachung auf Cassirer selbst berufen, der – auf einer Postkarte vom 29. 6. 31 an Fritz Saxl¹⁸ – schreibt:

Lieber Saxl!

Soeben erhalte ich einen Brief von Hoffmann, in dem er sich sehr begeistert und zustimmend über die ersten Fahnen des »engl. Platonismus« äussert. Er macht aber eine *drucktechnische* Bemerkung, die ich Ihnen doch Späßes halber weitergeben will, da sie genau mit meinen eigenen Eindrücken übereinstimmt. „Die winkligen Anführungszeichen, welche der Setzer verwendet hat, finde ich ausgesucht scheusslich u. ich würde an Ihrer Stelle darauf bestehen, daß sie geändert werden. Jedes einzelne dieser spitzen Zeichen versetzt mir geradezu einen Stich ins Auge.“ Wie gesagt – er hat nicht Unrecht. Aber lässt sich da noch etwas machen? Evtl. hätte ich *telegraphisch* den Weitersatz zu inhibieren, damit wenigstens für die Folge diese Zeichen vermieden werden
Herzlichst Ihr E.C

Im Unterschied zu Cassirer habe ich keinen Anlaß, den Weitersatz dieses Buches zu „inhibieren“. Denn da der Akademie Verlag die Gestaltung von Anfang an mit mir abgestimmt hat, hoffe ich, daß im Text keine ästhetischen Unebenheiten mehr verbleiben, die die Aufmerksamkeit des Lesers stören oder gar die Bereitschaft weiterzulesen beeinträchtigen könnten.

Berlin, im April 1997.

18 John Michael Krois hat mir diese Postkarte zur Kenntnis gebracht.

Danksagung

Auch wenn das Buch – trotz seiner durch die multimediale Informationsgesellschaft und ihre akademischen Propheten arg bedrängten Position – immer noch ein Refugium für Autoren ist, die es selbst schreiben und verantworten müssen, gibt es bei seiner Entstehung doch die Hilfe von anderen. Für eine geistig außerordentlich anregende und offene Atmosphäre, in der die Neugier auf Argumente den anderen Gedanken der anderen nicht nur eine Chance gab, sondern sie auch weiterdachte, habe ich meinen Kollegen, Mitarbeitern und Studenten am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin zu danken. In den vielen Gesprächen und Diskussionen mit meinen Mitarbeitern habe ich mir zwar eine gewisse Unbelehrbarkeit bewahren können, brauchte aber auch auf die Lust am Lernen nicht zu verzichten. Mein zumindest zeitweiliger Hang zur großzügigen Formulierung war wiederholt die Zielscheibe fürsorglicher Kritik und hat mir die Gelegenheit geboten, einiges zu überdenken und dann doch anders zu sagen. Für seine nimmermüde Bereitschaft, sich auch mit meinen Detailfragen zu Cassirer auseinanderzusetzen, danke ich John Michael Krois. Willfried Geßner, Rüdiger Kramme, Rolf Jürgen Lachmann, Norbert Meuter, Mirjana Vrhunc und wiederum John Michael Krois habe ich dafür zu danken, daß sie die Manuskripte für die einzelnen Kapitel nicht nur gelesen, sondern auch mit Nachfragen und Verbesserungsvorschlägen kommentiert haben. Klaus Christian Köhnke wurde für mich durch sein unerbittliches Bestehen auf Textgenauigkeit in Sachen Cassirer zu einer Art Interpretationsgewissen, von dem ich nur hoffen kann, daß man es dem Buch anmerkt. Miriam Roczen habe ich dafür zu danken, daß sie die Mühseligkeiten der Texterfassung und der Erstellung von Manuskripten mit großem Engagement und einer wirklich entlastenden Verlässlichkeit auf sich genommen hat. Das alles war mir eine große Hilfe. Schließlich habe ich auch Thomas Egel vom Akademie Verlag einen Dank abzustatten. Er hat die Entstehung dieses Buches mit Anteilnahme, Geduld und Ermutigung begleitet. Für mich war dies eine zusätzliche Motivation zu einer Arbeit, bei der ich nicht immer sicher war, wann ich sie zuende bringen würde.

