

Ernst Cassirers Wendung von der neukantischen Erkenntnistheorie
zur geistesgeschichtlichen Wirklichkeit.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der

Philosophischen Fakultät

der

Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz

vorgelegt von

W e r n e r F u n k e

aus

D ü s s e l d o r f

1952

Referent: Prof. Otto Friedrich Bollnow
Korreferent: Prof. Karl Holzamer

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Januar 1953

V o r w o r t

Die vorliegende Arbeit stellt sich in den Rahmen der Bemühungen um eine hinreichende Grundlegung des geisteswissenschaftlichen Erkennens. Dabei ist ihr oberstes Anliegen die Darstellung einer Möglichkeit, die S p r a c h e in das Ganze des Mensch-Welt-Verhältnisses sinnvoll einzuordnen. So bewegt sie sich methodisch betrachtet im Raume erkenntniskritischer sowohl wie sprachphilosophischer Erörterung. Und in Betrachtung ihres philosophiegeschichtlichen Stand~~punktes~~^{ortes} erscheint sie im Zuge der umfassenden Auseinandersetzung zwischen der kritischen Philosophie Kants und den Strömungen einer Philosophie des Lebens. Der späte Ausläufer dieser Auseinandersetzung ist die Diskussion über Erkenntnis und Sprache zwischen der neukantischen und lebensphilosophischen Bewegung in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts. Die Untersuchung versucht, die Diskussion an dem Punkte wieder in Gang zu bringen, an dem sie zu Beginn der 30er Jahre durch das äußere Zeitgeschehen abgebrochen wurde. Am Problem des Verhältnisses von Erkenntnis und Sprache zur W i r k l i c h k e i t. Das eigenartig erregende Phänomen, das sich hier zeigt, ist dies: daß ein Vertreter der neukantischen Richtung seine Lehre auf die Ziele der lebensphilosophischen Bewegung hin weiterentwickelt. Die Ausdeutung dieses Phänomens kann einigen tieferen Aufschluß geben über das Verhältnis von Sprache und Erkenntnis überhaupt.

Der Arbeit vorangestellt sei der Dank des Verfassers an seinen Lehrer, Herrn Prof. Otto Friedrich B o l l n o w, ohne dessen stete ~~und unermüdeliche~~ Hilfe sie nicht möglich gewesen wäre.

~~Herner Funks~~

Inhaltsübersicht.

=====

	<u>Seite</u>
Einleitung.	
1. Historische und systematische Einordnung der Lehre Ernst Cassirers. Ihre Auseinandersetzung mit der Ontologie [✓] Hartmanns und Heideggers.	1 - 9
Zum Erkenntnisbegriff in den frühen Schriften Cassirers.	
2. Geschichtliche Herleitung des Erkenntnisbegriffs	10 - 13
3. Die Übernahme der Kantischen Erkenntnislehre im "logischen" Idealismus.	14 - 18
4. Die Subjekt-Objekt-Problematik als rein "logische". Der Prozeß der Objektivierung als logische Konstitution.	19 - 27
5. "Apriorität" als Priorität der rein logischen Momente in aller Erfahrung. Logische Bezugssysteme der Erfahrung.	28 - 32
6. Zur Begriffstheorie. Vom Abstraktionsbegriff zum Funktionsbegriff. Die Wurzel der Repräsentation in der logischen Konstitution der Bedeutung.	33 - 38
Die Wendung zu einer neuen Ansicht[✓] der Erkenntnis in den mittleren Schriften Cassirers.	
7. Der Begriff der symbolischen Form. Cassirers Durchbruch zur Grundproblematik der Geisteswissenschaften. Auseinandersetzung von logischer und symbolischer Konstitution.	39 - 45
8. Die Aufnahme der Ausdrucksproblematik unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit des geisteswissenschaftlichen Erkennens. Ausdruckscharakter und physiognomischer Charakter des Erscheinenden. Cassirers neuer Wirklichkeitsbegriff.	46 - 54
9. Das Symbolproblem und die Sprache. Das "Sichaussprechen" der Wirklichkeit in Symbolen.	55 - 62
Symbol und Erkenntnis in den mittleren und späten Schriften Cassirers.	
10. Die Aufnahme der Sprache in das Ganze der Erkenntnis. Die Sprache und Kants "Schematismus". Die Auflösung des frühen Erkenntnisbegriffs. Erkenntnis und die Ebene des vortheorietischen "Tuns".	63 - 69
11. Subjekt und Objekt in der neuen Anschauung der Erkenntnis. Die Bereitstellung ihrer Beziehung in der Sprache.	70 - 75
12. Die Erweiterung des Subjektbegriffs zum konkreten Menschen. Die Aufnahme der Gefühlsqualitäten in die Erkenntnis.	76 - 83
13. Apriorität und intellektuelle Struktur der Wahrnehmung	84 - 88
14. Begriffsstrukturen und sprachliche Formung der Wirklichkeit	89 - 94
Schlußbetrachtung.	
15. Der Mensch - animal symbolicum. Cassirers Theorie vom Menschen in seiner geistesgeschichtlichen Wirklichkeit.	95 - 98.
L Quellenverzeichnis	1 - ✓

Einleitung.

1.

Das philosophische Wirken Ernst Cassirers erstreckt sich nahezu über ein halbes Jahrhundert. 1899 veröffentlicht er als Schüler und Anhänger der Marburger Neukantischen Schule unter Hermann Cohen und Paul Natorp seine Dissertation über Descartes: Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 1923 bis 1929 erscheint sein Hauptwerk, die "Philosophie der symbolischen Formen". 1944, ein Jahr vor seinem Tode, veröffentlicht er sein Spätwerk: "An Essay on Man". Bis zum Jahre 1933 wirkt er als Universitätslehrer in Deutschland (Berlin und Hamburg), nach seiner Emigration in England (Oxford), Schweden (Göteborg) und in den Vereinigten Staaten (Columbia und Yale University).

Diese äußeren Daten sind nicht unwichtig für das Verständnis der Entwicklung seiner Lehre. In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts herrscht in der deutschen Philosophie eine Auseinandersetzung bedeutender Strömungen. Teilweise ineinander verlaufend, teils einander bekämpfend erscheinen hier: die Wiederbelebung der Ontologie (Hartmann, Heidegger), die philosophische Anthropologie (Scheler) und die lebensphilosophische Bewegung (Dilthey, Misch und Spranger). Mit gleicher Schärfe, wenn auch mit verschiedenen Begründungen, bekämpfen diese Richtungen einen entscheidenden Zug der neukantischen Bewegung: die Grundlegung der Philosophie in der Erkenntniskritik und die damit verbundene Anschauung vom Menschen als reines^m Erkenntniswesen.

Der Neukantianismus gelangt gegen Ende des vorigen Jahrhunderts als Gegenbewegung zum Materialismus und Positivismus zur vollen Blüte. Er besteht im Wesentlichen aus zwei Schulen, der Marburger ^{Schule} (Cohen, Natorp, Görland, Cassirer), und der Heidelberger, ^{Schule} auch Badische Schule genannt, (Windelband, Rickert und Bauch). Die Marburger Schule ist dem Ansatz ihres Philosophierens nach mehr naturwissenschaftlich-mathematisch, die Heidelberger mehr geschichts- und werttheoretisch orientiert. Beide Richtungen vereint ihre konsequent antimetaphysische Haltung und die methodische Grundüberzeugung, daß das Erbe der Kantischen Philosophie die Grundlegung einer "Theorie der Erfahrung" darstellt. Beiden erscheint es selbstverständlich, daß die Erkenntnistheorie das Kerngebiet der Philosophie ist, und daß diese als exakte Wissenschaft auf keine Weise

das Gebiet überschreiten darf, das durch die Dreiheit von Erkenntniskritik, Logik und Wissenschaftstheorie bezeichnet ist.

