

Philosophische Bibliothek · BoD

Ernst Cassirer

Erkenntnis, Begriff, Kultur

Meiner





ERNST CASSIRER

Erkenntnis, Begriff, Kultur

Herausgegeben, eingeleitet
sowie mit Anmerkungen und Registern
versehen von
Rainer A. Bast

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 456

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1106-4
ISBN eBook: 978-3-7873-2594-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1993. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Rainer A. Bast	VII
Zur vorliegenden Edition	LI
Nachweis der Erstdrucke	LIII

Ernst Cassirer Erkenntnis, Begriff, Kultur

1. Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik (1913)	1
2. Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie (1927)	77
3. Zur Theorie des Begriffs (1928)	155
4. Inhalt und Umfang des Begriffs (1936)	165
5. Was ist ›Subjektivismus‹? (1939)	199
6. Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie (1939)	231

Anmerkungen des Herausgebers zu:

Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik	263
Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie	270
Zur Theorie des Begriffs	287
Inhalt und Umfang des Begriffs	288
Was ist ›Subjektivismus‹?	294
Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie	296
Literaturverzeichnis	307

Sach- und Begriffsregister	319
Personenregister	323

EINLEITUNG

Das Problem, wie sich der Mensch mit seinem Geist die Welt erschließt, hat Cassirer sein Leben lang beschäftigt. Die Grundbegriffe dieses Problems sind bei ihm ›Erkenntnis‹, ›Begriff‹, ›Symbol‹, ›Kultur‹, – für ›Erkenntnis‹ und ›Symbol‹ greifbar vor allem in seinen beiden großen, mehrbändigen Werken ›Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit‹ und der ›Philosophie der symbolischen Formen‹,¹ für ›Kultur‹ hauptsächlich in den 1942 publizierten fünf Studien ›Zur Logik der Kulturwissenschaften‹ und dem zwei Jahre später vorgelegten ›Versuch über den Menschen‹, einer (laut Untertitel) ›Einführung in eine Philosophie der menschlichen Kultur‹.

Im vorliegenden Band sind zu den genannten Begriffen sechs, meist nur noch schwer greifbare Aufsätze Cassirers vereinigt und wieder allgemein verfügbar gemacht, die für das Verständnis seiner Philosophie von zentraler Bedeutung sind und thematisch wie chronologisch ein Vierteljahrhundert (1913–1939) des Cassirerschen Denkwegs und seiner Entwicklung beleuchten. Sie behandeln (thematisch) *Sach*probleme, tun dies aber (methodisch) – wie meist bei Cassirer – in historischer Perspektive bzw. mit Einbeziehung und in Diskussion historischer wie zeitgenössischer Autoren und Thesen. Denn »der jetzt [1929] wieder so vielfach beliebte Brauch, die eigenen Gedanken sozusagen in den leeren Raum hineinzustellen, ohne nach ihrer Beziehung und Verknüpfung mit der Gesamtarbeit der wissenschaftlichen Philosophie zu fragen, ist mir niemals förderlich und fruchtbar er-

¹ Von dem erstgenannten Werk erschienen die beiden ersten Bände 1906 und 1907, Band 3 erst 1920, ein Band 4 posthum 1950. Von der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ kamen die beiden ersten Bände 1923 und 1925 heraus, Band 3 war Ende 1927 weitestgehend fertig, wurde aber erst 1929 publiziert.

schiene.«² Cassirer konstatiert z. B. in dem zweiten, hier abgedruckten Aufsatz von 1927, einem »Überblick über die Entwicklung des Erkenntnisproblems im letzten Jahrzehnt«, daß die von ihm behandelten Denker nicht nur nicht aneinander anknüpfen, sondern sich nicht einmal (in ihren Werken) gekannt haben, und formuliert dann als sein Ziel den Nachweis, »daß trotz dieser persönlichen Fremdheit der einzelnen Denker keine prinzipielle Fremdheit der Gedanken besteht, daß die letzteren vielmehr von sich aus eine sachliche Einheit bilden und auf eine einheitliche systematische Lösung hinweisen und hindrängen.« (S. 152f.³)

So geben die hier gesammelten Aufsätze ein Doppeltes: Sie informieren einmal über Positionen und Meinungen anderer, in den beiden ersten Aufsätzen ausschließlich zeitgenössischer Autoren. Diese Darstellungen anderer Positionen durch Cassirer sind treffend, prägnant, konzis, – eine auch von Dimitri Gawronsky bewunderte Fähigkeit Cassirers, das Wesentliche zu erfassen⁴ und (in den hier gesammelten Aufsätzen) trotz aller Wichtigkeit von Details in anderen Zusammenhängen⁵ dabei zu bleiben, weshalb er auch eine Einmischung z. B. in Kantinterpretation und Kantkritik ablehnt: Dabei handele es sich doch »um ein Gebiet, durch dessen Berührung die rein systematische

² Philosophie der symbolischen Formen, Bd 3, Darmstadt 1982, Vorrede S. IX.

³ Seitenangaben ohne Fundstellenangabe im Text dieser Einleitung beziehen sich auf die vorl. Ausgabe.

⁴ »Wirklich bewundernswert ist Cassirers Begabung, sich in die individuellen Eigentümlichkeiten und Feinheiten vieler Denksysteme einzufühlen, ihre besonderen Züge nachzuzeichnen und ihre neuartigen und fruchtbaren Gedanken herauszustellen, aber auch ihre Schwächen und inneren Widersprüche aufzudecken. Cassirers unglaublich feines Witterungsvermögen für zarteste Nuancen im Geistigen erlaubte ihm die geringsten Unterschiede in den Gedankenbildungen zu erkennen und das Wesentliche vom weniger Bedeutsamen zu trennen.« Gawronsky: Ernst Cassirer, Leben und Werk. In: Ernst Cassirer, ed. P. A. Schilpp, Stuttgart u. a. 1966, S. 9.

⁵ vor allem in seinen größeren Werken. In bezug auf die Philosophiegeschichte siehe z. B. Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1987, S. 5 unten.

Auseinandersetzung zwischen verschiedenen philosophischen Standpunkten« – um die es Cassirer hier wie anderswo geht – »nicht gefördert, sondern gehemmt, ja oft geradezu unmöglich gemacht zu werden pflegt.« (S. 129)⁶ Cassirer findet aber auch seine eigene Position anhand der Darstellung anderer Meinungen und Thesen, er tritt mit ihnen in ein Gespräch, wobei er die »gegnerische« These so fair behandelt, ja oft so stark macht, daß Cassirer-Unkundige nicht selten Mühe haben, seine eigene Position in diesem »Gespräch« sofort klar und deutlich zu erkennen.

So sehr Cassirer – wie der zeitgenössische Husserl – eine bloße Standpunkt- bzw. Weltanschauungsphilosophie (in der die Philosophie *in den Dienst* eines Standpunktes bzw. einer Weltanschauung gestellt wird) ablehnt, so sehr setzt er dem »leeren Raum« einer vorgeblich neutralen Sachlichkeit die Notwendigkeit einer eigenen Meinung, eines Standpunktes entgegen: »Denn die schlechthin »standpunktfreie« Betrachtung philosophischer Probleme, die heute [1927] wieder vielfach als eigentliches Ideal der Sachlichkeit gepriesen wird, erweist sich bei näherem Zusehen nicht sowohl als Ideal, denn als Idol. Ohne ein $\pi\omicron\upsilon$ $\sigma\tau\omega$, ohne feste Punkte *überhaupt*, mögen sie nun bewußt oder unbewußt angenommen werden, läßt sich keine Darstellung einer Problembewegung und kein Querschnitt durch sie versuchen.« (S. 80) Gerade die Literatur-Berichte über Erkenntnistheorie und Logik von 1913 und 1927 zeigen besonders deutlich, daß Cassirers Darstellung kein bloßes Gegeneinander von Ansichten und Standpunkten ist, sondern eine Argumentation, eine Diskussion mit anderen Autoren, in der er seine eigene Position erarbeitet; so entnimmt Cassirer den zu besprechenden Werken auch nicht beliebige Thesen, sondern geht geradewegs auf ihren Kern und prüft – soweit der Umfang der Aufsätze das zuläßt – ihre sachlichen, historischen und terminologischen Voraussetzungen und Folgen sowie ihre argumentative Geschlossenheit und Widerspruchsfreiheit.

⁶ Ganz ähnlich schon 1918 in der Vorrede zu seinem Kant-Buch: *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt 1974.

Erkenntnistheorie und Logik ist nach Cassirer sachlich am stärksten bedroht durch Psychologismus und ontologische Metaphysik. Den Psychologismus, als der Vermischung von Logischem und Psychischem bzw. der Begründung aller Geistes- bzw. Kulturwissenschaften incl. der Logik in der Psychologie, hatte schon 1900 Husserl in den ›Prolegomena‹ seiner ›Logischen Untersuchungen‹ vernichtend widerlegt; Scheler hatte 1899 bei Eucken in Jena mit einer Arbeit über ›die transzendente und psychologische Methode‹ habilitiert (und einen beide Methoden vereinigenden Standpunkt, den ›noologischen‹, eingenommen); auch Rickert hatte 1909 ›zwei Wege der Erkenntnistheorie‹, den transzendental-logischen und den transzendental-psychologischen, bestimmt und im zweiten einen unvermeidbaren Zirkel entdeckt; und im selben Jahr 1913, als der hier an erster Stelle abgedruckte Cassirer-Aufsatz erschien, promovierte der noch 23jährige Heidegger in Freiburg mit einer Dissertation über ›die Lehre vom Urteil im Psychologismus‹. Auch Cassirer war schon vor 1913 dem Psychologismus entgegengetreten, und zwar in zwei Texten von 1906 und 1907⁷ im Rahmen einer (von Cassirer im Vergleich zu seiner späteren konzilianten Art ungewohnt scharf geführten) öffentlichen Diskussion um die Fries-Nelson'sche Philosophie. Der Göttinger Philosoph und Staatstheoretiker Leonard Nelson (1882–1927), der die psychologische Umbildung der Kantischen Erkenntnistheorie durch Jakob Friedrich Fries (1773–1843) fortführte, hatte 1904 und 1905 in zwei Publikationen die Philosophie als Wissenschaft aus innerer Erfahrung mit psychologischer Methode und die Deduktion der metaphysischen Grundsätze als Geschäft der Psychologie bezeichnet, sich gegen die »jüngsten Kritiker« von Fries gewandt und gegen die »ephemere Existenz« des Neukantianismus und expressis verbis auch gegen Cassirers Lehrer Cohen polemisiert, worauf Cassirer 1906 in der Monographie ›Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes‹