I

Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. Der poetische Aspekt der Symbolisierung

Cassirers philosophische Konzeption

Cassirers Philosophie in ihrer Zeit

Die Zeit, in der Ernst Cassirer seine philosophische Konzeption entwickelt – das ist seit dem Erscheinen seines Werkes über *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* im Jahre 1910¹ –, ist eine Zeit der philosophischen Neuorientierungen. In Frankreich erschien 1889 Henri Bergsons *Essai sur les données immédiates de la conscience*², dann aber – 1903 – die womöglich noch einflussreichere *Introduction à la métaphysique*.³ In den USA veröffentlicht William James 1904 seinen berühmten Aufsatz *Does 'Consciousness' Exist?*⁴ 1907 erscheinen seine Pragmatismus-Vorträge.⁵

- 1 Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1980 (5., unveränderte Auflage, reprografischer Nachdruck der 1. Auflage Berlin 1910).
- 2 Wiederveröffentlicht in: Henri Bergson: *Œuvres*. Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. Édition du Centenaire. Paris [Presses Universitaires de France] 1959, 1984, S. 1–157. (Deutsche Ausgabe: Henri Bergson: *Zeit und Freiheit*. Übersetzt von Paul Fohr. Mit einem Nachwort von Konstatinos P. Romanos. Frankfurt am Main [Athenäum] 1989.)
- 3 Der Aufsatz *Introduction à la métaphysique* erschien zuerst in der Revue de métaphysique et de morale 1903 und wurde dann in den Sammelband *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Paris [Librairie Félix Alcan] 1934 aufgenommen. Jetzt ist er zugänglich in Henri Bergson: *Œuvres*, a. a. O., S. 1392–1432. (Deutsche Ausgabe in: Henri Bergson: *Denken und schöpferisches Werden*. Übersetzt von Dr. Leonore Kottje, mit einer Einführung herausgegeben von Dr. Friedrich Kottje. Frankfurt am Main [Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft] 1985, S. 180–225.)
- 4 In: *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* I: 673–687, dann aufgenommen in: *Essays in Radical Empiricism*. New York [Longmans, Green] 1912. Jetzt in einer kritischen Ausgabe zugänglich: *The Works of William James: Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, Massachusetts, and London, England [Harvard University Press] 1976, dort S. 3–19.
- 5 William James: *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York [Longmans, Green & Co] 1907.

In der deutschen Philosophie herrschen auf der einen Seite zwar dort, wo nicht überhaupt die Scholastik oder der Historismus die jeweilige Schulphilosophie ausmachen, die verschiedenen Richtungen des Neukantianismus. Auf der anderen Seite ist es aber auch hier die Zeit, in der die neuen Orientierungen für die Philosophie unseres Jahrhunderts entwickelt werden. Edmund Husserl ist 1913 dabei, seine *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* zu entwerfen.⁶ Die „großen“ Werke der deutschsprachigen Philosophie des 20. Jahrhunderts erscheinen dann ab den 20er Jahren: 1921, allerdings nur von wenigen Kennern bemerkt, Wittgensteins *Tractatus*,⁷ zwischen 1923 und 1929 Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, 1927 Heideggers *Sein und Zeit*,⁸ dann 1936 – nur in Teilen und zunächst weitgehend unbeachtet – und 1954⁹ Husserls *Krisis-Schrift*¹⁰ und 1958 endlich die 1949 abgeschlossenen *Philosophischen Untersuchungen* Wittgensteins.¹¹

Natürlich kann man noch weitere „große“ deutschsprachige Werke der Philosophie in unserem Jahrhundert ausmachen. Aber ich denke, daß die hier genannten auf jeden Fall dazugehören und daß sie einen entscheidenden Einfluß auf das Denken in unserem Jahrhundert ausgeübt haben – und zwar nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern überall dort, wo am philosophischen Gespräch teilgenommen wurde. Was mit diesen Werken der Schulphilosophie sowohl des Neukantianismus als auch des Historismus entgegengesetzt wurde, läßt sich grob charakterisieren

- als Versuch, die selbstverständlich gewordenen Begriffssysteme sowohl der rationalistischen „Vernunft-“ und „System-Philosophien“ als auch der empiristischen Erkenntnistheorien auf eine größere Erfahrungsnähe hin – in der dann im übrigen auch Gefühle, Stimmungen und Strebungen eine Haupt-