Das Schicksal des Neukantianismus als Lehrgebäude erfüllt sich, als in den 20 er Jahren dieses Jahrhunderts eine Strömung erneut zum Durchbruch kommt, deren Ursprung sich bis in die Epoche Kants zurückverfolgen läßt; die lebensphilosophische Bewegung. Unter den Gegnern Kants findet man die ersten bedeutenden Vertreter dieser Richtung: Hamann, Herder und Jacobi. Über die Romantik hinweg erscheint ihr bedeutendster Lehrer gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Wilhelm Dilthey. Erst nach seinem Tode (1911) setzt mit der Herausgabe seiner sämtlichen Schriften, vor allem mit dem Bekanntwerden seines Nachlasses, seine breiteste Wirkung ein. Aus der ganzen Fülle der im Einzelnen aufgeworfenen Fragen läßt sich ein Grundzug dieser Bewegung hervorheben. Die Sicht des Menschen als "animal rationale", die eine Überbewertung der Erkenntnis im Ganzen des menschlichen Daseins bedeutet, wird entschieden abgelehnt. Diese Verengung des Blickes auf den Menschen, wie sie vor allem in der Kantischen Tradition herrscht, soll beseitigt werden. Ein Verständnis des Menschen in seiner Ganzheit wird angestrebt. Nicht allein aus seiner Verstandesleistung, aus seinem erkennenden Verhalten zur Welt, soll sein Wesen erschlossen werden, sondern grundsätzlich aus der Fülle und der Integration seiner Vermögen und Bindungen. Hierzu gehören das Vermögen des Fühlens und Glaubens, die Bindungen Religion, Gesellschaft und Staat. Und das besondere Anliegen in diesem Zusammenhang ist die Bedeutung der Sprache für das menschliche Dasein, die, halb Vermögen, halb Bindung, in den Erkenntnislehren des Rationalismus und des Idealismus keine ihr angemessene Rolle gefunden hat. Nimmt man den zweiten wesentlichen Grundzug dieser Bewegung hinzu, die Anschauung von der Geschichtlichkeit des Menschen, besser: der menschlichen Natur, dann wird ihre Gegnerschaft zur neukantischen Lehre in ihrer ganzen Tiefe sichtbar. Ihre Position wird in den Grundfesten erschüttert, dadurch, daß sich im Wissen um die Geschichtlichkeit der Formen des Sich-zur-Welt-Verhaltens die historische und daseinsmäßige Bedingtheit der reinen theoretischen Erkenntnis enthüllt. Die idealistische Deutung der Phänomene Sprache, Mythos, Religion und Kunst als Ausdrucksformen der ratio wird hiermit nicht nur in Frage gestellt, sondern als grundfalscher Ansatz verworfen.

Die philosophische Anthropologie, die in vielen ihrer Anschauungen von der lebensphilosophischen Strömung her unterbaut ist, richtet sich ^{abwärt} auch gegen die neukantische Grundposition. Auch für sie geht das Wesen des Menschen nicht in seiner Bestimmung als animal rationale auf. Sie fordert vor allem den Blick auf den Menschen in seinem praktischen Leben. Neben die ratio stellt sie als gleicherweise bestimmend seine Leiblichkeit und sein Triebleben, seine Gefühle und seine Stimmungen. Erkenntnis ist für sie nur e i n e besondere Richtung des Sich-zur-Welt-Verhaltens; und diese Richtung kann darüberhinaus niemals isoliert untersucht werden, weil sie phänomenologisch nicht isoliert aufweisbar ist. Die Unterscheidung zwischen Erkenntnis t h e o r i e und Erkenntnis- k r i t i k (Scheler) wirft ein Licht auf den Kern der Auseinandersetzung mit der rein erkenntniskritischen neukantischen Philosophie. Vom Standpunkt der Frage nach dem Menschen, in voller Breite gestellt und durch die phänomenologische Methode geleitet, wird es erst Problem, w o Erkenntnistheorie einsetzen kann, wird es erst Aufgabe, w a s Erkenntniskritik zu sondern hat.

Während die Angriffe der lebensphilosophischen Bewegung und der Philosophischen Anthropologie noch nicht bis zum methodischen Kern der neukantischen Lehre reichten, wird dieser nun aus einer neuen Richtung her bedroht: aus der Wiederbelebung der Ontologie. Für den Neukantianismus gilt es als entschieden, daß sich das Sein des Menschen in der Welt in der Sphäre der Erkenntnis begründet. Das heißt: die ratio cognoscendi geht der ratio essendi voran, oder anders, nur weil und indem es erkennendes und erkanntes gibt, gibt es überhaupt Sein. Die kritische Ontologie Nicolai Hartmanns sucht das Gegenteil zu beweisen. Hier ist die ratio cognoscendi in die ratio essendi eingebettet, Erkennen nur ein bestimmter Modus des Verhältnisses zwischen Seiendem. Und gegen die neukantische Philosophie gerichtet ergibt sich die Folgerung, daß die Erkenntnistheorie nur ein Teilgebiet der Ontologie und zwar ein dem Sinne nach späteres sein kann. Nur in der umfassenden seinstheoretischen Frage kann die Einzelfrage nach der Erkenntnis - und nach dem Menschen - sinnvoll gestellt werden.

Zunächst ist der Neukantianismus noch geneigt, im Anliegen Hartmanns einen der immer wieder unternommenen Versuche zur Errichtung eines metaphysischen Systems

zu sehen, der die eigene Position nur bedrohen, aber nicht entscheidend gefährden kann. Nach dem Erscheinen des Heidegger'schen Kantbuches (1929) kann aber kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß nun der Rechtsgrund der ganzen neukantischen Bewegung selbst in Frage gestellt ist. Denn nichts Geringeres ist die Absicht von "Kant und das Problem der Metaphysik", als zu beweisen, daß die endgültige und tiefste Intention Kants nicht sowohl der Entwurf einer "Theorie der Erfahrung" als vielmehr die Grundlegung einer "Metaphysik des menschlichen Daseins" gewesen sei. Mit diesem Beweis stützt Heidegger den Ansatz seiner Philosophie, die als phänomenologische Ontologie in der Analyse des menschlichen Daseins auf einen, im Letzten irrationalen, Kern stößt, der jedem Versuch rationaler Erklärung und Auflösung widersteht. Im Hinblick auf diesen Kern, in begrifflicher Fassung: "Existenz", gewinnt sie ein Verständnis des menschlichen "In-der-Welt-seins". Eine Bestimmung des Menschen als Erkenntniswesen ist notwendig auch dieser Philosophie zu eng gefaßt, da für sie Erkenntnis immer nur möglich ist auf dem Grunde der besonderen Seinsverfassung des Menschen. Und auch hier herrscht die Überzeugung, daß die Ontologie und nicht die Erkenntnistheorie die philosophische Grunddisziplin ist. So wird schließlich die Lehrmeinung des Neukantianismus, wenn man den Versuch einer Zusammenfassung wagen will, aus zwei Gründen von den oben skizzierten Bewegungen überwunden: Einmal weil sie keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Menschen geben kann, und zum Anderen, weil sie die Frage nach dem Sein nicht stellt.

Berücksichtigt man weiterhin, das äußere Zeitgeschehen, die Tatsache, daß fast alle bedeutenden Vertreter der neukantischen Philosophie Anfang der 30er Jahre Deutschland verlassen, den Umstand, daß damit die Auswirkung ihrer Lehre weitgehend unterbunden ist, so ist die Behauptung gerechtfertigt, daß in diesen Jahren in Deutschland der Neukantianismus als Lehrmeinung und als geistige Bewegung aufhört zu bestehen.

Die Frage ist nun, wie sich die Auseinandersetzung des Neukantianismus mit diesen Gegenströmungen im Schaffen Ernst Cassirers widerspiegelt. Genauer: welche der beschriebenen Bewegungen Eingang in sein Denken finden, und von welchen er sich, als von einer ihm fremden Weise des Philosophierens, ausdrückt

lich absetzt. Wie dagegen sich das Cassirer'sche Denken von innen heraus, also aus der notwendigen Weiterführung der eigenen Ansätze und Gedanken, entwickelt und neue Gestalt annimmt, soll vorläufig außer Acht bleiben.

Dazu ist es zweckmäßig, sein Schaffen in drei Abschnitte einzuteilen. Der frühe Cassirer würde dann etwa den Zeitraum von der Jahrhundertwende bis 1920 umfassen. (Um 1920 erscheint in seinen Schriften erstmalig der Begriff der "symbolischen Form".) Der mittlere wäre mit der Emigration 1933 abgeschlossen, und für den späten Cassirer, der in Deutschland bis zum heutigen Tage fast unbekannt geblieben ist, kämen alle die Schriften in Frage, die er im Ausland bis zu seinem Tode veröffentlicht hat. Versucht man in groben Umrissen von der thematischen Seite her diese Einteilung zu verdeutlichen, so ließe sich der frühe Cassirer fast völlig auf die erkenntniskritisch-logische Problematik begrenzen. Im mittleren Abschnitt vollzieht sich dann der Durchbruch zur geistesgeschichtlichen Problematik und dem Ergebnis einer Grundlegung der Geisteswissenschaften. Der späte Cassirer schließlich findet auf Grund seines, in der geisteswissenschaftlichen Einstellung erworbenen, neuen Wirklichkeitsbegriffs zu einer neuen Theorie des Menschen.