⁷ Sie konnten aus Gründen des Umfangs im vorl. Band nicht abgedruckt werden.

antwortete.⁸ Neben zwei sachlichen, durchaus auch positiven Rezensionen von Bruno Bauch und Albert Görland⁹ erschienen 1907 zwei polemische Entgegnungen von Gerhard Hessenberg und Kurt Grelling in den ›Abhandlungen der Fries'schen Schule‹, wozu Hugo Renner in der ›Philosophischen Wochenschrift‹ Stellung nahm. Otto Meyerhof veröffentlichte dann im 4. Heft des Band 31 (Neue Folge Band 6), 1907, der ›Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie‹ als Anhänger der Fries'schen Schule eine weitere, aber sachliche Kritik der Cassirerschen Schrift von 1906. Der Herausgeber der ›Vierteljahrsschrift‹, Paul Barth, hatte dem Titel des Meyerhof'schen Artikels die Anmerkung hinzugefügt: »Der Herausgeber der Vierteljahrsschrift nimmt die vorliegende Polemik auf zur Orientierung ihrer Leser, ohne nach einer Seite Partei ergreifen zu wollen.« Barth bittet dann Cassirer um eine Erwiderung auf Meyerhofs Artikel, die im selben Heft der ›Vierteljahrsschrift‹ unmittelbar im Anschluß an Meyerhofs Artikel erscheint.¹⁰

⁸ Sie erschien bei Alfred Töpelmann in Gießen als 1. Heft des Bd 1 der von Cohen und Natorp herausgegebenen Reihe ›Philosophische Arbeiten‹.

⁹ B. Bauch in: Kant-Studien 11, 1906, S. 463–466; A. Görland in: Die deutsche Schule 10, 1906, S. 645.

¹⁰ Cassirer: Zur Frage nach der Methode der Erkenntniskritik. Eine Entgegnung. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie 31, N.F. 6, 1907, S. 441–465.

Grelling, Kurt: Über einige neuere Mißverständnisse der Friesschen Philosophie und ihres Verhältnisses zur Kantischen. In: Abhandlungen der Fries'schen Schule, N.F. 1, 1906, S. 743–757.

Grelling, Kurt: Das gute, klare Recht der Freunde der anthropologischen Vernunftkritik verteidigt gegen Ernst Cassirer. In: ebd., N.F. 2, 1907, S. 153–190. (Selbstanzeige in: Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung 7, Juli-Sept. 1907, S. 22–24).

Hessenberg, Gerhard: Kritik und System in Mathematik und Philosophie. In: ebd., N.F. 2, 1907, S. 75–152.

Nelson, L.: Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker. Phil. Diss. Göttingen 1904. Auch in: ebd., N.F. 1, 1906, S. 233–319.

Nelson, L.: Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie. Ein Kapitel aus der Methodenlehre. Mit einem Anhang: Über das Verhältnis des sogenannten Neukantianismus zu Fries's Neuer

Cassirer wendet sich in seinen beiden, genannten Texten von 1906 und 1907 gegen die psychologische Wendung der Kantischen theoretischen Philosophie durch Fries und gegen die sich auf Fries berufende anthropologische Methode Nelsons. Der Grundfehler des Psychologismus liegt in der Nichtbeachtung des Doppelsinnes des Wortes ›Erkenntnis‹, das einmal das Ergreifen der Wahrheit als *faktischen* Vollzug geistiger Akte eines *tatsächlichen*, empirischen Subjekts, ganz im Gegensatz dazu aber auch den *objektiven, ideellen* Inhalt der Wahrheit, den *logischen* Bedeutungssinn meinen kann. Nur der letztgenannte Erkenntnisbegriff darf der Erkenntnistheorie zugrundeliegen. Die Reduktion des Erkenntnisbegriffes auf das erstgenannte Moment bzw. die Vermischung beider ist Psychologismus. Nach Cassirer liegt die geschichtliche Leistung Kants gerade in dieser Einsicht, d. h. in der Trennung von Gelten und Sein, logischer Urteilsgeltung sowie objektivem Satzinhalt einerseits und psychischem Urteilsvollzug bzw. faktischer Denktätigkeit andererseits; (psychische) Tatsächlichkeit, Wirklichkeit einerseits und logische, objektive Geltung andererseits sind ebenso durch Abgründe getrennt wie psychische, kausale Denknöwendigkeit und logisch-gesetzliche Notwendigkeit. Fries vollzieht die psychologische, anthropologische Rückwendung, indem er alle Erkenntniswahrheit auf das tatsächliche Vorhandensein eines psychischen Vermögens im Menschen zurückführt, welche Rückwendung nach Cassirer durch Fries' Mißverständnis des Kantischen Deduktionsbegriffes veranlaßt ist.¹¹ Nelson unterscheidet sich zwar in einem wesentlichen Punkt von Fries,¹² teilt mit ihm

Kritik der Vernunft. Göttingen 1904. Auch in: ebd., N.F. 1, 1906, S. 1–88.

Renner, Hugo: Neuere erkenntnistheoretische Werke. In: Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung 7, Juli-Sept. 1907, S. 13–19, 78–86, 129–138, 295–298.

¹¹ Cassirer: Zur Frage nach der Methode der Erkenntniskritik, a. a. O., S. 457 ff.

¹² A. a. O., S. 445 f. Zu Fries siehe auch Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd 3, Darmstadt 1974, S. 447–483.

aber den psychologischen Grundirrtum. Nach Nelson gibt es nur zwei Erkenntniswege: die Berufung auf die tatsächliche Anwendung des Kausalprinzips und die von Anschauung und Reflexion unabhängige, unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft in der Selbstbeobachtung, deren Zuverlässigkeit er durch das ›Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft‹ gewährleistet sieht und damit – nach Cassirer – in die Bahnen der schottischen common-sense-Philosophie zurückfällt (das Gegenteil von Fries' Philosophie).¹³ Nicht nur ist aber die Behauptung unmittelbar gewisser Vernunft Erkenntnisse genau das, was Kant als Dogmatismus entlarvte; nach Nelson kann es gar keine Erkenntnistheorie geben, weil die Antwort auf die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis einen Standpunkt voraussetzt, der in Widerspruch zur gestellten Frage gerät sowohl, wenn der Standpunkt selbst eine Erkenntnis, als auch, wenn er keine Erkenntnis ist; das Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Gegenstand ist für Nelson *als Gültigkeit und Wahrheit* prinzipiell nicht überprüfbar, sondern nur als tatsächliches Faktum, das besteht oder nicht besteht und durch keinen Standpunkt außerhalb dieser Erkenntnisrelation einer Theorie zugänglich ist. Nelsons Zuflucht bei den unmittelbaren Erkenntnissen in der Selbstbeobachtung aber verkennt sowohl die Äquivokation des Wortes ›Erkenntnis‹ als auch die Tatsache, daß die Elementarwahrnehmung, Alltagserfahrung sowie Philosophie und *alle* Wissenschaften Bewußtseinsphänomene sind. »Die Wissenschaften aber gelangen zur klaren Abgrenzung erst in der verschiedenartigen Auffassung und *Formung* dieses Grundstoffes. Daß also die Philosophie psychologisch sein müsse, weil sie Erkenntnisse zu ihrem Gegenstande hat: das ist genau ebenso richtig und unrichtig, wie wenn man behaupten wollte, daß die *Mathematik* ein Zweig der Psychologie sei, da sie doch nur von unseren Begriffen und unseren Anschauungen handle. Ja man könnte alsdann das gleiche auch für alle Naturwissenschaft behaupten, da doch die empirischen Erscheinungen nur insoweit, als sie uns zum Bewußtsein

¹³ Cassirer: Der kritische Idealismus [...], a. a. O., S. 15 ff.; Zur Frage [...], a. a. O., S. 447.

kommen, als sie von unseren Sinnen oder unserem Verstand erfaßt werden, der Betrachtung unterworfen werden können. Trotz dieses bestehenden dialektischen Einwandes aber dürfte wohl kein Astronom sich künftig verleiten lassen, seine Ergebnisse, statt sie am Himmel aufzusuchen und in der mathematischen Rechnung zu begründen, durch psychologische ›Selbstbeobachtung‹ gewinnen zu wollen. Was die Wissenschaften scheidet, ist nicht ihr Stoff, sondern ihr Verfahren. Wenn es etwas anderes ist, ob man von der alltäglichen, noch ungesichteten Erfahrung oder von der exakten wissenschaftlichen *Bearbeitung* des empirischen Stoffes seinen Ausgang nimmt; wenn es etwas anderes ist, ob man den Tatsachen der inneren Beobachtung nachspürt, oder aber den *Begriff* des ›Naturobjekts‹ rein inhaltlich analysiert und auf die ›Bedingungen seiner Möglichkeit‹ prüft: so bleiben die transzendente und die psychologische Methode voneinander getrennt, und es ist ein bloßes Wortspiel, sie unter dem Gesichtspunkt, daß sie beide es im letzten Grunde irgendwie mit dem ›Bewußtsein‹ zu tun haben, miteinander vermischen zu wollen.«¹⁴ Die Worte ›Erkenntnis‹ und ›Notwendigkeit‹ sind ebenso äquivok wie das Wort ›Sein‹, das Dasein/Existenz oder Wesen, Geltung, meinen kann.