- 6 Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Tübingen [Max Niemeyer] 1980 (Unveränderter Nachdruck der 2. Auflage 1922. Die 1. Auflage erschien 1913 im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Band I/1.)
- 7 Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Annalen der Naturphilosophie* 1921. Eine zweisprachige Ausgabe erschien 1922 in London [Routledge & Kegan Paul Ltd].
- 8 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. In: Martin Heidegger: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 2. Frankfurt am Main [Vittorio Klostermann] 1977 (Erstveröffentlichung als *Sein und Zeit. Erste Hälfte* in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Band VIII, 1927).
- 9 Das gesamte Manuskript der *Krisis-Schrift* erschien erstmalig als Band VI der Husserliana. Den Haag [Martinus Nijhoff] 1954. 1949 erschien eine französische Übersetzung der Publikation von 1936.
- 10 Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hamburg [Felix Meiner Verlag] 1982. Zuerst veröffentlicht 1936 in der Zeitschrift „*Philosophia*“ (Belgrad).
- 11 Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations. Philosophische Untersuchungen*. Oxford [Basil Blackwell] 1958. Deutsche Erstausgabe: Ludwig Wittgenstein: Schriften. *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1960.

rolle übernehmen sollten – zu überschreiten (Husserl, Cassirer und Heidegger);

- als Versuch, die begrifflichen und logischen Zusammenhänge, wie sie in diesen rationalistischen und empiristischen Traditionen behauptet und behandelt wurden, im Hinblick auf ihre sprachliche und allgemeine symbolische Realisierung zu relativieren und dadurch die historisch-kulturelle Realität des Geistes zu entdecken (der frühe Wittgenstein und Cassirer);
- als Versuch, den Blick der an der wissenschaftlichen Begriffs- und Theoriebildung orientierten (rationalistischen oder empiristischen) Philosophie wieder auch auf die alltäglichen Lebenssituationen des Menschen und die Ganzheit seiner alltäglichen Existenz zu lenken (Husserl, Cassirer, Heidegger und der späte Wittgenstein).

Es ist kein Zufall – und, wie ich denke, auch kein Kunstgriff der Darstellung –, daß Cassirers Name der einzige ist, der in allen drei Perspektiven vorkommt. Es ist ein Charakteristikum seines Denkens, daß Cassirer sich mit allen Perspektiven der menschlichen Existenz und ihrer verschiedenen Ausdrucksformen auseinandersetzt: um das, was der Mensch „ist“, in seiner Ganzheit erfassen zu können. Seine Philosophie der symbolischen Formen läßt sich durch folgende Kernthesen geradezu definieren:

1. Die wissenschaftliche Erkenntnis liefert *nicht* das Muster für unsere Erkenntnis überhaupt, sondern dieses unser Erkennen ist als eine Mannigfaltigkeit unterschiedlichen Welterfassens zu betrachten: *„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.“*¹²
2. Die unterschiedlichen Weisen des Welterfassens sind mit unterschiedlichen symbolischen Formen verbunden, die ihre je eigenen, nicht aufeinander reduzierbaren Aufbauprinzipien besitzen: *„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‘.“*¹³

12 PSF III, S. 16.

13 PSF I, S. 9. Vgl. dazu auch die Formulierung in der Studie über die *Begriffsform des mythischen Denkens* von 1922: „Die Sprache und die Religion, die Kunst und der Mythos besitzen je eine selbständige, von anderen geistigen Formen charakteristisch unterschiedene *Struktur* – sie stellen jede eine eigentümliche ‚Modalität‘ der geistigen Auffassung und der geistigen Formung dar.“ Jede dieser „Modalitäten“ erweist sich „als ein eigentümliches Organ des Weltverständnisses und gleichsam der ideellen Wertschöpfung, das neben der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis und ihr gegenüber seine besondere Aufgabe und sein besonderes Recht hat.“ (BMD in WWS, S. 7.)