Die These ist: Mit der Wendung auf die geistesgeschichtliche Wirklichkeit beginnt sich Cassirers Denken auf die Ziele der lebensphilosophischen Bewegung und der philosophischen Anthropologie hin zu bewegen. Auf der anderen Seite ist es ersichtlich und gesichert, daß sein Denken keine Konzessionen an die ontologischen Bestrebungen Hartmanns und Heideggers macht. Die These zu beweisen ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung. Für die Einleitung bleibt eine kurze Verdeutlichung der Auseinandersetzung Cassirers mit der Wiederbelebung der Ontologie.

Versteht man seine Lehre, wie er es selbst immer wieder tut, als systematisch festgelegtes und doch offenes Weiterführen der Kantischen Philosophie, das die verschiedenen Ströme des modernen Denkens in sich aufnehmen und klären will, so ist leicht erklärlich, daß jede Art von Ontologie davon ausgeschlossen ist. Cassirer gelangt von der Kantischen Erkenntnislehre aus zu einem "logischen" Idealismus, d. i. eine Anschauung, für die der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven in der Erkenntnis (und nur hier ist er nach dieser Meinung sinnvoll) rein logischer Art ist. Subjekt und Objekt bedeuten ihr nicht mehr als logische Unterscheidungen im logischen Ganzen der Erkenntnis. Wenn diese Begriffe

nun, wie bei Hartmann, ontologisch gedacht werden, wenn die logischen Kategorien in Seinskategorien umgedeutet werden, logische Distinktionen "verdinglicht" werden, dann bedeutet das für Cassirer den Rückfall schlechthin in eine vorkantische Metaphysik. An diesem Punkte setzt er sich scharf und deutlich von der Lehre Hartmanns ab. Für ihn dürfen logische Kategorien nicht verdinglicht werden, wenn man nicht in unlösbare Widersprüche verwickelt werden will. So erscheinen ihm dann auch Hartmanns Aporien der Erkenntnis als Ausdruck der Folgerichtigkeit dieser Ansicht. In seiner Kritik an Hartmann betont Cassirer, daß nach seiner Auffassung der Erkenntniskritik die Grundaporie der Erkenntnis, das "unaufhebbare" Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt, nichts Letztes sein kann:

Denn ein Zirkel ist es, wenn man glaubt, die Fundamentalrelation der Erkenntnis überhaupt dadurch "erklären" und begreiflich machen zu können, daß man sie auf irgendeine spezielle Relation, die innerhalb der Erkenntnis, d. h. im Ganzen ihrer empirischen Inhalte gilt, zurückführt.)¹

Die Rede von einem Gegenüber birgt in sich die Kategorie der Verschiedenheit. Ihre Anwendung ist für Cassirer nur innerhalb der Erkenntnis erlaubt. Würde man mit ihrer Hilfe versuchen, die Erkenntnis selbst, das heißt ihrer Funktion nach, zu erklären, hat man das zu Erklärende immer schon vorausgesetzt. Wenn aber, so läßt sich umgekehrt folgern, um den Gegensatz und die Unvereinbarkeit beider Anschauungen scharf herauszuarbeiten, die Kategorien der Identität und Verschiedenheit, der Gleichheit und Ähnlichkeit, ^{mit} ~~anzu~~ innerhalb der Erkenntnis gelten, dann kann auch nicht bewiesen werden, daß die Hartmann'schen Unterscheidungen, z. B. die von Subjekt und Objekt, im Sein falsch ist. Der Zirkel, den Cassirer im Vorgehen Hartmanns sieht, erweist sich daher gleichzeitig als runde Abgeschlossenheit seiner Anschauung, die auf diesem Wege nicht zu widerlegen ist. Cassirers Kritik erschöpft sich daher in einer beinahe weltanschaulichen Ablehnung, sie kennzeichnet schließlich die Philosophie Hartmanns als eine "Metaphysik der Resignation".²

Nicht wesentlich fruchtbarer verläuft die Auseinandersetzung mit der Heidegger'schen Ontologie. Der strittige Punkt ist die Kantinterpretation, wie sie in ~~Heideggers Handbuch vorliegt,~~

¹ Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie, Jahrbücher der Philosophie, III, 1927, S. 86.

2 vgl.

"Kant und das Problem der Metaphysik" vorliegt. Heidegger geht davon aus, daß der eigentliche Schlüssel zur Kantischen Philosophie im Schematismuskapitel der Kritik der reinen Vernunft gegeben sei. Allein der Begriff der Transzendenten Einbildungskraft biete die Auflösung der Kantischen Problematik. Diese Problematik sei die der **E n d l i c h k e i t** des menschlichen Wissens. Die Endlichkeit tritt nun im Besonderen in der Rezeptivität, dem Wesenszug der transzendenten Einbildungskraft, in Erscheinung. In der Folge dieser Auslegung wird Anschauung, Verstand und Vernunft, die bei Kant als die drei Vermögen der Erkenntnis dargestellt sind, auf die transzendente Einbildungskraft bezogen. Die Rezeptivität und damit der Index der Endlichkeit, haftet somit aller menschlichen Erkenntnis an. Gegen diese Interpretation richtet Cassirer seine Kritik:

Indem Heidegger **a l l e** "Vermögen" der Erkenntnis auf die "transzendente Einbildungskraft" zu beziehen, ja auf sie zurückzuführen sucht, bleibt ihm damit nur eine **e i n z i g e** Bezugsebene, die Ebene des zeitlichen Daseins zurück. Der Unterschied zwischen "Phänomena" und "Nouomena" verwischt und nivelliert sich: denn **a l l e s** Sein gehört nunmehr der Dimension der Zeit, und damit der Endlichkeit, an... Kant vertritt nirgends einen derartigen "Monismus" der Einbildungskraft, sondern er beharrt auf einem entschlossenen und radikalen Dualismus, auf dem Dualismus der sinnlichen und der intelligiblen Welt. Denn **s e i n** Problem ist nicht das Problem von "Sein" und "Zeit", sondern das Problem von "Sein" und "Sollen", von "Erfahrung" und "Idee".)¹

Cassirer bestreitet so die Rechtmäßigkeit dieser Interpretation und verkennt nicht, in welchem Maße sie durch die leitende Problematik Heideggers, wie sie in "Sein und Zeit" ausgearbeitet ist, bestimmt wurde. Aus dieser Einsicht heraus wird seine Reaktion noch um Einiges schärfer:

Hier spricht Heidegger nicht mehr als Kommentator, sondern als Usurpator, der gleichsam mit Waffengewalt in das Kantische System eindringt, um es sich zu unterwerfen und um es seiner Problematik dienstbar zu machen. Dieser Usurpation gegenüber muß die Restitution gefordert werden...)¹

)¹ u.)² Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation, Kantstudien Bd. 36, 1931, S. 16f.

er faden zitieren

Die tiefere Gegensätzlichkeit beider Anschauungen liegt wieder ^{im} in der Einstellung zur Seinsfrage. Auf der einen Seite "Sein" erst als das E r g e b n i s der Erkenntnis, auf der anderen Seite "Sein" als die G e g e b e n h e i t ontologischer Theorie. Für Cassirer scheint es, daß Heideggers "Analytik des menschlichen Daseins" an der entscheidenden Frage der mit Kant begonnenen kritischen Philosophie vorbeigeht. An der Frage, ob nicht alles Gegebene und auch der Mensch in seinem Dasein, erst kraft der logischen Arbeit der Erkenntnis ins Sein entlassen ist. So glaubt Cassirer, daß auch das Problem der "Subjektivität des Subjekts" oder anders: der "Endlichkeit des menschlichen Daseins" sich in der Sphäre der Erkenntnis entscheidet, ehe ~~daß~~ es im Bereich des Seins aufgesucht werden kann.