Das wesentliche Moment des Erkennens sieht Cassirer in den beiden ersten hier abgedruckten Aufsätzen, d. h. 1913 wie 1927, in einem für seine ganze Philosophie zentralen Begriff: dem der Relation, der Beziehung, des Verhältnisses. Die Aufgabe der Erkenntniskritik, schreibt Cassirer im ersten Aufsatz von 1913, bestehe darin, »von der Einheit des allgemeinen Objektbegriffs auf die Mannigfaltigkeit der notwendigen und hinreichenden Bedingungen zurückzugehen, die ihn konstituieren. In diesem Sinne löst sich dasjenige, was die Erkenntnis ihren ›Gegenstand‹ nennt, in ein Gewebe von Relationen auf, die durch oberste Regeln und Prinzipien in sich selbst zusammengehalten werden.« Die Objektivität als Leistung der Erkenntnis ist »selbst nur eine andere Bezeichnung für die Geltung bestimmter Verknüpfungszusam-

¹⁴ Cassirer: Der kritische Idealismus [...], a. a. O., S. 31.

menhänge, die gesondert zu ermitteln und in ihrer Struktur zu untersuchen sind.« (S. 18) Cassirer knüpft damit an die in der drei Jahre früher erschienenen Abhandlung ›Substanzbegriff und Funktionsbegriff‹ ausführlich dargestellte und schon im Titel anklingende These an, die er auch in der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ beibehält, weiter klärt und fundiert: dem erkenntnistheoretischen Vorrang der ›funktionalen Auffassung und Betrachtungsweise‹ vor der substantialen; der zweitgenannten, metaphysischen, muß die erstgenannte, kritische, entgegengesetzt werden. Der Primat der Funktion vor dem Gegenstand, des Gesetzesbegriffes vor dem Dingbegriff, der Relation vor der Substanz, gilt Cassirer sogar als Grundprinzip des kritischen Denkens überhaupt. Das Wesen aller eigentlichen Erkenntnis besteht letztlich in einem Urverhältnis, einer Fundamentalrelation: dem zwischen Stoff/Inhalt einerseits und Form andererseits, zwischen Besonderem und Allgemeinem, Sein und Gelten/Sinn/Bedeutung, Gegenstand/Objekt und Ich/Subjekt.¹⁵ Der Archimedische Punkt in Cassirers Philosophie ist also nicht eigentlich ein Punkt, sondern eine Beziehung: die Fundamentalrelation.

Es gehört zentral zur kritischen, funktionalen Auffassung, die Glieder dieses Urverhältnisses als Momente, nicht als Elemente, als Aspekte, nicht als Teile, als Gesichtspunkte, nicht als Bestandstücke, zu sehen; es handelt sich nicht um metaphysische

¹⁵ Zu den Begriffen ›Form‹ und ›Materie/Stoff‹ der Erkenntnis, die von den aristotelischen zu unterscheiden sind, siehe auch Cassirer: Zur Logik des Symbolbegriffs, Kap. 2. In: Cassirer: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1983, S. 208ff. Cassirer hielt am 2. Oktober 1912 im Rahmen einer Mitte 1912 beginnenden Vortragsreihe ›Berliner Kant-Abende‹ einen Vortrag mit dem Titel ›Form und Materie der Erkenntnis‹ (siehe Kant-Studien 17, 1912, S. 322f., und 18, 1913, S. 334). Die Vorträge dieser Veranstaltungsreihe wurden in der Reihe ›Philosophische Vorträge‹ (veröffentlicht von der Kantgesellschaft und hrsg. von Arthur Lieberr) publiziert. Das Erscheinen von Cassirers Vortrag war jeweils auf dem Vorderumschlag der ersten drei Hefte (Heft 1 u. 2 bildeten eine Doppelnr) angekündigt, bei Heft 3 nur noch »voraussichtlich«. Erschienen ist dieser Vortrag aber nie.

Substanzbegriffe, sondern um methodologische Idealbegriffe, um eine rein ideelle, geistige Unterscheidung, »um die abstrakte Zerlegung eines systematischen Ganzen in seine Teilbedingungen, nicht um seine sachliche Zusammenfügung aus heterogenen, erst nachträglich einander anzupassenden Bestandteilen.«¹⁶ Beide Momente sind absolut korrelativ, d. h. existieren nicht jeweils für sich, sondern bedingen und bestimmen sich gegenseitig;¹⁷ diese Grundbeziehung ist somit eine streng einheitliche, die *wechselseitige* Bestimmung ihrer Momente ist ein Ganzes, eine Einheit, die allererst Sinn und Bedeutung der Erkenntnis ausmacht. Einheit wird also *durch* Verschiedenheit gebildet, Verschiedenheit findet sich *in* der Einheit, aber nicht material, sondern durch die Form. Aus dem Korrelativen der Urrelation, die die Erkenntnis ausmacht, folgt, daß die Erkenntnis eine *Bewegung* ist, keine bloße Aktivität des Geistes, der – wie in der Abbildtheorie – schon vorhandenem Urstoff nachträglich eine Form verleiht; vielmehr ist die Korrelation des Urverhältnisses als *Ganzes* eine Bewegung, ein einheitlicher Prozeß. Das gilt auch für die »eigentümliche ›Bewegung‹« des Urteils. (S. 16)

Die Interpretation von Stoff und Form der Erkenntnis als Elemente bzw. Teile ist Kennzeichen aller dogmatischen, d. h. unkritischen, naiven Metaphysik und metaphysischen Erkenntnistheorie und führt zur Annahme einer denkfremden Materie, eines Urmaterials als alogischer (›ungeistiger‹), jeder Formbestimmtheit (noch) entzogener Materie der Erkenntnis mit allen Folgen von Abbildtheorie, Ding an sich etc.; sie will, wie Nicolai Hartmann, über die Sinnsphäre »hinweg ins Jenseits der Erkenntnis, ins Unbedingte greifen«. (S. 147) Zerschlägt man die Fundamentalrelation des *Sinngefüges*, der *Bedeutungsganzheit*, zerlegt man die synthetische Einheit, als die uns menschliche Er-

¹⁶ Cassirer: Rezension von R. Höningwald: Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre, 1906. In: Kant-Studien 14, 1909, S. 98.

¹⁷ In der Formulierung von 1910: Es handelt sich um eine »unlösliche logische Correlation. [...] Die Materie [der Erkenntnis] ist stets nur in Bezug auf die Form [der Erkenntnis], wie andererseits die Form nur in Beziehung auf die Materie gilt.« (Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Darmstadt 1980, S. 412)

kenntnis nur gegeben und möglich ist, in ontische oder gar genetische Teile, gerät man sofort und unweigerlich in dialektische Widersprüche, Scheinprobleme und einen *circulus vitiosus*: Man denkt eine denkfremde Materie, ›erkennt‹ einen Urstoff vor aller Erkenntnis, fundiert das *Ur*-Verhältnis der Erkenntnis selbst durch eine *spezielle* Relation *innerhalb* der Erkenntnis. Die Zerstückelung jedoch ist irreparabel: »einmal getrennt wollen die verschiedenen Stücke sich durch keine magische Zauberkunst des Denkens wieder zusammenfügen lassen. Wie die beiden ›Teile‹, nachdem man sie einmal als solche gesetzt und jeden von ihnen in einen besonderen Seinsbereich hingestellt hat, sich wieder finden, wie der Gegenstand in die Vorstellungskraft ›hinüberwandern‹, oder wie diese den Gegenstand ›erfassen‹ und in sich hineinziehen soll: das bleibt ein völliges Rätsel. Aller metaphysischer Scharfsinn führt nicht dazu, das Dunkel, das um diese Fragen liegt, zu lichten; er führt nur um so tiefer in dieses Dunkel hinein«. (S. 141) »Denn das ›Was‹ des Erfahrungsinhalts ist niemals ohne das ›Wie‹; seine besondere Beschaffenheit ist nie ohne die Beziehungen, in denen er zu anderen gleichartigen Elementen steht, in irgendeiner Weise ›gegeben‹. Diese Korrelation [von Form und Materie der Erkenntnis] auflösen, indem man sie in zwei für sich seiende gegeneinander unabhängige Wirkensfaktoren zerlegt, hieße daher die einzige Art der Bestimmtheit vernichten, von der es ein empirisches Wissen gibt. Im strengen Sinne ›existiert‹ daher so wenig die reine Form, abgesehen von allem Stofflichen, als die Materie vor aller Bestimmung als eigenes und selbständiges Etwas vorhanden ist. [...] Die Isolierung der beiden Momente gegeneinander würde jedem einzelnen von ihnen seine Funktion und seine Leistung für die Erkenntnis rauben; während andererseits gerade in der Forderung ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit zugleich die prinzipielle Verschiedenheit ihrer begrifflichen Bedeutung aufrecht erhalten bleibt.«¹⁸ Das erkenntnistheoretische Problem, d.h. die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis und seiner Möglichkeits-

¹⁸ Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd 3, a. a. O., S. 6 f.

bedingungen, ist eben keine metaphysische, sondern vielmehr eine kritisch-analytische Aufgabe.

Die Skylla des Psychologismus (als Abart des Naturalismus) wie die Charybdis der Metaphysik ist bei der Erkenntnistheorie nur zu umgehen, wenn man »die Probleme und Aufgaben, die man unter dem *Namen* der ›Erkenntnistheorie‹ zusammenzufassen pflegt, auf einen gemeinsamen *logischen* Nenner« bringt. (S. 79) Dazu darf man den Begriff des Logischen aber nicht eng, weder im Sinne einer unbestimmten Allgemeinheit wie in der traditionellen Begriffstheorie, noch im Sinne der formalisierten Logik, sondern im Sinne des logischen, d. h. objektiven Idealismus verstehen: Das Logische meint hier jene Formelemente, die das ›theoretische‹, ›geistige‹, ›ideale‹ *Form*-Moment am Ganzen der Erkenntnis bezeichnen – und die Erkenntnis-*Materie*, auch das Empirische, Sinnliche, uns allererst verbürgen. Denn schon die Behauptung einer solchen Materie schließt jenes Logische, jenes Formmoment ein, so wie die Behauptung und Anerkennung sinnlicher, empirischer Objekte jene ›theoretischen‹, idealen Momente voraussetzt.