3. In diesen unterschiedlichen Weisen des Welterfassens ist insbesondere auch die emotionale Dimension der menschlichen Existenz hervorzuheben und zu betrachten: „[A]lles Denken wie alles sinnliche Anschauen und Wahrnehmen ruht auf einem ursprünglichen Gefühlsgrund.“¹⁴

Pluralität nicht nur des Welterfassens, sondern auch unserer Ausdrucks- und Existenzformen – dies scheint eine Grundcharakteristik der Philosophie Cassirers zu sein, die ihn zu einem modernen Denker macht, in dessen Werk viele der geistigen Strömungen unserer Gegenwart aufgenommen und zusammengeführt werden. Tatsächlich trifft diese Charakterisierung aber nur eine Seite des Cassirerschen Denkens. Denn ihm ist es nicht nur um den Aufweis der Pluralität zu tun, die im menschlichen Denken und Handeln, Fühlen und Streben herrscht, sondern auch um die Einheit der menschlichen Weltverhältnisse und Existenzformen. Durch diese gleichzeitige Anerkennung der Vielfalt und Einheit im geistigen Leben des Menschen gerät Cassirers Denken in eine Spannung, die ihn selbst immer wieder hin- und hergetrieben und dadurch auch eine gewisse Ambivalenz in sein Denken hineingetragen hat. Und es ist dies nicht nur eine Spannung zwischen irgend zwei Motiven seines Denkens, sondern eine Spannung zwischen der philosophischen Tradition, in der Cassirer aufgewachsen ist, und der modernen Welt, die in so vielen ihrer Entwicklungen noch unbegriffen ist. Ich werde im folgenden versuchen, diese Spannung, die zwischen den Motiven der Vielfalt der symbolischen Welten und der Einheit des Geistes besteht, als einen Grundzug seines Denkens hervorzuheben und in ihrer Bedeutung für den Aufbau und die Wirkung seiner philosophischen Konzeption zu verdeutlichen.

Schöpferische Gestaltung

Cassirers geistige Heimat ist eine doppelte. Einmal ist es die Tradition der Kantischen Philosophie, vor allem in der Form des Marburger Neukantianismus von Hermann Cohen und Paul Natorp, zum anderen ist es das Werk Goethes, das ihn nicht nur geistig fasziniert, sondern ihn auch in der gewichtigen und durchaus konkret-sinnlichen Gestalt der Weimarer Ausgabe¹⁵ durch sein Leben begleitet – selbst in den unruhigen Zeiten der Emigration. Während die Kantische Tradition für die Einheit der Vernunft steht, und zwar für eine überall und immer und also für jedermann gleiche Vernunft, betont Goethe die Vielfalt vernünftiger und insbesondere schöpferischer Verhältnisse. Cassirer vermittelt diese beiden geistigen Grundhaltungen dadurch, daß er als „gemeinsames Drittes“ den schöpferischen, gestaltenden Charakter der

14 PSF II, S. 118.

15 Interessant ist hier auch, daß Cassirer, der aus Goethes Werken häufig zitiert und sie ausführlich kommentiert, keine Markierungen oder Bemerkungen in den Bänden selbst angebracht hat, sondern nur durch eingelegte Zettel bestimmte Stellen markierte.

Vernunft zu deren Definition erhebt. In diesem Begriff des Schöpferischen – und zwar im Sinne der Gestaltung, der Erzeugung von Formen, die unser geistiges Leben überhaupt erst sich entfalten lassen – glaubt er die Spontaneität der Kantischen Vernunft und die Kreativität des Goetheschen Geistes zugleich fassen zu können, trotz der bleibenden Unterschiede, die auch Cassirer deutlich sind.

Die Schwierigkeit einer solchen Vermittlung – die auf den ersten Blick als eine harmonisierende Verharmlosung erscheinen könnte – macht zugleich deren Fruchtbarkeit aus. Schwierig ist diese Vermittlung dadurch, daß dort, wo bei Goethe die sinnlich-konkreten Formen von Taten und Werken das Schöpferium des Geistes verkörpern und bezeugen, bei Kant die Spontaneität der Vernunft alleine in der logischen Ordnung der Kategorien und Anschauungsformen, als rein geistige Tätigkeit einer „Synthesis“ bzw. Verknüpfung, gedacht wird: als „transzendente Bedingung der Möglichkeit“ von Gegenstandserkenntnis überhaupt und damit ohne jede material-sinnliche Dimension. Cassirer versucht denn auch, gerade die Verbindung von Geistigem und Sinnlichem, von „Sinn“ und „Sinnlichkeit“, zum Charakteristikum des Schöpferischen zu erheben. Daß er damit den Kantischen Vernunftbegriff nicht nur erweitert, sondern grundlegend verändert und – wie ich meine – geradezu umkehrt, versucht Cassirer in seiner häufigen und meist zustimmenden Berufung auf Kant zumindest in den Hintergrund zu rücken. Für ihn reicht bereits der Bezug der Kategorien auf die Anschauung aus, um ihn auch bei Kant eine Verbindung von „Sinn“ und „Sinnlichkeit“ sehen zu lassen.¹⁶