Ähnlich der Kritik an Hartmann schließt auch die Kritik an Heidegger mit einer Wendung ins allgemein Weltanschauliche. Es zeigt sich unmittelbar die tiefe Kluft zwischen beiden Anschauungen. Cassirer sieht das Ziel der Philosophie in einer fortschreitenden Vergeistigung und Logifizierung der Welt und ihrer Inhalte:

Die Auflösung des "Gegebenen" in die reinen Funktionen der Erkenntnis bildet das endgültige Ziel und den Ertrag der kritischen Lehre.)¹

Dieses Wort des frühen Cassirer steht an der Grenze zur Metaphysik. Ein Wort, das sich gleichfalls an einer Grenze bewegt, an der Grenze der logisch und erkenntniskritisch begründeten Wissenschaften, führt Cassirer von Heidegger an. Er möchte damit das Maß der Fremdheit bezeichnen, mit der er seiner Lehre gegenübersteht:

Solche Sätze, durch die nach Heidegger die Idee der "Logik" s i e h a u f l ö s t "im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens" - sie sind verständlich aus der Welt Kierkegaards heraus, aber in Kants Gedankenwelt haben sie keine Stelle.)²

Die Anführung dieser polemisch-ablehnenden Äußerungen soll hier die Stellung bezeichnen, die Cassirer Heideggers Ontologie gegenüber bezieht. Nicht um die Einschätzung ihres philosophischen Wertes sondern um die innere Aufnahme dieser Lehre durch Cassirer geht es hier. Die Wichtigkeit und der Ernst des Heidegger'schen Anliegens gewinnt zudem darin genügend Ausdruck, daß sich Cassirer zu einer Auseinandersetzung gezwungen sieht.

)¹ Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. II, 3. Aufl. 1922, S. 762

)² a. a. O., S. 24

x Zitat

Es wurde gesagt, daß sich im Unterschied zu seiner Auseinandersetzung mit den ontologischen Strömungen das Cassirersche Denken in seiner mittleren und späten Stufe den Zielen der lebensphilosophischen Bewegung und der philosophische Anthropologie nähert, (ist es) jetzt die Aufgabe der ~~am~~ folgenden Untersuchung, diese Entwicklung sichtbar zu machen.

Das Ziel dieser Aufgabe könnte im Wesentlichen nicht besser veranschaulicht werden, als es in einer Frage eines Kritikers der Cassirer'schen Philosophie zum Ausdruck kommt:

Is the purity of the transcendental method impaired by the anthropological material of the "Philosophie der symbolischen Formen", or is the anthropological turn in the "Essay" impeded by the demands of neo-Kantian transcendentalism ?)¹

In behelfsmäßiger eigener Übersetzung:

Wird die Reinheit der transzendentalen Methode beeinträchtigt durch das anthropologische Material der "Philosophie der symbolischen Formen" oder ist die anthropologische Wendung im "Essay" (sc. Essay on Man, 1944) behindert durch die Forderungen des neukantischen Transzendentalismus ?

1944

¹ Fritz Kaufmann, Cassirer, Neo-Kantianism, And Phenomenology. In: The Philosophy of Ernst Cassirer. 1949, S. 842 Anm.

Zum Erkenntnisbegriff in den frühen Schriften Cassirers.

2.

In der philosophischen Entwicklung Ernst Cassirers kann man eine Weiterführung der neukantischen Lehre erblicken. Es soll nun sichtbar gemacht werden, wo Cassirer in dieser Weiterführung den ursprünglichen neukantischen Ansatz verläßt. Das gelingt nicht, wenn man seine Stellungnahme zur Erkenntnistheorie im Ganzen prüft. Bis in seine Spätzeit hält er daran fest, daß die Erkenntnis und ihre Grundproblematik, die Bestimmung des Gegebenen zum Gegenstand der Erkenntnis, der allein zulässige Ausgangsort philosophischer Überlegungen ist. Alle übrigen Probleme der Philosophie gruppieren sich für ihn in methodischer Konsequenz um dieses Zentrum. Das aber bedeutet, daß auch der späte Cassirer das Wesen des Menschen an seiner Erkenntnisleistung mißt, oder eingeschränkter, daß im Bereich der Erkenntnis über die Stellung des Menschen in der Welt entschieden wird. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist und bleibt Cassirer, von seiner Frühzeit bis in seine letzten Schriften hinein, unverändert Neukantianer.

Auf diese Weise läßt sich keine bedeutende Wendung in seiner Lehre feststellen. Es verhält sich anders, wenn man ihren Kern, den Begriff der Erkenntnis selbst herauszuheben und zu fassen sucht. Dieser Begriff erscheint in den Spätschriften wesentlich erweitert. Sein Sinn ist blasser geworden und sein Umfang größer. Also: Erkenntnis und Erkennen bedeuten in den Spätschriften Cassirers etwas Anderes als in seinen frühen Schriften. Nur in dieser Richtung kann die Untersuchung ein Ergebnis haben. In der Begründung und Ausdeutung dieser Erscheinung.

Doch nicht allein am allgemeinen Erkenntnisbegriff, sondern ebensosehr an den verschiedenen Grundbegriffen der Erkenntnislehre läßt sich in Cassirers Werk eine Wendung beobachten. Die Wandlung des Erkenntnisbegriffs - zuerst handelt es sich streng um die wissenschaftliche, in der Lehrmeinung des Neukantianismus: die naturwissenschaftliche Erkenntnis, später um das erkennende Verhalten des Menschen im weitesten Sinne - kann als eine Wendung der Blickrichtung verstanden werden. In sehr abstrakter Formulierung: der frühe Cassirer leitet das Besondere aus dem Allgemeinen ab, der späte Cassirer sieht das Allgemeine im Besonderen. Auf den Erkenntnisbegriff angewandt heißt das: Ist für den

frühen Cassirer die besondere Form der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis Ausdruck der allgemeinen Form von Erkenntnis, so hält er sie in seiner Spätzeit nurmehr für eine Besonderung neben anderen, die das Allgemeine des erkennenden Sich-zur-Welt-Verhaltens teilweise in viel stärkerem Maße enthalten als sie selbst. Der gleichen Gedankenbewegung ist auch der Begriff des "a priori" unterworfen. Wiederum ist es die veränderte Blickrichtung, die eine Wendung im Problem selbst zur Folge hat: sind in der frühen Lehre die besonderen apriorischen Momente, wie sie aus der Lehre Kants übernommen werden, der Ausdruck der Apriorität in der Erkenntnis schlechthin, so erscheinen umgekehrt in den Spätschriften neben den herkömmlichen apriorischen Formen allgemeine apriorische Bestimmungen in den besonderen Formen der Erkenntnis im weiteren Sinne.

Schwieriger ist es, in diesem vorläufigen Schema ^{Cassirer} seine Auffassung der Subjekt-Objekt-Beziehung, die als ein nächster Punkt in der Untersuchung seiner Erkenntnislehre wichtig wird, zu begreifen und darzustellen. Zudem wird in dieser Frage der Rahmen seiner Erkenntnistheorie schon sehr früh gesprengt. Zwar läßt sich sagen, daß der frühe Cassirer das Subjekt-Objekt-Verhältnis der wissenschaftlichen Erkenntnis als die besondere und ausgezeichnete Form des allgemeinen Sich-zur-Welt-Verhaltens ansieht, während er in seiner späten Lehre andere Subjekt-Objekt-Verhältnisse aufzeigt, die alle das Allgemeine der Erkenntnis im weiten Sinne in sich enthalten. Doch schon in den frühen Schriften finden sich Stellen, die diese Wendung, wenn auch immer noch im Rahmen der Naturwissenschaften, bereits vorwegnehmen.

Schließlich läßt sich ein letzter Punkt zum Vergleich der frühen mit der späten Lehre gewinnen, wenn man seine Anschauung von der Begriffsbildung und der Rolle des Begriffs im Ganzen der Erkenntnis verfolgt. Auch hier bleibt seine Stellung zum Problem überhaupt weitgehend unverändert. Und nur die Blickrichtung und das Problem erfährt eine Veränderung. In der Anschauung von der Begriffsbildung ist die Wendung schon in der frühen Lehre vollzogen. Aber was seine Rolle in der Erkenntnis betrifft, so ist die frühe Auffassung die, daß allgemein der Begriff in den Begriffsformen der wissenschaftlichen Erkenntnis gegeben ist, wohingegen der späte Cassirer besondere Begriffsformen im Mensch-Welt-Verhältnis überhaupt ^{aufführt}, die das Allgemeine der Begriffsfunktion in sich enthalten.

(im Original: aufführt)

Nach dieser vorgehenden Orientierung kann nun versucht werden, den Erkenntnisbegriff des frühen Cassirer herauszuarbeiten. Es empfiehlt sich dabei, Cassirers eigene Methode anzuwenden: die geschichtliche Heraufführung einer philosophischen Position darzustellen und damit ihre Grundbegriffe von ihren Voraussetzungen her zu verstehen. In den meisten Fällen verdeutlicht Cassirer seine Ansicht des Erkenntnisproblems im Zusammenhang mit den Vorstufen, die in der Geschichte der Philosophie durch die Lehre Kants und durch den Neukantianismus überwunden und abgelöst wurden.