1913 wie 1927 sieht Cassirer die größte methodische Gefahr für die Erkenntnistheorie (als Teilgebiet der Philosophie) in der zentrifugalen Zersplitterung und der – von einem, letztlich ja förderlichen Gegensatz der Grundanschauungen unterschiedenen – bloßen Disparatheit der Ansätze und Meinungen, der er durch eine zentripetale Tendenz, der Suche nach dem »latenten Zentrum« und der Wahl eines hypothetischen, ideellen Mittelpunktes und Bezugssystems entgegenwirken will, um so die »sachliche Einheit« und ggf. eine »einheitliche systematische Lösung« (S. 153) auffinden zu können. 1913 ist dies die allgemeine Charakteristik des Wahrheitsbegriffs und der Objektivitätsfunktion *als solcher*; in der Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Wirklichkeit sieht er das Generalthema der Erkenntnistheorie, deren Epochen sich durch unterschiedliche Betonung und Reihenfolge beider Begriffe unterscheiden. 14 Jahre später, 1927, will Cassirer in dem hier abgedruckten zweiten Aufsatz die Einheit der Erkenntnistheorie dadurch bewahren, daß er das Er-

kenntnis- und Wahrheitsproblem als Sonderfälle des allgemeinen Bedeutungs- oder Sinn-Problems begreift, d.h. als nur *eine*, wenn auch fundamentale, Sinnschicht. Und Cassirer bekennt offen, daß diese »Problemerweiterung« nicht durch rein erkenntnistheoretische – das meint: im traditionellen Sinne erkenntnistheoretische – Untersuchungen, sondern durch die Arbeit an seiner dreibändigen ›Philosophie der symbolischen Formen‹ erfolgt ist. Die Wandlung wird deutlich auch am Wort ›Erkenntnis‹, das sich bzw. dessen Begriff sich in Cassirers Philosophie deutlich erweitert:¹⁹ Das – auch und gerade 1910 in ›Substanzbegriff und Funktionsbegriff‹ im Vordergrund stehende – ›theoretische,

¹⁹ Vor allem nach 1919 ist das Wort ›Erkenntnis‹ bei Cassirer äquivok. Einmal meint es das Weltverstehen überhaupt, einmal nur das theoretische, wissenschaftliche Erkennen. So meint die Formulierung »Mehr-Dimensionalität der Erkenntnis« an der einen Stelle, was an der anderen die »Mehrdimensionalität‹ der geistigen Welt« überhaupt heißt (Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt 1980, S. 101; Philosophie der symbolischen Formen, Bd 3, a. a. O., S. 17). An einigen Stellen formuliert Cassirer diesen Unterschied (der kein Gegensatz ist) als den zwischen Erkennen (= theoretisch-wissenschaftliches Erkennen) und Verstehen (= Weltverstehen überhaupt) (z. B. Philosophie der symbolischen Formen, Bd 1, Darmstadt 1988, S. V, und hier S. 82). In den Aufzählungen der symbolischen Formen (Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Recht, Erkenntnis u. a.) meint ›Erkenntnis‹ die theoretisch-wissenschaftliche. Das »Ganze der Erkenntnis« (z. B. Axel Hägerström, Göteborg 1939, S. 119), der »ganze Kreis des ›Weltverstehens‹« (Zur Logik des Symbolbegriffs, a. a. O., S. 228) oder die »›Theorie‹ selber« (s. u.) meint dann *alle* diese Formen und Richtungen. 1938 schreibt Cassirer, seine ganze Philosophie der symbolischen Formen wolle keine Metaphysik, sondern eine Phänomenologie der Erkenntnis sein; sie nehme dabei »das Wort ›Erkenntnis‹ im weitesten und umfassendsten Sinne. Sie [die Philosophie der symbolischen Formen] versteht darunter nicht nur den Akt des wissenschaftlichen Begreifens und des theoretischen Erklärens, sondern jede geistige Tätigkeit, in der wir uns eine ›Welt‹ in ihrer charakteristischen Gestaltung, in ihrer Ordnung und in ihrem ›So-Sein‹, aufbauen.« (Zur Logik des Symbolbegriffs, a. a. O., S. 208) Eben dies ist die symbolische Funktion. Ebenso wie ›Erkenntnis‹ sind bei Cassirer auch andere, für seine Philosophie zentrale Worte äquivok, wie ›Logik‹, ›Erkenntnistheorie‹, ›Kultur‹, ›Bedeutung‹, ›Sprache‹ oder gar ›Symbol‹, – mit einer jeweils weiteren oder engeren Bedeutung. Cassirers Begrifflich-

d. h. wissenschaftliche Erkennen ist nur noch eine der möglichen, grundlegenden geistigen Gestaltungsweisen und Formgebungsarten, d. h. nur *eine* symbolische Form unter anderen. Im April 1923 gesteht Cassirer (am Beginn der Vorrede zu Band 1 der ›Philosophie der symbolischen Formen‹), er habe bei dem Versuch, das Ergebnis der sich auf die Struktur nur des mathematischen und naturwissenschaftlichen Denkens beziehenden Untersuchungen in ›Substanzbegriff und Funktionsbegriff‹ von 1910 für die Geisteswissenschaften fruchtbar zu machen, erkennen müssen, »daß die allgemeine Erkenntnistheorie in ihrer herkömmlichen Auffassung und Begrenzung für eine methodische Grundlegung der Geisteswissenschaften nicht ausreicht«, womit in dem neukantianischen ›Faktum Wissenschaft‹ das ›Faktum Geisteswissenschaften‹ ein eigenes Gewicht erhält.²⁰ Und wie er 1927 in dem hier abgedruckten zweiten Aufsatz dies als »Problemerweiterung« formuliert (S. 80f.), so spricht er in der genannten Vorrede von einer »prinzipiellen Erweiterung« der traditionellen Erkenntnistheorie, auch seiner eigenen von 1910. 1921 sagt Cassirer, die Aufgabe der systematischen Philosophie reiche weit über die traditionelle Erkenntnistheorie, deren Einschränkung und Einseitigkeit hinaus. Sie habe vielmehr »das *Ganze* der symbolischen Formen, aus deren Anwendung für uns der Begriff einer in sich gegliederten Wirklichkeit entspringt – kraft deren sich für uns [den Menschen] Subjekt und Objekt, Ich und Welt scheiden und in bestimmter Gestaltung gegenüber treten, – zu erfassen und jedem Einzelnen in dieser Gesamtheit seine feste Stelle anzuweisen.«²¹

Auch die Wörter ›Erkenntniskritik‹ und ›Erkenntnistheorie‹ sind bei Cassirer also äquivok: mal pejorativ (traditionell), mal positiv (im Sinne der Philosophie der symbolischen Formen als

keit ist auch und gerade in ihrem wichtigsten Bereich nicht von terminologischem, sondern von operativem Charakter.

²⁰ Siehe z. B. Cassirer in: Zur Logik des Symbolbegriffs, a. a. O., S. 228.

²¹ Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. In: Cassirer: Zur modernen Physik, Darmstadt 1980, S. 109f.

einer »wahrhaft allgemeinen Erkenntniskritik«), verschieden auch je nach dem zugrundeliegenden Erkenntnisbegriff (Wissenschaft oder Weltverstehen überhaupt). Deutlich wird dies ebenso in einer Formulierung von 1939, in der Cassirer fordert, man müsse sich nun endlich »entschließen, die Aufgabe der Erkenntniskritik, gegenüber der traditionellen Auffassung, zu erweitern.«²² Auch in der im Juli 1929 verfaßten Vorrede zu Band 3 der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ spricht Cassirer von der genannten Erweiterung. Ausdrücklich sagt er hier, daß der der ›Phänomenologie der Erkenntnis‹ gewidmete dritte Band dieses Werks an seine Arbeit von 1910 anknüpfe, die dort auf Mathematik und mathematische Naturwissenschaft sich beschränkende Form der Erkenntnis aber im wesentlichen mit der Form der exakten *Wissenschaft* zusammenfiel. Die transzendental verstandene erkenntniskritische Frage müsse jedoch »in einem umfassenderen Sinne« gestellt werden. Und hatte Cassirer 1913 noch formuliert, den Begriff des *Logischen* dürfe man nicht zu eng fassen, so formuliert er 1929, die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ habe »den Grundbegriff der ›Theorie‹ selber erweitert«,²³ durch den Begriff des Symbols nämlich. Bestimmt z. B. Heidegger in ›Sein und Zeit‹ den elementaren Weltbezug des Menschen nicht mehr durch den traditionellen Erkenntnisbegriff, sondern durch seine ›pragmatische‹ *Besorgenstheorie* (wobei er auch dem Besorgen eine ›Sicht‹ zubilligt, die freilich ungeklärt bleibt), so verabschiedet Cassirer den Erkenntnisgegenstand der traditionellen Erkenntnistheorie durch eine ›theoretische‹ (im Sinne von: geistige, hermeneutische) *Symboltheorie*. »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*« und kann erst so die »›Mehr-Dimensionalität‹ der geistigen Welt« in den Blick bekommen, von der elementaren Wahrnehmung und Anschauung, dem elementaren

²² Axel Hägerström, a. a. O., S. 119

²³ Philosophie der symbolischen Formen, Bd 3, a. a. O., S. V. Zweite Hervorhebung vom Herausgeber.

Ausdruck, bis hin zu den höchsten mathematischen oder physikalischen Begriffen, in denen allen dieselben »letzten Formbegriffe« und Invarianten und die grundlegenden »echten theoretischen [d.h. geistigen] Formmomente und Formmotive« wirksam sind und ein und dieselbe geistige *Grundfunktion*, die symbolische nämlich, einen einheitlichen Zusammenhang herstellt: den des Geistes und der an ihn gebundenen Welt des Menschen,²⁴ die schon in der Wahrnehmung und unmittelbaren Anschauung ein Ganzes ist.²⁵

Die Philosophie der symbolischen Formen will »versuchen, das Ineinandergreifen der einzelnen Objektivationsprozesse zu verstehen und jedem von ihnen seine Stelle im Ganzen der Erkenntnis zuzuweisen. Die Streitfragen zwischen den verschiedenen erkenntnistheoretischen Schulen der Gegenwart können nicht zur Klarheit und zur Entscheidung gebracht werden, wenn man nicht diese Erweiterung des erkenntnistheoretischen Horizonts vornimmt. Sie sind zum grossen Teil dadurch hervorgerufen worden, daß jede einzelne Richtung eine bestimmte Erkenntnisform, wie sie in gewissen ›Wissenschaftsfakten‹ vorliegt, absolut setzte und an dieser absoluten Norm den Wert *aller* Erkenntnis zu messen suchte. Auf diese Weise ist in der Erkenntnistheorie ein Logizismus, ein Psychologismus, ein Biologismus, ein Physikalismus, ein Historismus entstanden, die miteinander um die Herrschaft stritten. Mir scheint indes, daß eine ›kritische‹ Philosophie einen allgemeinen Gesichtspunkt suchen muß, durch welchen sie von der Notwendigkeit befreit wird, eine einzelne Erkenntnisform für die allgemeingültige und alleinmögliche zu erklären, und sich damit einem dieser verschiedenen ... ›ismen‹ zu verschreiben. Ihr Absehen muß auf die Totalität möglicher Erkenntnisformen und auf das Verhältnis, das zwi-

²⁴ A. a. O., S. V, 16 f., 48 f., 448.