In einer durchaus ähnlichen Weise wie für das Verhältnis von Kant und Goethe leistet der Begriff der schöpferischen Gestaltung eine Vermittlung auch für die beiden Quellen, aus denen sich die Moderne speist: für die Renaissance und die Aufklärung. Zu beiden Epochen hat Cassirer geforscht und bedeutende Untersuchungen publiziert.¹⁷ Und in beiden Epochen interessiert ihn vor allem wiederum der schöpferische Charakter der Vernunft. In der Renaissance sieht er eine Verbindung von Kunst und Wissenschaft, von gestaltendem Handeln und mathematischer Darstellung, die in der Produktion von Werken – in der „Poiesis“ – die Vernunft verkörpert.¹⁸ In der Aufklä-

16 Der Kant, auf den Cassirer sich beruft, ist letztlich ein Kant, der mit Goethes Augen zu sehen versucht wird. Ein kleines Indiz dafür findet sich sogar in Cassirers Kant-Buch: Das erste Wort der Einleitung ist nicht „Kant“, sondern „Goethe“: „Goethe hat einmal im Hinblick auf Kant das Wort gesprochen, daß alle Philosophie geliebt und gelebt werden müsse, wenn sie für das Leben Bedeutsamkeit gewinnen wolle.“ (KLL, S. 1.) Hier ist sogar die visuelle Konstellation genannt, in der Kant für Cassirer in den Blick gerät.

17 Zur Renaissance vgl. den Abschnitt *Die Bedeutung der Renaissance im Werk Cassirers* in Kapitel V.

Zur Aufklärung s. vor allem: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band*. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1974 (Erstausgabe Berlin [Bruno Cassirer] 1907) und PA.

18 Vgl. dazu Kapitel V.

rung sieht er als „die Grundrichtung und das wesentliche Bestreben“ keineswegs, „das Leben lediglich zu begleiten und es im Spiegel der Reflexion aufzufangen“, sondern er charakterisiert sie durch den Glauben „an eine ursprüngliche Spontaneität des Gedankens“, dem sie „keine bloß nachträgliche und nachbildende Leistung, sondern die Kraft und die Aufgabe der *Lebensgestaltung*“ zuweist.¹⁹

Auch hier ließe sich wieder einwenden, daß die – auf Kant hinführende und in ihm kulminierende – Aufklärung mit ihrem Streben nach der Einheit einer umfassenden Begrifflichkeit für alle Formen des menschlichen Erkennens den Gedanken des konkreten schöpferischen Handelns, der statt einer solchen *begrifflichen Synthese* ein *historisches Werk* zum Ziel hat, umkehrt. Wo Cassirer eine ungebrochene Entwicklungslinie der Vernunft, eine „Gesamtbewegung“²⁰ zu ihrer Selbstbefreiung, nämlich aus Fremdbestimmung, sieht, könnten wir in den tatsächlichen Verhältnissen eine Verstellung der ursprünglichen Tendenzen der Renaissance durch die Aufklärung ausmachen – und zwar eine Verstellung, die – wie insbesondere Stephen Toulmin gezeigt hat²¹ – grundlegende Folgen auch für die Moderne gehabt hat.

Statt einer solchen Diskussion der historischen Sicht Cassirers auf die Renaissance und die Aufklärung soll hier aber das systematische Konzept seiner Philosophie erörtert werden. Die Berufung auf den schöpferisch gestaltenden Charakter der Vernunft soll ja nicht nur die historischen Wurzeln des Cassirerschen Denkens und der modernen Kultursituation verstehen lehren, sondern auch die Spannung zwischen der einheitsphilosophischen Tradition und dem kulturellen Pluralismus der Moderne wenn schon nicht überwinden, so doch zumindest begreifbar machen.