In seiner geschichtlich-systematischen Darstellung des Erkenntnisproblems heißt es zu Beginn:

Der naiven Auffassung stellt sich das Erkennen als ein Prozeß dar, in dem wir uns eine an sich vorhandene, geordnete und gegliederte Wirklichkeit nachbildend zum Bewußtsein bringen.)¹

Diese Ansicht der Erkenntnis, die man als Realismus bezeichnen kann, enthält vier Momente, die einer Kritik durch das theoretische Bewußtsein nicht standhalten. (nach Cassirer)

Erstens: Die Annahme einer an sich vorhandenen Wirklichkeit, die in die Erkenntnis eingeht. Die Unterscheidung von "Erscheinung" und "Ding an sich" existiert in dieser Anschauung noch nicht.

Zweitens: Die Annahme, daß diese an sich vorhandene Wirklichkeit bereits geordnet sei. Das heißt, daß diese Wirklichkeit unabhängig vom Bewußtsein in festliegender Weise differenziert und gestaltet sei. So erkennen wir in der Meinung dieses Realismus deshalb gegenständlich, weil die vorliegende Form selbst die von Gegenständen ist.

Drittens: Die Annahme, daß die an sich geordnete und festliegende Wirklichkeit schon gegliedert sei, bevor sie erkannt wird. Das bedeutet, daß Glieder sind voll nur als Glieder eines Ganzen zu denken sind, daß ein "Erfahrungsgan" bereits vor aller Erkenntnis besteht.

Viertens: Die Ansicht, das Erkennen verfare nachbildend. Der Erkenntnisgegenstand sei also das genaue Abbild des wirklichen Gegenstandes, sei diesem ähnlich und stimme mit ihm in der Prägung und in seinem Gezüge überein.

)¹ Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit Bd. I, 1906, 3.Aufl.1922, S.1.

In einer neuen Stufe der philosophischen Reflexion wird nun nach Cassirer diese Anschauung von der Erkenntnis überwunden:

Die Aufgabe wandelt sich nunmehr: sie besteht nicht in der nachahmenden Beschreibung, sondern in der Auswahl und der kritischen Gliederung, die an der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungsdinge zu vollziehen ist.)¹

Das Charakteristische dieser Stufe, die man einen Idealismus nennen kann, ist die Ansicht, daß die der Erkenntnis vorliegende Wirklichkeit eine Gliederung und Ordnung erst in der Erkenntnis erfährt. Die Abbildtheorie, wie sie der Realismus vertritt, ist überwunden. Wird aber nicht mehr Abzubildendes, und dieses immer schon konfiguriert, der Erkenntnis vorliegend gedacht, dann kann innerhalb der Erkenntnis zwischen einem noch ungeformten "Material" und nachträglicher "Form" unterschieden werden. Beispielsweise in der Kantischen Lehre: zwischen dem "Chaos der sinnlichen Empfindungen" und der "Synthesis a priori". Jede idealistische Erkenntnistheorie hat diese Gegenüberstellung von Stoff und Form, und auch in der Lehre Cassirers ist sie ein innerer Bestandteil, ein immer wieder aufgenommenes Grundmotiv.

Schon hier, bei der Darstellung der Vorstufen, muß auf gewisse Abgrenzungen eingegangen werden, die sich in Cassirers Formulierungen abzeichnen. Denn nicht nur von den Vorstufen her lassen sich die Grundbegriffe seiner Erkenntnislehre verstehen, sondern mehr noch in ihrer Kampfstellung gegenüber anderen Lehren und anderen Weisen des Philosophierens. In der Darstellung des Realismus spricht Cassirer von "an sich vorhandener Wirklichkeit", er sagt nicht "an sich seiend". Das bedeutet: eine ontologische Bedeutung des Problems soll nicht mit anklängen. In der Darstellung des Idealismus ist der Wortgebrauch: "Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungsdinge". Es heißt nicht: "der Wahrnehmungen". Damit wird die reine Erkenntnisproblematik vor jeder psychologischen Betrachtungsweise verschlossen. Auch der Wechsel des Ausdrucks für die Erkenntnis ist nicht ohne Bedeutung: dem Realismus erscheint sie als ein "Prozeß", für den Idealismus ist sie "Aufgabe".

Die nächste Stufe, die Cassirer aus der fortschreitenden Neufassung des Erkenntnisproblems in der Geschichte der Philosophie herausstellt, ist der "kritische Idealismus". In der Übernahme zeichnet sich bereits die Richtung seiner eigenen Lehre ab.

¹ Das Erkenntnisproblem...I, S.2.

In der Kantischen Erkenntnislehre sieht der frühe Cassirer den Abschluß einer geschichtlichen Entwicklung des Erkenntnisproblems und zugleich den fruchtbaren Anfang einer neuen Erkenntniskritik. Für die vorliegende Untersuchung ist es nicht wesentlich, ob Cassirer die eigentlichen Intentionen Kants in dessen Sinne "richtig" aufnimmt und darstellt. Von Wichtigkeit in diesem Zusammenhang ist nur der Sinn der Aussagen selbst, soweit sie in einzelnen Zügen die Voraussetzungen seines Erkenntnisbegriffs enthalten.

Die analytische Aufgabe, die dem modernen Denken gestellt war, findet ihren logischen Abschluß im System K a n t s. Hier erst wird der letzte endgültige Schritt getan, indem das Erkennen völlig auf sich selbst gestellt und nichts mehr, im Gebiete des Seins wie des Bewußtseins, seiner eigenen Gesetzlichkeit vorangestellt wird.)¹

Mit aller Eindringlichkeit betont Cassirer, daß die immanente Gesetzlichkeit der Erkenntnis das letzte Ergebnis, ja geradezu der Abschluß der wesentlichen Problematik der Erkenntnis ist. Der Problematik, ob das erkennende Subjekt oder das zu erkennende Objekt den Verlauf der Erkenntnis bestimmt. Die Lösung ist: keines von beiden. Mit dieser Entscheidung sind für Cassirer alle Ansprüche der Ontologie und der Psychologie auf die Lösung dieses Problems abgewiesen. Cassirer spricht von einem logischen Abschluß der Erkenntnisanalyse. Was bedeutet die Wahl des Wortes " l o g i s c h "? Sie bedeutet sicherlich nicht das, was man zunächst dahinter vermuten möchte: einen folgerichtigen, logisch-notwendigen Abschluß der verschiedenen Auseinandersetzungen. 'Logisch' bezieht sich hier weniger auf den Abschluß selbst, sondern mehr auf den Charakter des solcherweise abgeschlossenen Problemgebietes. Das heißt: Erkenntnis wird nicht länger als Bewußtseinsvorgang, und zu erklären aus dessen Gesetzlichkeit, gedacht; auch nicht mehr als ein Vorgang zwischen Seiendem, mit der Folge einer Auflösung der Erkenntnisproblematik in eine umfassende Seinsproblematik.

S o n d e r n E r k e n n t n i s i s t n a c h d e r n e u e n A u f f a s s u n g e i n e i g e n e r G e s e t z l i c h k e i t g r ü n d e n d e s " l o g i s c h e s " G a n z e .

Die Frage ist nun, wieweit sich Cassirers Begriff vom "Logischen" entfalten läßt und worauf er hinzielt.

)¹ Das Erkenntnisproblem...I, S. 13.

Cassirer führt dazu näher aus:

Den wesentlichen Inhalt der Kantischen Lehre bildet nicht das Ich, noch sein Verhältnis zu den äußeren Gegenständen, sondern worauf sie sich in erster Linie bezieht, das ist die Gesetzmäßigkeit und die logische Struktur der Erfahrung.)¹

Das Augenmerk muß sich hier auf das richten, was Cassirer in einer reinen Erkenntniskritik für unwesentlich hält. Das Ich, das empirische Bewußtsein entfiel bereits nach dem Vorigen aus der Erkenntnisproblematik. Hinzu kommt jetzt, daß auch das "Verhältnis" zwischen dem Ich und dem Gegenstand ausgeschlossen wird. Der Grund hierfür ist wiederum in einer Abgrenzung gegen falsche Ansichten des Erkenntnisphänomens zu suchen. Von einem Verhältnis zwischen dem Ich und den äußeren Gegenständen kann nur gesprochen werden, wenn beide Kreise als von vornherein feststehende angenommen werden. Darin läge aber wieder eine - vom Standpunkt der Erkenntnis nicht begründbare - ontologische Bestimmung. Was für die Erkenntniskritik als echtes Problem übrig bleibt, ist nichts als die Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis, die logische Struktur der Erfahrung.