²⁵ In der Ansicht, daß der Begriff der ›Theorie‹ erweitert werden muß, daß »nicht erst die Region der wissenschaftlichen, der ›abstrakten‹ Begriffe, sondern bereits die der ›gemeinen‹ Erfahrung [...] mit theoretischen Deutungen und Bedeutungen durchdrungen« ist (Philosophie der symbolischen Formen, Bd 3, a. a. O., S. 14), verbinden sich für Cassirer Kant und Goethe.

schen den einzelnen Gliedern dieser Totalität besteht, gerichtet sein: ein Verhältnis, das nur dann bestimmt werden kann, wenn wir jede von ihnen in ihrer spezifischen Eigenart erkannt haben.«²⁶ Eben dies leistet Cassirer in seiner ›Philosophie der symbolischen Formen‹ durch den Symbolbegriff. Und nur so kommen auch Richtungen des Weltverstehens und der Weltkonstitution in den Blick, die noch diesseits von ›diskursiver‹ Erkenntnis liegen, wie Mythos und Religion.²⁷

Bildete 1913 noch der Wahrheitsbegriff und die Objektivitätsfunktion das Zentrum und den Bezugspunkt für die Literaturkritik, so hat sich das Problem 1927 verschoben, besser: erweitert. Nun liegt es für Cassirer »offen zutage, daß das eigentliche Fundamentalproblem der Geisteswissenschaften, daß die Frage nach der Möglichkeit und nach den Bedingungen der Erfassung des ›Fremdseelischen‹ nicht gelöst, ja, daß sie nicht einmal richtig gestellt werden kann, wenn man nicht zuvor den Unterschied von ›Erkennen‹ und ›Verstehen‹ *methodologisch* geklärt, wenn man nicht beide als verschiedene Momente des in sich einheitlichen Bedeutungs- und Ausdrucksproblems erfaßt hat.« (S. 82) Das *Symbol*problem nimmt Cassirer nun, 1927, zum Dreh- und Angelpunkt. Von den 1913 noch zentralen Begriffen der Wahrheit, der Objektivität bzw. des Objektiven und der Form, bleibt im zweiten Aufsatz von 1927 nur der letztgenannte wichtig. Im Vordergrund stehen nun die Begriffe der Bedeutung und – vor allem – des Symbols.²⁸ Für Cassirer selbst ist diese Änderung, diese ›kritische Revision und Nachprüfung‹ (S. 156), keine der Grundanschauung, keine Rücknahme, kein Verlassen der früheren Ergebnisse, sondern eine Erweiterung der Blickrichtung:²⁹ vom Logischen zum Symbolischen, von der theoretisch-wissen-

²⁶ Axel Hägerström, a. a. O., S. 119.

²⁷ Philosophie der symbolischen Formen, Bd 3, a. a. O., S. Vf.

²⁸ 1913 verwendet Cassirer zwar das Wort »symbolisch« (S. 38), aber noch nicht in der späteren Bedeutung.

²⁹ Sehr deutlich ist dies gesagt in der Vorrede seiner zunächst nicht zur Veröffentlichung bestimmten, dann aber doch 1936 erschienenen Schrift ›Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik‹ (in: Zur modernen Physik, Darmstadt 1980).

schaftlichen Erkenntnis zum Weltverstehen überhaupt, von Erkenntnis-Stoff und -Form bzw. vom Erkenntnisgegenstand zum Symbol, von der Wissenschaft zur Kultur als Sinngebungs- und Bedeutungsganzheit der symbolischen Formen.

Eine Klärung des Wesens der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung ist »nichts anderes als ein bestimmter Ausschnitt aus dem allgemeinen *Bedeutungsproblem*«; die Analyse der Erkenntnisfunktion muß durch eine Analyse der allgemeinen Symbolfunktion fundiert werden. (S. 115, 149) Das Fundament: die Urrelation in beiden, bleibt. So bewahrt Cassirer zeitlebens Kants *Methode*, ihre *Anwendung* erweitert er aber in der ›Philosophie der symbolischen Formen‹. Formuliert Cassirer die Aufgabe der Erkenntniskritik 1913 noch kantisch als den Rückgang von der Einheit des allgemeinen Objektivitätsbegriffs auf die Mannigfaltigkeit der notwendigen und hinreichenden Bedingungen (S. 18), so ist 1927 die Frage, wie ein Sinnliches zum Repräsentanten und Träger eines Sinnes, einer Bedeutung, werden kann, »das Problem der Erkenntniskritik überhaupt« (S. 136) wie auch das zentrale Thema der ›Philosophie der symbolischen Formen‹: Hier nennt Cassirer »die Beziehung, derzufolge ein Sinnliches einen Sinn in sich erfaßt und ihn für das Bewußtsein unmittelbar darstellt«, symbolische Prägnanz,³⁰ – der grundlegende Begriff und das transzendente Apriori in diesem Werk.

Lag beim frühen Cassirer von 1910 und 1913 die Betonung noch auf der *Funktion* (bes. der naturwissenschaftlichen Begriffe) und der durch sie geschaffenen Einheit in Begriff, Urteil und Erkenntnis, so warnt er – besonders im zweiten Aufsatz – unter Bewahrung dieses Ergebnisses vor einer Gefahr, die als die »methodische Einreihung des Bedeutungsproblems unter die Seinsprobleme« (S. 152), als die Vermischung von Symbol- (oder: Bedeutungs-/Struktur-) und Kausal-Beziehung (bzw. die Einordnung der erstgenannten unter die letztgenannten) oder als die Vermengung von Seins- und Wissenszusammenhang formuliert werden kann. Was noch im ersten Aufsatz von 1913 nur für die Mathematik bzw. das gesamte Zahlgebiet gefordert wurde

³⁰ Philosophie der symbolischen Formen, Bd 3, a. a. O., S. 274, 235.

(S. 33), gilt nun allgemein. Für Cassirer hat jede Erkenntnistheorie sich die Grundfrage zu stellen, »ob überhaupt reine Bedeutungsverhältnisse sich jemals auf bloße Seinsverhältnisse reduzieren und in ihnen zureichend ›abbilden‹ lassen, ob rein ›intentionale‹ Bestimmungen, wie es die Beziehung des ›Subjekts‹ auf das ›Objekt‹, die Beziehung der ›Erkenntnis‹ auf ihren ›Gegenstand‹ sind, sich in Ding- und Sachbestimmungen überhaupt zureichend wiedergeben lassen.« (S. 148) Bejaht man diese Frage, so ist der Dambruch, wie der zweite Aufsatz überzeugend zeigt, unvermeidlich.

Für Cassirer läßt sich das symbolische Grundverhältnis von Sinnlichem und Sinn/Bedeutungshaftem, von Abbild und Urbild, Darstellendem und Dargestelltem, Präsentation und Repräsentation nicht auf Beziehungen der Ähnlichkeit oder der kausalen Abhängigkeit objektiver *Inhalte* des Geschehens zurückführen; die symbolischen Formgesetze sind nicht durch empirisch-kausale Regeln des Denkgeschehens zu erklären. Das *symbolische* Verhältnis kommt so nicht in den Blick, ja wird vernichtet, wenn man ihm irgendeine real-dingliche, ontische oder auch ontologische Beziehung unterschiebt oder mit ihm verbunden sein läßt. Die symbolische Beziehung (des Meinens und Bedeutens) ist vielmehr ein Verhältnis, eine Bestimmung *sui generis*; das Bedeutungsmoment ist irreduzibel. Sie ist kein Sonderfall einer kausalen Beziehung oder des Satzes vom Grunde. Die Bedeutungs-Transzendenz ist keine ontische. Deshalb ist der Erkenntnisgegenstand weder ›draußen‹ noch ›drinnen‹, weder ›jenseits‹ noch ›diesseits‹: »Das Symbolische ist vielmehr Immanenz und Transzendenz in Einem: sofern in ihm ein prinzipiell überanschaulicher Gehalt in anschaulicher Form sich äußert.«³¹

Auch Cassirer hat also seine ›Kehre‹: eine (je nach Standpunkt:) Erweiterung, Vertiefung bzw. Überwindung des Kantischen Ansatzes, aber nicht – wie bei Dilthey – durch eine an ›innerer Erfahrung‹ orientierte lebensphilosophische Methodologie der Geisteswissenschaften als Kritik der historischen Vernunft (die

³¹ A. a. O., S. 370, 450.

sich dann freilich gegen die Vernunft selbst wendet); vielmehr wird für Cassirer nach 1917 die Kantische »Kritik der Vernunft [...] zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat«³²: im »Willen zur Form« und den »formbildenden Kräften« des Menschen (S. 247, 260) nämlich. Cassirer knüpft expressis verbis *in der Methode* an Kant an: im Festhalten der funktionalen Auffassung als Grundprinzip des kritischen Denkens und der Ablehnung eines allgemeinen dogmatischen Satzes über das absolute Sein. Die Erweiterung aber der Kantischen Verstandesanalytik zur symbolischen Synthese und Mediatisierung, des allgemeinen Weltbegriffs zum allgemeinen Kulturbegriff und der exakten Naturwissenschaft und Mathematik zum »ganzen Kreis des Weltverstehens überhaupt« sieht Cassirer als seine Aufgabe. Denn der Erkenntnisgegenstand der Kantischen transzendentalen Analytik ist »ein rein logisch bestimmter Gegenstand« und »bezeichnet daher nicht alle Objektivität schlechthin, sondern nur jene Form der objektiven Gesetzmäßigkeit, die sich in den Grundbegriffen der Wissenschaft, insbesondere in den Begriffen und Grundsätzen der mathematischen Physik fassen und darstellen läßt.«³³

Sind die beiden ersten hier abgedruckten Aufsätze der Erkenntnistheorie gewidmet, so beschäftigen sich die beiden folgenden von 1928 und 1936 mit der Begriffslehre. Schon 1910 war für Cassirer beides in spezifischer Weise verknüpft: »Substanzbegriff und Funktionsbegriff« beschäftigt sich mit »Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik« (so der Untertitel des Buches). »Wo immer in der Geschichte der Philosophie die Frage nach dem Verhältnis des Denkens und Seins, der Erkenntnis und der Wirklichkeit gestellt wird, da ist sie bereits in ihrem

³² Philosophie der symbolischen Formen, Bd 1, a. a. O., S. 11.