Das Verhältnis von Vielheit und Einheit, von symbolischen Formwelten und formendem Geist werde ich von zwei Seiten her in den Blick zu bringen versuchen. Einmal gehe ich von einer Betrachtung des gestaltenden *Tuns* aus, so wie es Cassirer zwischen dem *Ausdrucksverhalten* des Menschen und der *Schaffung eines Werkes* in seinen verschiedenen Aspekten sich entwickeln sieht. Der andere Weg führt über eine Betrachtung des „*Symbolprozesses*“, d. i. des Prozesses, der die Dynamik der Symbolisierung, zunächst in unserem Bewußtsein – unseren Gefühlen, Wahrnehmungen und Vorstellungen – und dann in den eigens geschaffenen Zeichen beschreibt. Der erste Weg hat viele Strecken mit pragmatischen Konzeptionen in der Philosophie gemein. Der zweite Weg charakterisiert die besondere symboltheoretische Konzeption Ernst Cassirers.

19 PA, S. X.

20 PA, S. VI.

21 Vgl. zu dieser Perspektive Stephen Toulmin: Op.cit.

Das gestaltende Tun

Die Gründung unserer geistig-kulturellen Existenz auf das „Tun“

Der Blick auf das Handeln bzw. „Tun“ des Menschen öffnet für Cassirer die entscheidende Perspektive auf die Vernunftentwicklung. So schreibt er:

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.²²

Diese Fundierung des „Seins“ im „Tun“ gilt für die gesamte geistig-kulturelle²³ Wirklichkeit: für die Gründung der symbolischen Formen²⁴ ebenso wie für den Aufbau des Persönlichkeitsbewußtseins.²⁵ Erst in seinen geistigen Taten reift der Mensch zum Bewußtsein seines Ich.²⁶ Im Tun des Menschen gliedert sich seine Welt zu einem Kosmos, in dem er sich orientieren kann.²⁷ Unser gesamtes geistig-kulturelles „Sein“ – so kann man diese Thesen zusammenfassen – ist in unserem Handeln und Wirken, ist praktisch fundiert.

Mit der Betonung einer solchen praktischen Fundierung unseres geistig-kulturellen „Seins“ verbindet Cassirer drei Aspekte seiner philosophischen Konzeption:

22 PSF II, S. 187.

23 „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.“ (PSF I, S. 11)

24 „Das Tun ist das Erste, woran die mythische Erklärung, der *ἑρὸς λόγος* sich erst nachträglich anschließt.“ (PSF II, S. 263)

25 „Denn der wichtigste Faktor im Aufbau des Persönlichkeitsbewußtseins ist und bleibt der Faktor des *Wirkens* [...] Alles echte Wirken ist vielmehr so beschaffen, daß es sich im doppelten Sinne als *bildend* erweist: das Ich drückt nicht nur seine eigene, ihm von Anfang an gegebene Form den Gegenständen auf, sondern es findet, es gewinnt diese Form erst in der Gesamtheit der Wirkungen, die es auf die Gegenstände übt und die es von ihnen zurückempfängt. Die Grenzen der inneren Welt können demgemäß nur dadurch bestimmt, ihre ideelle Gestaltung kann nur dadurch *sichtbar* werden, daß der Umkreis des Seins im Tun umschritten wird. Je größer hierbei der Kreis wird, den das Selbst mit seiner Tätigkeit erfüllt, um so deutlicher tritt die Beschaffenheit der objektiven Wirklichkeit, wie die Bedeutung und die Funktion des Ich heraus.“ (PSF II, S. 239)

26 „Denn der Mensch reift zum Bewußtsein seines Ich erst in seinen geistigen *Taten* heran; er besitzt sein Selbst erst, indem er, statt in der fließend immer gleichen Reihe der Erlebnisse zu verharren, diese Reihe abteilt und sie gestaltet.“ (PSF III, S. 106)

27 „In dem Maße, als die verschiedenen Kreise seines [sc. des Menschen] *Tuns* sich voneinander abscheiden und in ihrem besonderen Sinn und Wert erfaßt werden, weicht die anfängliche Unbestimmtheit der mythischen Empfindung zurück, und die Anschauung eines in sich gegliederten Kosmos, die Anschauung einer Götterwelt und eines Götterstaates, beginnt zu erstehen.“ (PSF III, S. 88)