Was ist die "Erfahrung", an der die logische Struktur aufgewiesen werden soll? Ist "Erfahrung" nicht nur ein anderer Ausdruck für das Verhältnis zwischen Ich und Gegenstand, ist nicht ihre Gesetzmäßigkeit zu guter Letzt die spezifische Organisiertheit des empirischen Subjektes?

Doch hier findet Cassirer in der Kantischen Lehre selbst die Wendung des Problems, um diesen Schwierigkeiten auszuweichen. Im Begriff der "möglichen Erfahrung". Die Erfahrung wird nicht als immer schon vorliegende, sondern nur als unter logischen Bedingungen mögliche gedacht. Mögliche Erfahrung und logische Geltung liegen in einer Ebene, und diese Ebene ist der ontologischen Fragestellung für das Erste nicht zugänglich. Und auch eine psychologische Deutung der Erfahrung wird gegenstandslos, denn "mögliche" Erfahrung ist nicht etwas ausdeutbar Vorhandenes. Cassirers Übernahme der reinen Erkenntnisproblematik bewegt sich so auf einem schmalen Grat, ständig in Gefahr, in die psychologische oder in die ontologische Ebene ^{oder herab} ~~hinabgezogen~~ zu werden.

Das Problem der Erkenntnistheorie, so deutet Cassirer die Kantische Methode, ist also nicht durch die Analyse der Erfahrung, sondern mit der Beantwortung der Frage: "Wie ist Erfahrung überhaupt möglich?" zu lösen. Kant präzisiert in

)¹ Das Erkenntnisproblem... II, S.662.

der Regel diese Frage mit dem Terminus "Bedingung". Bei Cassirer findet sich häufiger, und bemerkenswerterweise schon in sehr frühen Schriften, der Ausdruck "Form" in diesem Zusammenhang:

Was gesucht wird, ist die allgemeingültige logische Grundform der Erfahrung überhaupt, die für die innere wie die äußere Erfahrung in gleicher Weise verbindlich sein muß.)¹

Dieser Wortgebrauch verdient eine kurze Besinnung. Form ist hier nicht in der Bedeutung genommen, daß etwas diese oder jene Form hat; wie beispielsweise Basalt "in Form von" eckigen Säulen vorkommt. Form bedeutet hier vielmehr die bestimmende Formung, forma formans und nicht forma formata. Dieser Unterschied führt darauf hin, daß diese Form nicht auf dem Wege einer Abstraktion vom Inhaltlichen zu finden ist. Sie ist Funktion und findet nur am Inhaltlichen ihre Erfüllung. Damit ist der Punkt erreicht, an dem Cassirers eigene Ansicht der Erkenntnis sichtbar wird. So heißt es:

Die Erfahrung selbst aber bedeutet uns nichts Starres und Fertiges mehr, sondern die spezifische Funktionsweise unserer Erkenntnis, die auf der Vereinigung und Durchdringung aller ihrer Mittel beruht. Sie ist selbst "eine Erkenntnisart die Verstand erfordert", die also - nach der streng objektiven Bedeutung, die dieser Terminus für Kant besitzt - von allgemein gültigen logischen Regeln beherrscht und geleitet wird.)²

Versucht man diese Aussage zu zerlegen, so enthält sie als Wichtigstes: daß Erfahrung die logischen Regeln des Verstandes erfordert. Erst wenn diese Regeln auf ihr "Material" angewendet werden, ist sie echte Erfahrung. Das Ganze dieser logischen Regeln ist die Erkenntnis, oder umgekehrt: Hinter dem Terminus Erkenntnis verbirgt sich nichts mehr, als dieser Bestand logischer Gesetzmäßigkeiten. Dieser Bestand ist für Cassirer nichts Totes, sondern er ist Funktion. Die Erfahrung ist die Funktionsweise der Funktion Erkenntnis. Darum ist die Erfahrung nicht starr und fertig, weil sie von der Funktion Erkenntnis her ständig bestimmt wird und in je verschiedene Bahnen gelenkt wird.

An dieser Stelle erfordert der Begriff der Funktion eine ausführliche Betrachtung; umso mehr, als er in der Cassirer'schen Erkenntnislehre die tragende Rolle spielt.

)¹Das Erkenntnisproblem., II, S. 662.)² daselbst, S.672.

le spielt. In seiner Schrift "Substanzbegriff und Funktionsbegriff" führt Cassirer eine Definition des Logikers D r o b i s c h an, die seiner Ansicht nach das Wesentliche der Funktion gut trifft. Danach ist eine Funktion

...ein allgemeines Gesetz, das vermöge der successiven Werte, welche die Variable annehmen kann, zugleich alle einzelnen Fälle, für die es gilt, unter sich begreift.)¹

Eine Funktion enthält Variablen und Invarianten. Auf die Erkenntnis übertragen bedeutet das im Sinne Cassirers, daß grundsätzlich feststeht, wie das Verhältnis zwischen logischen Regeln und dem Material der Erfahrung beschaffen ist. (Nämlich als ein Verhältnis logischer Priorität der Gesetzmäßigkeiten.) Daß ferner die logischen Regeln selbst feststehen und sich innerhalb dieses Verhältnisses nicht wandeln. Über die Erfahrung, als die Variable, ist noch nicht entschieden.

Damit ist ein mathematisches Modell der Erkenntnis entworfen. Dies muß jetzt in seinen einzelnen Zügen ausgezeichnet und verdeutlicht werden. Die Invariante der Erkenntnisfunktion ist das, durch den Bestand der logischen Gesetzmäßigkeiten vorgezeichnete relationale Gefüge der Erfahrung. Die Variablen sind das, was in die Erfahrung eingeht: die einfache Sinnesanschauung und der Verstand (nicht aber die logischen Regeln, die der Verstand auf das Material der Erfahrung anwendet! Also "Verstand" hier nicht im strengen Sinne Kants.) Das Ergebnis der Funktion, ihr Verlauf, ist die faktische Erfahrung. Es herrscht hier ein rein logisches Geltungsverhältnis, in welchem, analog zu einer mathematischen Aufgabe, die unbekanntes Glieder ihre Bestimmung in der Beziehung auf die bekannten Glieder erlangen. Dieser Vergleich drängt sich auf, nur müßte man, wenn der Vorgang der Beziehung in diesem logischen Verhältnis genauer charakterisiert werden soll, besser von "unfestgelegten" und "feststehenden" Gliedern sprechen. Immerhin ist der Schritt vom Unfestgelegten zum Unbekannten so naheliegend, daß Cassirer selbst diesen Ausdruck gebraucht:

Denn nur die Relation zwischen Verstand und Anschauung, nicht jedes von ihnen selbst, als absolutes Element und Substrat, ist das, was wir wahrhaft kennen.)²

Die Relation ist das Bekannte, die Glieder Anschauung und Verstand die Unbe-

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910, S. 27.

)² Kants Leben und Lehre, 1918, S. 229.

kannten. Es muß dahingestellt bleiben, ob diese Relation so wahrhaft einsichtig ist, wie Cassirer es sagt. Hier kommt es einstweilen darauf an, die Richtung zu verdeutlichen, in die sich Cassirers Entwicklung der Erkenntnisproblematik erstreckt. bewegt

A

In einem noch weiteren Sinne ist für Cassirer die Erkenntnis Funktion. Die Grundrelation der Erkenntnis, das Phänomen, daß sich in der Erkenntnis Subjekt und Objekt gegenüberstehen, wird in der Folge auch funktional gedacht. Das heißt: es ist dann die Relation selbst, die Regel des Gegenüberstehens beider überhaupt, die Invariante, Subjekt und Objekt die Variablen. Erst aus dieser Relation, kraft der Regel erfahren Subjekt und Objekt ihre Bestimmtheit. Dieser Gedanke ist wichtig für das Verständnis des mittleren und späten Cassirer, der ihn in der Richtung auf ein geschichtliches Heranwachsen dieses Gegenüberstehens erweitert.

fr

Hier allerdings hat die Bestimmung zur Subjektivität und zur Objektivität keinen anderen Sinn, als den einer logischen Geltung. Diese Geltung darf nach Cassirer nicht zu einem Sein verdinglicht werden.