³³ Zur Logik des Symbolbegriffs, a. a. O., S. 227–229; Philosophie der symbolischen Formen, Bd 1, a. a. O., S. 10f.

Ansatz von bestimmten *logischen* Voraussetzungen, von einer bestimmten Ansicht über die Natur des Begriffs und des Urteils geleitet und beherrscht«. [...] »Die Auffassung, die man einmal von der Grundform des Begriffs gewonnen hat, greift daher unmittelbar in die Beurteilung der sachlichen Fragen ein, die man herkömmlicher Weise der ›Erkenntniskritik‹ oder der ›Metaphysik‹ zuweist.«³⁴ Und wie im zweiten Aufsatz von 1927 verweist Cassirer auch im dritten von 1928 – eine Antwort auf einen Aufsatz von Gerard Heymans³⁵ – auf sein Werk von 1910 und spricht von »einer wesentlichen Erweiterung der ursprünglichen Fragestellung« (hier:) des Begriffsproblems im kurz vor dem Abschluß stehenden dritten Band der ›Philosophie der symbolischen Formen‹. »Viele Punkte der früheren Darstellung habe ich in der neuen schärfer zu fassen und, im Ganzen wie im Einzelnen, manches zu klären und zu berichtigen versucht.« Und »noch weit enger, als es in der früheren Darstellung der Fall war, erscheint jetzt für mich das logische Problem des Begriffs mit dem allgemeinen *Bedeutungsproblem* verknüpft. Nur im Rahmen einer systematischen ›Bedeutungslehre‹ läßt sich, wie mir scheint, die Lehre vom Begriff zureichend begründen und vollständig aufbauen. Was ich jetzt schärfer und klarer zu sehen glaube als in den Darlegungen meiner früheren Schrift [von 1910] ist dies: daß für eine solche ›Bedeutungslehre‹ die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft zwar immer ein wichtiges und unentbehrliches *Paradigma* bilden wird, daß sie aber deren Gehalt in keiner Weise erschöpft. Die gesamte Sphäre der ›exakten‹ Begriffe bildet, wie ich ausdrücklich anerkenne und wie ich im ein-

³⁴ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, a. a. O., S. VII.

³⁵ Cassirers Aufsatz in Bd 33, 1928, der ›Kant-Studien‹ ist eine auf Biten der Redaktion der ›Kant-Studien‹ (deren erweiterter Redaktion er selbst angehörte) verfaßte Antwort auf einen im selben Band der Zeitschrift unmittelbar vor Cassirers Beitrag auf S. 109–128 abgedruckten Aufsatz des Groninger Philosophie-Professors Gerard Heymans: ›Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre‹. Zu Heymans (auch: Gerardus Heijmans; 1857–1930) siehe: Biografisch Woordenboek van Nederland, ed. J. Charité, Tweede Deel, Amsterdam 1985, S. 229f., sowie in den Kant-Studien 32, 1927, S. 537–543, und 35, 1930, S. 397f.

zelen darzulegen suche, nur eine besondere Provinz innerhalb der Region der theoretischen Bedeutung – und auch diese letztere, auch das Gebiet des spezifisch-*theoretischen* ›Sinnes‹, macht nicht das Ganze des Sinns *überhaupt* aus, sondern muß, um richtig verstanden, um in seiner Eigenart begriffen und gewürdigt zu werden, anderen Formen der ›Sinnegebung‹ gegenübergestellt, mit ihnen verglichen und an ihnen gemessen werden.« (S. 156) Die Differenz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft – und im Unterschied zu 1910 geht es ihm nun auch und gerade um die letztere – bleibt so lange unklar, wie man im Rahmen von Logik und traditioneller Erkenntnis- wie Wissenschaftstheorie verbleibt.

Cassirer stellt klar, daß es nicht bloß die Fassung und Methode der klassischen formalen Logik war, was er 1910 bestritt, sondern vielmehr deren konstitutives Prinzip und macht gegenüber Heymans geltend, was er später auch gegen Marc-Wogau einwenden wird. Eine eigentliche Begriffslehre hat nicht nur die – durch Abstraktion von allen Erkenntnisobjekten und deren Unterschieden erzeugte – bloße, von allem gegenständlichen Gehalt und Sinn entleerte Form im Blick, sondern auch und besonders seine Objektivität und *Gegenstandsbezogenheit* mit deren struktureller Mannigfaltigkeit und seinem gegenständlichen, objektiven Sinn. Das erst macht den Erkenntniswert und die Erkenntnisleistung des Begriffs aus. Die »erkenntniskritische Legitimation« des Begriffs, die jenseits der bloß formalen Richtigkeit liegt, widerstreitet der formalen Logik nicht, behauptet aber mit Kant den Vorrang des ›Transzendentalen‹ vor dem rein Formalen des bloßen Abstraktionsprozesses.³⁶ Die darin liegende Verkürzung, ja grundlegende Blindheit der traditionellen Logik macht Cassirer deutlich an deren – auch von Heymans geteilten – Auffassung des Begriffs als einer »scharfbestimmten Gruppe von

³⁶ Von dem kritisch-transzendentalen Gegenstandsbegriff und der Erkenntnis-Objektivität hängt nach Cassirer beim Verständnis der Kantischen Philosophie alles ab. Siehe Cassirer: *Neuere Kant-Litteratur*. In: *Theoria* 6, 1940, S. 93 ff.; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd 2, Darmstadt 1974, S. 668, 676.

Merkmale«. Diese Merkmale sind nun eben das, was allererst zu erklären ist, wenn man die gesamte ›intellektuelle‹ Arbeit des logischen Denkens, die ›theoretische‹ Leistung des Geistes, verstehen will. Die traditionelle Begriffslehre setzt diese Merkmale jedoch als fertig gegebene voraus, und sie tut dies, weil sie sie in der Benennung der *Sprach*begriffe einfach vorzufinden glaubt. In dieser unkritischen, naiv-realistischen Voraus-Setzung der Begriffsmerkmale zeigt sich wiederum die Notwendigkeit der von Cassirer geforderten Aufgabenerweiterung der systematischen Philosophie über die traditionelle Begriffs- und Erkenntnistheorie hinaus: Die Logik hat hier nach der Bedingung der Möglichkeit dieser Merkmale zu fragen, muß also transzendental werden. Für eine wirkliche Klärung des Wesens des Begriffs (wie des Urteils) muß die Logik zur Erkenntniskritik erweitert, diese aber durch eine Sprachphilosophie ergänzt bzw. fundiert werden.

Von derselben Grundposition aus und mit den gleichen Argumenten tritt Cassirer acht Jahre später, 1936, Konrad Marc-Wogau entgegen, mit dem er in Schweden vier Jahre lang in einer fruchtbaren, öffentlichen Diskussion steht.³⁷ Bei dem hier an

³⁷ Die Diskussion zwischen Cassirer und Marc-Wogau umfaßt sieben Aufsätze in der 1935 gegründeten und heute noch bestehenden, schwedischen Zeitschrift ›Theoria‹ (Marc-Wogau war ihr Mitherausgeber, 1958–64 verantwortlicher Herausgeber):

1. Cassirer: Inhalt und Umfang des Begriffs. In: Theoria 2, 1936, (Heft 2), S. 207–232. (Hier als 4. Aufsatz abgedruckt.)
2. Marc-Wogau: Der Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers. In: Theoria 2, 1936, (Heft 3), S. 279–332.
3. Marc-Wogau: Inhalt und Umfang des Begriffs. Bemerkung zu der Besprechung Ernst Cassirers. In: Theoria 2, 1936, (Heft 3), S. 335–342. (Erwiderung auf Nr 1)
4. Cassirer: Zur Logik des Symbolbegriffs. In: Theoria 4, 1938, S. 145–175. (Erwiderung auf Nr 2). Wiederabdruck in Cassirer: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Oxford (Darmstadt) 1956, 7. Aufl. Darmstadt 1983, S. 201–230.
5. Cassirer: Was ist ›Subjektivismus‹? In: Theoria 5, 1939, S. 111–140. (Hier als 6. Aufsatz abgedruckt.)
6. Marc-Wogau: Was ist ›Subjektivismus‹? Bemerkungen zum gleichna-

vierter Stelle abgedruckten Aufsatz handelt es sich um eine ausführliche Besprechung des im selben Jahr erschienenen Buches von Marc-Wogau über ›Inhalt und Umfang des Begriffs‹, an deren Verhältnis, seiner Metaphorik und Doppeldeutigkeit nach Marc-Wogau die gesamte bisherige Logik gescheitert ist, weil sie Unmögliches versuchte: nämlich beides, Inhalt und Umfang, im Begriff als objektiv-gültige Einheit zusammenzudenken. Marc-Wogaus Lösung: Der Umfang muß aus der Begriffsdefinition ausgeschieden werden; das Wesen des Begriffs besteht nur in seinem Inhalt. Cassirer hält Marc-Wogaus Argumentation für »in vielen Punkten unanfechtbar«. (S. 173) Seine Kritik an Marc-Wogau betrifft das, was er an anderer Stelle den »in vieler Hinsicht geradezu chaotischen Zustand der philosophischen Terminologie« bzw. »die Tragödie oder, wenn man lieber will, das Satyrspiel der philosophischen *Terminologie*« genannt hat:³⁸ Marc-Wogaus Behauptung nämlich von der Metaphorik der Worte ›Inhalt‹ und ›Umfang‹. Auch Cassirer hält diese Ausdrücke für »ein wirkliches Übel« (S. 173) und sieht ihre unselige Dialektik, die zur Zerstörung des Begriffs führen muß; er lehnt aber Marc-Wogaus Lösung als zu radikal ab: Sie zerstöre den Begriff nur auf andere Weise, statt ihn durch eine Klärung dieser Ausdrücke zu bewahren.