Der "logische" Idealismus hat nach Cassirer das ontologische Grundschema einer Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden. Wenn aber in der Philosophie eine These als falsch befunden wird, muß gleichzeitig bewiesen werden, in welcher Bedeutung ihr dennoch eine gewisse Berechtigung zukommt. Bei einer philosophischen Distinktion müssen die Gründe zu zeigen sein. Zum Mindesten muß der Weg beleuchtet werden, auf dem sie entstanden ist und der Punkt aufgesucht werden, an dem ihre Geltung zu Ende ist. Das unternimmt Cassirer. Wiederum läßt sich in seiner Kampfstellung gegen die Ontologie seine eigene Erkenntnislehre am klarsten abheben.

Sein Ausgangspunkt ist das Phänomen der schlichten Wahrnehmung. Das naive Bewußtsein macht die Erfahrung, daß bestimmten Wahrnehmungen mehr Wahrheit zukommt als anderen. Oder auch: daß nicht alles so i s t , wie es wahrgenommen wird. Um aber einen Maßstab für die Richtigkeit und Falachheit der Wahrnehmungsbilder zu gewinnen, wird das Abgebildete als starres Sein gedacht, das gegenüber der trügerischen Wahrnehmung unveränderlichen Bestand hat. Der Maßstab wird also außerhalb des Gebietes der Wahrnehmung gesucht, in dem, worauf sie sich richtet.

Jeder kritische Zweifel aber, der sich gegen die allgemeine Gültigkeit irgendeiner Wahrnehmung richtet, trägt im Keim zugleich die Spaltung des Seins in eine "subjektive" und "objektive" Sphäre in sich.)¹

Die Subjekt-Objekt-Spaltung ist also, wie es scheint, mit der Unzulänglichkeit der Wahrnehmung notwendig gegeben. Denn der Zweifel an ihrer Gültigkeit führt sie notwendig herauf. Doch Cassirer spricht nicht von irgendeinem Zweifel an irgendeiner Gültigkeit der Wahrnehmung, sondern von einem k r i t i s c h e n Zweifel an der a l l g e m e i n e n Gültigkeit irgendeiner Wahrnehmung. Kritischer Zweifel bedeutet hier einen Zweifel, der mit der Sönderung (Krisis) ernst macht, und das heißt, daß Cassirer von vornherein darauf verzichtet, einem naiven, nicht weiterschreitenden Zweifel das Wort zu reden. Der Irrtum beginnt nicht mit einem noch so radikalen Zweifel und der konsequenten Entzweiung des Bezweifelten, also ^{hier} (der Gültigkeit einer Wahrnehmung). Der Irrtum beginnt erst da, wo der Zweifel sich gegen die "allgemeine" Gültigkeit einer Wahrnehmung richtet. Allgemeine Gültigkeit läßt sich spezieller Gültigkeit gegenüberstellen. Die spezielle Gültigkeit der Wahrnehmung bezieht sich auf

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 361.

den Rahmen des jeweils hier und jetzt Gegebenen mit dem darauf zugeschnittenen logischen Bezugssystem der Erfahrung. Diese Gültigkeit darf und muß kritisch bezweifelt werden. Aber die allgemeine Gültigkeit der Wahrnehmung anzuzweifeln besteht solange kein Anlaß, als nicht ausgemacht ist, ob nicht außer einem logischen Bezugssystem andere gelten können, in denen die angefochtene Wahrnehmung durchaus ihre Richtigkeit beweisen kann.

Welchen Sinn hat nun die Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, wenn nicht den einer Auseinandersetzung zweier Kreise im Sein? Nach dem Aufbau des Erkenntnismodells kann es sich, wie oben angedeutet wurde, nur um eine funktionale und nicht mehr um eine substantielle Unterscheidung handeln. Cassirer sagt dazu:

Objektiv heißen uns zuletzt diejenigen Elemente der Erfahrung, auf denen ihr unwandelbarer Bestand ruht, die sich also in allem Wechsel des Hier und Jetzt erhalten; während dasjenige, was diesem Wechsel selbst angehört, was also nur eine Bestimmung des *i n d i v i d u e l l e n*, einmaligen Hier und Jetzt ausdrückt, dem Kreise der Subjektivität zugerechnet wird.)¹

Der Unterschied des Subjektiven und Objektiven reicht also nicht weiter als das Gebiet der Erfahrung selbst. Das heißt: nur *i n n e r h a l b* der Erkenntnis gibt es subjektive Momente, solche, die in einer Kette von Wahrnehmungen nicht ständig wiederkehren, und objektive, die sich im Wechsel der Erfahrungen in jeder neuen Wahrnehmung wieder abzeichnen. Zum objektiven Bestand gehört so zum Beispiel die Ausdehnung eines Körpers, zum subjektiven dagegen seine jeweilige Farbe.

Soweit wäre das aber wieder eine starre Unterscheidung, die nur, statt über die Erkenntnis ^{hinaus}herauszugreifen, einen Sinn einzig innerhalb der Erkenntnis findet.

Aus dieser Ableitung des Grundunterschiedes ergibt sich aber sogleich, daß er lediglich relative Bedeutung besitzt.)²

Wenn etwas nur relative Bedeutung besitzt, dann ist seine Bedeutung abhängig von einem Anderen, auf das es bezogen ist. Es ist also durchaus möglich, daß es keine starre, sondern eine fließende Bedeutung hat. Das gilt nach Cassirer

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S.362.)² daselbst. *ebd.*

auch von der Unterscheidung subjektiv-objektiv. Sie hängt davon ab, welches logische Bezugssystem für die jeweilige Erfahrung, besser: für das jeweilige Erfahrungsgebiet, gültig ist.

Die sinnliche Wahrnehmung bedeutet, der Halluzination und dem Traum gegenüber, den eigentlichen Typus des Objektiven, während sie, an dem Schema der exakten Physik gemessen, zu einem Phänomen werden kann, das keine selbständige Eigenschaft der "Dinge" mehr, sondern nur einen subjektiven Zustand des Beobachters ausdrückt.)¹

Hier klärt sich nun, was Cassirer unter einem "logischen Bezugssystem" versteht. Es herrscht ein je anderes logisches Bezugssystem in der Erfahrung: wenn sie bei dem Erkenntnisergebnis der Halluzination und des Traumes, oder der einfachen Wahrnehmung oder der experimentellen Beobachtung der Naturwissenschaften stehen bleibt. Und in allen diesen Erfahrungsweisen erfährt ^{hält} der Unterschied des Subjektiven und Objektiven eine veränderte Bedeutung.

In einem noch weiteren und wichtigeren Sinne ist die Unterscheidung zwischen der Subjektivität und der Objektivität nur relativ. Die Kennzeichnung eines Momentes als subjektiv ist davon abhängig, daß ein anderes Moment demgegenüber als objektiv festgehalten wird. Das eine gilt nur, insofern das andere gilt. Und diese Korrelation ist rein logischer Natur, ihre Glieder haben bloß logischen Geltungswert, wie es hier ja überhaupt nur um den logischen Geltungswert der Erfahrung geht:

So handelt es sich hier im letzten Grunde nicht darum, was eine bestimmte Erfahrung "ist", sondern um das, was sie "wert ist", d. h. welche Leistung ihr, als besonderem Baustein, im Aufbau des Ganzen zukommt.)²

Das Objektive als das Dauernde - wenn auch nur gemessen am Subjektiven - besitzt den jeweils höheren logischen Wert innerhalb der Erkenntnis. So gesehen ist die Erkenntnis der Prozeß (besser: die Aufgabe) der Objektivierung. Das heißt, sie ist fortschreitende logische Wertung und den Gesetzen der Logik nicht nur unterworfen, sondern eine Anwendung dieser Gesetze selbst. Ziel der Erkenntniskritik im Sinne Cassirers und im Sinne des Neukantianismus ist es demnach, ein System der Erfahrungsweisen zu entwerfen, in jeder einzelnen die Grenzen von objektiv und subjektiv zu untersuchen, die Funktion der Objektiv-

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 365.)² daselbst, S. 365.

vierung herauszuarbeiten und die Grenzen ihrer Leistung zu ermitteln. Die Objektivität der Inhalte ist Leistung und Ziel der Erkenntnis. Sofern unter Objektivität der sichere Bestand der Inhalte gegenüber wechselnden Zuständlichkeiten des Erkennenden verstanden wird, ist das auch das Ziel der Erkenntnis, wenn sie im unkritischen Sinne aufgefaßt wird. Das Spezifische der Ansicht Cassirers liegt darin, daß es für ihn nur Objektivität auf Grund der Vergleichung logischer Werte und in der Anwendung logischer Regeln gibt. Und nur im rein logischen Sinne hat der so gewonnene Inhalt "Bestand". Da es keinen anderen Bestand als logischen Bestand in der Erkenntnis gibt, sind auch die sogenannten Erkenntniskategorien, die diesen Bestand zum Ausdruck bringen, nichts anderes als logische Kategorien. So auch die Kategorie "Gegenstand".