Marc-Wogaus Grundfehler sieht Cassirer in dessen Forderung und Versuch, den Inhalt des Begriffs rein für sich, ohne jede Be-

migen Vortrag E. Cassirers. In: *Theoria* 6, 1940, S. 66–74. (Erwiderng auf Nr 5)

7. Cassirer: *Neuere Kant-Litteratur*. [Mit Rezension von Marc-Wogau: *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilkraft*, 1938]. In: *Theoria* 6, 1940, S. 87–100. (Rezension des Buches von Marc Wogau: S. 91–100)

Daneben hat Cassirer weitere Aufsätze und Rezensionen in dieser Zeitschrift publiziert; auch Rezensionen Cassirerscher Werke wurden hier veröffentlicht.

Zu dem 1902 in Moskau geborenen, 1918 nach Schweden übersiedelten Philosophen Marc-Wogau siehe: *Svenska män och kvinnor. Biografisk uppslagsbok*, Bd 5, Stockholm 1949, S. 240.

³⁸ S. 126 und: Axel Hägerström, a. a. O., S. 39.

ziehung auf seinen Umfang zu definieren. Die Erkenntnisleistung eines Begriffs ist aber nicht, daß er selbst überhaupt gedacht werden kann, sondern daß durch ihn *etwas erkannt* wird. Das kann er jedoch (wie das Urteil) nur durch seine Bezogenheit auf einen Gegenstand; in diesem Gegenstandsbezug des Begriffs wird ein Besonderes durch ein Allgemeines erfaßt, ein empirisch Besonderes unter Regeln gefaßt, aber nicht in rein formaler Weise. Das Allgemeine ordnet sich das Besondere nicht unter, indem es dieses nur ›umgreift‹, sondern auch ›begrift‹; das Allgemeine stellt für das Besondere nicht nur die Einheit eines bloßen Schemas und einer Schablone, sondern vielmehr die Einheit des ›Grundes‹ dar.³⁹ So wendet Cassirer auch gegen Marc-Wogau ein, was er schon Heymans vorhielt: Erst der Gegenstandsbezug, der Umfang, garantiert dem Begriff seine Erkenntnisleistung.⁴⁰ Und auch hier betont Cassirer entsprechend der ›funktionalen Auffassung‹, daß das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, Inhalt und Umfang, Form und Materie, Reihengesetz und Reihenglied, im Begriff ein streng korrelatives ist. Dieses Verhältnis, das sich als bedeutungsmäßiges von jeder Art physischer, sinnlicher, raum-zeitlicher Relation radikal unterscheidet, ist aber nicht nur ein korrelatives, sondern zudem ein dynamisches, das sich je nach dem Gegenstandsbereich verändert, von den alltagssprachlichen Begriffen mit ihren unklaren Umfängen bis zu den auch in den Begriffsumfängen wohldefinierten Spezial-Terminologien mathematischer Naturwissenschaften. Es ist ein Kennzeichen metaphysischer Logiker, daß sie das Verhältnis zwischen Begriffsumfang und -inhalt (anders als die kritischen Logiker bzw. Erkenntnistheoretiker wie Cassirer) als ein statisches sehen und – wie z. B. Hegel – den Umfang des Begriffes vollständig aus dessen Inhalt glauben hervorgehen las-

³⁹ S. 157. Hatte Cassirer 1928 nach der Betonung dieses Gegenstandsbezugs noch eine ›transzendente Logik‹ (als einer Logik der Denk-Gegenstände) gefordert, so vermeidet er 1936 diese Formulierung.

⁴⁰ Sogar naturwissenschaftliche *Gesetzesbegriffe* enthalten einen Bezug auf ein ganz bestimmtes Gebiet empirischer Objekte und damit einen Bezug auf ›Individuelles‹. »Jede konkrete physikalische Aussage ist auf beide Modi der Bestimmung angewiesen«. (S. 182)

sen zu können. Auch hier steht ein leitendes Motiv der gesamten Cassirerschen Philosophie im Hintergrund: die Tendenz *gegen* Monismus, Statisches und Starres, naive Metaphysik, Substanz, *für* Relation, Bewegung, Funktion, die schon 1910 seine Begriffslehre beherrscht und auf die er sich 1938 noch bezieht und sich zu ihnen bekennt.

›Substanzbegriff und Funktionsbegriff‹ diente dem Nachweis des Vorranges des Funktionsbegriffes vor dem Substanz- und Gattungsbegriff in den exakten Wissenschaften, der Rückführung des Dingbegriffs auf einen obersten Ordnungsbegriff der Erkenntnis, sowie der Ersetzung der traditionellen Abstraktionstheorie des Begriffs durch die Funktionstheorie der Reihenbildung.⁴¹ Cassirers Analyse der Erkenntnis endet nicht in einem metaphysischen Dualismus von subjektiver und objektiver Welt, sondern in bestimmten Grund*relationen*, auf denen der inhaltliche Bestand aller Erfahrung beruht, und in einem Inbegriff von Beziehungen, die allererst die Voraussetzung für eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung enthält. Kraft ihres instrumentalen Charakters gelten die wissenschaftlichen Begriffe »nicht sofern sie ein gegebenes starres Sein abbilden, sondern sofern sie einen Entwurf zu möglichen Einheitssetzungen in sich schließen, der sich in der Ausübung, in der Anwendung auf das empirische Material fortschreitend bewähren muß.« Die – zur Erkenntnis notwendige – Beständigkeit der idealen Formen und Relationen ist aber keine des Seins, sondern ihres logischen *Gebrauchs*. Nur der Begriff als *Funktion* einer Relation, nicht als Abbild einer Substanz, verbürgt uns gegenüber allem Wandel des zufälligen Erfahrungsstoffes den identisch sich bewährenden Gehalt. Das nennt Cassirer 1910 die ›korrelative Doppelform des Begriffs‹: »Identität und Verschiedenheit, Konstanz und Veränderung erscheinen demnach auch von dieser Seite her als zusammengehörige logische Momente. Zwischen ihnen einen absoluten sachlichen Gegensatz statuieren, hieße nicht nur den Begriff des Seins, sondern den des Denkens aufheben. Denn das Denken erschöpft

⁴¹ Auf die Beziehungen dieser Begriffe und Theorie Cassirers zu Cohen und Natorp kann hier nicht eingegangen werden.

sich – wie sich allseitig gezeigt hat – nicht in der Heraushebung des analytisch Gemeinsamen aus einer Mehrheit von Elementen, sondern erweist seine eigenste Bedeutung erst in dem notwendigen Fortgang, den es von einem Element zum andern vollzieht. Verschiedenheit und Veränderung bilden demnach keine prinzipiell ›denkfremden‹ Gesichtspunkte, sondern sie gehören ihrer Grundbedeutung nach der eigentümlichen Leistung des Intellekts selbst an, und stellen diese erst ihrem vollen Umfang nach dar.«⁴²

Wie die Erkenntnis sieht Cassirer auch den Begriff als eine Bewegung. Der Begriff benötigt Inhalt und Umfang; diese sind – wie bei der Erkenntnis Form *und* Stoff – Momente, nicht trennbare oder gar selbständige *Teile*, die auch keine fertige, absolute Einheit oder metaphysische Identität bilden (wie bei Hegel), sondern in einem korrelativen, dynamischen Verhältnis zueinander stehen: Das Allgemeine muß sich am Besonderen ›bewähren‹, d. h. »daß es nicht nur mit ihm ›übereinstimmt‹, sondern daß es geradezu zum Schlüssel wird, der uns das Reich des Besonderen aufschließt, der zu immer neuen Besonderheiten *hinführt*.« (S. 176) Beide Aufsätze zur Begriffslehre beschließt Cassirer mit einer Forderung: »Das Wesen des Begriffs kann durch nichts anderes definiert werden, als durch die Funktion, die er im Aufbau der Erkenntnis erfüllt«, d. h. hervorgehend aus je einer ursprünglichen und spezifischen Weise der Sinngebung, die allererst eine Welt des Sinn- und Bedeutungshaften und ein gegliedertes Ganze von Begriffsmerkmalen schafft und ermöglicht. (S. 164, 196)⁴³

⁴² Substanzbegriff und Funktionsbegriff, a. a. O., S. 427–430. – Marc-Wogaus ›Identitätslogik‹ sieht dagegen in den Relationsbegriffen eine verhängnisvolle Dialektik. Siehe Cassirer: Neuere Kant-Litteratur, a. a. O., S. 92f.

⁴³ Marc-Wogau wendet in seiner Entgegnung auf Cassirers Besprechung hauptsächlich zweierlei ein: 1. Die strenge Korrelativität des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem im Begriff ist mit Cassirers Behauptung, das Allgemeine sei etwas Eigenes und Selbständiges, unverträglich. Wenn die beiden Momente des Verhältnisses nicht nur in ihrer Existenz, sondern auch in ihrer Bestimmtheit einander bedürfen oder

Dies leistet Cassirer in der ›Philosophie der symbolischen Formen‹. In deren größerem Rahmen wird gezeigt, daß auch den Begriff charakterisiert, was die symbolische Funktion in allen ihren Stufen und Formen kennzeichnet: die Vermittlung, Mediativierung, in der durch eine ideelle Distanzierung allererst ein Ganzes, eine Einheit des Wesens entsteht, – als Analysis und Synthesis, Trennung und Wiedervereinigung. »Die künstlichen ›Trennungen‹, die das Denken setzt, können nicht anders als durch das Denken wieder überwunden werden, und sie bilden in der Tat bereits ebensoviele Ansatzpunkte zu neuen ›Vereinigungen‹. Analysis und Synthesis sind hier nicht zwei einander feindliche, sondern aufeinander bezogene und aufeinander angewiesene Grundakte, aus denen jede überhaupt erreichbare ›Einheit‹ für uns [den Menschen] erst resultiert.« (S. 16) Denn »durch bloße Analyse kommt keine wahrhaft-philosophische Leistung zu Stande. Die Analyse ist, auch nach Kant, ein unentbehrliches Instrument der philosophischen Erkenntnis, aber sie erschöpft nicht ihren Gehalt. Der philosophischen Analysis liegt immer irgend eine ›Synthesis‹ zu Grunde.«⁴⁴ Nicht in Stücke trennen, zerlegen, um zu starren, substantialen Identitäten zu gelangen, die dann nach mechanistischem oder Kausalitäts-Schema wieder zu einem aggregativen Ganzen zusammengebaut werden können, sondern Momente auseinanderhalten, Aspekte unterscheiden für eine kreative Synthese. »Echtes ›Denken‹ ist nicht analy-

voneinander abhängig sein sollen, so ist sogar jegliche *distinctio rationis* zwischen beiden unmöglich; 2. Marc-Wogau sieht nicht ein, »warum aus der These, daß die Beziehung zu dem unter den Begriff Fallenden nicht im Begriffe selbst gedacht werden dürfe, wie Cassirer behauptet, folgen soll, daß wir dann das mit dem Begriff Gemeinte ›mit keinem Beispiel belegen‹ könnten.« Die Bedeutung, die ein Begriff für die Erkenntnis hat, gehört nicht schon zum Wesen des Begriffs selbst, sondern kann überhaupt erst in einem – durch Begriffe aufgebauten – Urteil liegen.

⁴⁴ Axel Hägerström, a. a. O., S. 20. So hat auch bei Kant die Synthese den Vorrang vor der Analyse, die synthetische Einheit vor der analytischen: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd 2, a. a. O., S. 676, 684, 692 f.; Kants Leben und Lehre, a. a. O., S. 135, 185.

tisches, in der bloßen Identität beharrendes Denken, sondern entfaltet sich synthetisch, in eine Reihe verschiedener, einander bedingender Formmomente.« (S. 22)⁴⁵ Das dem Menschen eigene Urphänomen der Fundamentalrelation vereinigt in seiner über die wissenschaftliche Erkenntnis hinausgehenden Form, dem Symbol selbst – nicht nur der (philosophischen) Theorie über es – beides: den »zweifachen Weg der Synthesis und Analysis, der Trennung und Wiedervereinigung«. In dieser inneren Spannung liegt nach Cassirer die Größe und die Tragik jeder geistigen Form, denn *sie* erst ermöglicht Tat und Werk und gewährt Freiheit, – freilich nicht völlig grenzenlose, sondern in einem Horizont.⁴⁶ Die in der symbolischen Prägnanz liegende Objektivierung und Bestimmung – als Moment des Freiheitshorizontes – gewinnt in der im *Werk* liegenden Entäußerung des Menschen ihre manifeste Konkretion. Das Werk und die allen Werken – als dem vom Schöpfer entäußerten Geschaffenen – eigene Selbstständigkeit und Verfügbarkeit gehören ebenso zur Kultur wie die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes. Sieht Georg Simmel aber das Verhältnis zwischen beiden als dialektisches und tragisches Verhängnis, als die »Tragödie der Kultur«, so will Cassirer diese Spannung, dieses »Drama« nicht leugnen, versteht eben dies aber wiederum als Nachweis und Instrument der Freiheit des Menschen; Zweck des Kultur-Werkes gerade in seiner bestimmten Manifestation ist nicht, ein Absolutes als Zuflucht und letzte Sicherheit, sondern eine Brücke von Mensch zu Mensch zu sein und in solchen Vermittlungen das Ganze dessen aufzubauen, was die Gemeinschaft aller Menschen ebenso konstituiert wie es auch ihr Ausdruck ist: Kultur.⁴⁷

⁴⁵ Entsprechend hat die synthetische Relationslogik (Platons) vor der analytischen Identitätslogik (der Eleaten oder Marc-Wogaus) den Vorrang. (Zur Logik des Symbolbegriffs, a. a. O., S. 204 ff.)

⁴⁶ Siehe: Zur Logik der Kulturwissenschaften, a. a. O., bes. S. 54 f.

⁴⁷ Siehe dazu Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Simmel: Philosophische Kultur, ed. J. Habermas, Berlin 1983, S. 183–207; Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, a. a. O., 5. Studie, und Cassirer: Form und Technik. In: Cassirer: Symbol, Technik, Sprache, Hamburg 1985, (PhB 372), S. 76.

Cassirers am 23. Februar 1939 im Philosophischen Verein in Stockholm gehaltener⁴⁸ Vortrag ›Was ist ›Subjektivismus?‹ ist thematisch durch die Subjektivismus-Kritik der Uppsala-Schule, bes. Hägerströms und Phaléns, veranlaßt und berühmt wegen seiner klaren Standortbestimmung Cassirers. Im Zentrum stehen die Begriffe ›subjektiv‹ und ›objektiv‹. Auch sie sind für Cassirer streng korrelative Begriffe und haben erst Sinn auf dem Boden der Erfahrung, d. h. *innerhalb* des Zusammenhangs der empirischen Erkenntnis, des Erfahrungsganzen als einem in sich geschlossenen Ordnungsgefüge. Dieses Erfahrungsganze ist in sich gegliedert, hat Formen, Stufen, spezielle Kreise in je unterschiedlicher Weise und einen eigenen Aufbau und Fortschritt, vom Teil zum Ganzen, vom Partikularen zum Universalen. Cassirer macht das an den Beispielen des Traumes, des als gebrochen wahrgenommenen Stabes im Wasser und den Farben klar. Daß wir den Traum und die Wahrnehmung des gebrochenen Stabes im Wasser ›subjektiv‹, den Wachzustand und die Wahrnehmung des geraden Stabes ›objektiv‹ nennen, ist nichts anderes als der Ausdruck dieser Stufung und eines Vergleichs bzw. einer Maßbestimmung; der Traum und die Wahrnehmung des gebrochenen Stabes sind nicht völlig realitätslos; aber der Wachzustand und die Wahrnehmung des geraden Stabes ist das mit dem Gesamtzusammenhang unserer Erfahrung verträglichere, ordnet sich ihm eher ein: »Das relativ-Beständige gegenüber dem Wechselnden, das Beharrliche gegenüber dem vom einen Bezugssystem zum anderen Veränderlichen erscheint als das eigentliche und im spezifischen Sinne ›Objektive‹.« (S. 208f.) Subjektiv ist der Traumzustand also nur im Vergleich mit dem Wachzustand, der im Wasser gebrochen erscheinende Stab nur im Vergleich mit dem geraden Stab außerhalb des Wassers.⁴⁹ Das gilt auch für die

⁴⁸ Laut einer Anm. auf S. 111 der ›Theoria‹ 5, 1939. Cassirer hat den Text des Vortrages für die Publikation bearbeitet, wie hier Anm. 7 auf S. 223 zu entnehmen ist.

⁴⁹ Vgl. dazu Cassirers Ausführungen im Hinblick auf Kant in: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd 2, a. a. O., S. 669; Kants Leben und Lehre, a. a. O., S. 205.

Farbe: Man kann sie ›subjektiv‹ oder ›objektiv‹ nennen je nach der meiner Auffassung und Einstellung zugrundeliegenden verschiedenen (physikalischen, physiologischen, psychologischen, künstlerischen etc.) Bedingungen, Annahmen, Standpunkte. Um etwas ›subjektiv‹ zu nennen muß freilich zunächst ein Objektives erfaßt sein, denn »ein Inhalt heißt subjektiv, wenn er als *Teilerfahrung* der *Gesamterfahrung* gegenübergestellt und an der letzteren gemessen wird« (S. 219); im Hinblick auf die Korrelativität der beiden Begriffe ist das Objektive also das der Sache nach, nicht das faktisch, der Zeit nach, Frühere. Auch diese Korrelation des Subjektiven und Objektiven trägt nach dem bisher Gesagten den Charakter der Bewegung, der Dynamik. Der Erkenntnisprozeß ist ein Aufeinanderbeziehen und Aneinandermessen von Funktionsgrößen. Was wir die Wirklichkeit der Erfahrung und den Gegenstand der Erkenntnis nennen, tritt dem Menschen nicht als ein fertig Gegebenes gegenüber, sondern muß erst relational aufgebaut werden, ist nichts Gegebenes, sondern Auf-Gegebenes, Aufgabe. »Die Bestimmtheit der Erfahrungserkenntnis ist nicht vollendete, sondern werdende Bestimmtheit.« (S. 205)⁵⁰

Aber auch das *Ganze* der Erfahrungswelt, der Realitäts-*Horizont* als solcher steht nicht »als ein starr Gegebenes« von Anfang an und für ewig fest; auch er verändert sich, systematisch wie historisch, phylogenetisch wie ontogenetisch, wobei sich das Ganze der (Erfahrungs-) Welt in einer Wechselwirkung von Differenzierung innerhalb dieser Welt selbst ausbildet und die primitiveren Stadien die indifferenten (z. B. Mythos, Kindheit), die höheren die differenzierteren sind. »Die Einsicht in die ›Subjektivität‹ bestimmter Phänomene ist also in jedem Falle erst der

⁵⁰ Die »erkenntnistheoretische Besinnung führt uns überall zu der Einsicht, daß dasjenige, was die verschiedenen Wissenschaften den ›Gegenstand‹ nennen, kein ein für allemal Feststehendes, an sich Gegebenes ist, sondern daß es durch den jeweiligen Gesichtspunkt der Erkenntnis erst bestimmt wird.« Denn »jede Wissenschaft *hat* ihren Gegenstand nur dadurch, daß sie ihn aus der gleichförmigen Masse des Gegebenen durch bestimmte Formbegriffe, die ihr eigentümlich sind, *heraushebt*.« (Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, a. a. O., S. 9)