Einen Inhalt erkennen, heißt ihn zum Objekt umprägen, indem wir ihn aus dem bloßen Stadium der Gegebenheit herausheben und ihm eine bestimmte logische Konstanz und Notwendigkeit verleihen. Wir erkennen somit nicht "die Gegenstände" ..., sondern wir erkennen g e g e n - s t ä n d l i c h, indem wir innerhalb des gleichförmigen Ablaufs der Erfahrungsinhalte bestimmte Abgrenzungen schaffen und bestimmte dauernde Elemente und Verknüpfungszusammenhänge fixieren.)¹

Der Prozeß der Vergegenständlichung besteht darin, daß dem Gegebenen logische Konstanz verliehen wird. Logische Konstanz ist dann näher bestimmt als die Fixierung des Gegebenen in den logischen Regeln der Erkenntnis, die, wie oben beschrieben wurde, in den jeweiligen logischen Bezugssystemen ausgerichtet sind. Verschiedene Bezugssysteme ergeben daher, bei an sich gleichem Gegebenen, verschiedene Gegenstände. Was durch allen Wechsel der Bezugssysteme hindurch bestehen bleibt, ist die Funktion der Vergegenständlichung in aller Erkenntnis als solche. Auch an dieser Stelle läßt sich die gleiche Gedankenbewegung bei Cassirer feststellen: vom dinglichen Sein zum logischen Gelten, vom Denken in Substanzen zum Denken in Funktionen im Gebiet der Erkenntnis. Gegenstand, so heißt es dem Sinn nach immer wieder, ist kein Begriff mehr der Sache selbst, sondern der spezifischen Funktionsweise unserer Erkenntnis.

Mit dieser Überlegung stellt sich erneut eine Relativität ein. Wenn der Gegen-

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S.403.

stand als solcher abhängig ist von einem jeweiligen logischen Bezugssystem, in welchem er - erst konkrete Gestalt annehmend - allein erscheinen kann, dann ist er wiederum "an sich" nichts, sondern nur "in Beziehung auf...". Also ist gerade das, was man in seiner Objektivität zu finden hoffte, eigene Bestimmtheit und feste Dauer, in Gefahr verloren zu gehen. Cassirer erkennt diese Relativität an. Für ihn steht fest, daß man sie als Folge in Kauf nehmen muß, wenn man die Erkenntnis als Funktion bis zum Letzten entdinglichen will. Ja, er hält dafür, daß ~~sie~~ ^{diese Relativität} noch weiter verschärft werden muß:

Hierin erst besteht die allgemeinste und radikalste Bedeutung des Relativitätsgedankens. Nicht dies ist die Meinung, daß wir stets nur die Beziehungen zwischen Seinselementen erfassen können, wobei diese Elemente selbst doch immer noch als ein dunkler für sich bestehender Kern gedacht sind, sondern daß wir nur durch die Kategorie der Beziehung hindurch zur Kategorie des Dinges gelangen können.)¹

Das heißt: in der Sphäre der logischen Geltungen, im Geltungsbereich der Kategorien, wird darüber entschieden, ob das Ding oder seine Beziehungen das Erste ist. Zunächst das Erste im rein logischen Sinne. Da aber für Cassirer die Erkenntnis logische Konstitution des Gegenstandes ist, und da es keine anderen wißbaren Dinge gibt, als solche Gegenstände, gilt das gleiche für die Erkenntnis der Dinge im allgemeinen Sinne. Erst von seinen Beziehungen aus gelangen wir zum "Ding" selbst, von den Eigenschaften zu einem Träger derselben. So gesehen bedeutet das "Ding" den Zielpunkt der Erkenntnis, keinesfalls ihren gesicherten Ausgangspunkt.

Was aber, so ist nun zu fragen, ist das eigentlich "Radikale" an dieser Bedeutung des Relativitätsgedankens? - In ihm wird auf die Wurzel des Seins der Dinge zurückgegangen. Denn in seiner Konsequenz liegt die These, daß für die Erkenntnis das Sein der Dinge sich aus der Geltung ihrer logischen Bedingungen herleitet. Also doch in irgendeiner Weise Ontologie?

Man könnte glauben, Cassirer sieht sich in der Auseinandersetzung mit der Ontologie gezwungen, sich selbst auf ontologischen Boden zu begeben. Doch dieses Bild ist falsch. Cassirer verbleibt auf dem Boden der Erkenntnistheorie. Es handelt sich hier aber trotzdem um ontologisch verbindliche Aussagen. Wenn man will, um Ontologie der Erkenntnis, nicht aber um ein ontologisches Denken vor der Erkenntnis. Unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis des Dinges stellt sich

¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 407.

hier sein Sein dar. Es ist nicht mehr, als es im Rahmen seiner logischen Konstitution bedeutet. Eine strenge Trennung der Gebiete von Ontologie und Erkenntnistheorie verliert an dieser Stelle ihren Sinn. Denn hier ist im Gebiet der Erkenntnistheorie eine Entscheidung getroffen, die ontologische Fragestellungen, etwa nach dem Sein der Dinge außerhalb der Erkenntnis, von der "objektiven" Seite, der Seite des Dinges her, als falschen Ansatz erscheinen lassen. Der Gedanke einer Ontologie d e r Erkenntnis erweist sich weiterhin als ein fruchtbares Mittel, den Kern des Cassirer'schen Erkenntnisbegriffs herauszuschälen. Die Frage nach dem Sein der Erkenntnis selbst, im vorliegenden Zusammenhang die Frage nach dem Sein der logischen Gesetzlichkeit, stellt sich notwendig ein. Genauer: ist das, was das Sein der Dinge in ihrer logischen Konstitution verbürgt, selbst seiend und das vielleicht im Sinne von "erkenntnisunabhängig" ? Die Frage könnte damit abgewiesen werden, daß von Sein nur innerhalb der Erkenntnis gesprochen werden kann, wie es oben ausgeführt wurde. Daß die Frage auf eine *petitio principii* hinausläuft, mit einem Beispiel Cassirers: daß man nicht sinnvoll nach dem Raum des Raumes fragen kann. Trotz dieser Überlegungen äußert sich Cassirer zu diesem Problem. In dieser Auseinandersetzung ergibt sich schließlich explizit sein Begriff der Erkenntnis.

Das "gemeinsame" Gebiet, in dem der Gegensatz von Denken und Sein ausgelöscht sein soll, besteht allerdings: aber es kann nicht mehr in einem absoluten Urgrund aller Dinge überhaupt, sondern lediglich in den allgemeingültigen F u n k t i o n s f o r m e n der rationalen und empirischen Erkenntnis gesucht werden.)¹

Hierbei wird man an den Satz des Parmenides erinnert, "dasselbe ist Denken und Sein".)² Und in der Tat bezeichnet Cassirer einmal an anderer Stelle Parmenides mit dieser These der Identität von Denken und Sein als den eigentlichen Begründer des logischen Idealismus.

Die Schwierigkeit solcher Annahme eines gemeinsamen Gebietes liegt nun darin, daß es auf der einen Seite vor der Erkenntnis in ihrem empirischen Ablauf und andererseits über einem von dogmatischer Ontologie konzipierten Sein, in der Sprache der reinen Erkenntniskritik: dem ungeformten Material, liegen muß. Es muß aber auch wiederum von beiden Bereichen aus zugänglich sein. Cassirer

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 411.

)² Vergleiche hierzu die Deutung des Parmenideischen Satzes in Paul Natorps nachgelassenem Werk: Vorlesungen über praktische Philosophie, 1925, S. 25f.

schlägt dazu den idealistischen Weg ein; wenn das Bild erlaubt ist: nicht von unten, einem Seinsgrunde aus, umfassend, sondern von oben, einer obersten Idee her, übergreifend, erscheint ihm das Denken und Sein vereinende Reich logischer Formen. Ihr Sein ist ein ideales Sein. In sich ruhend ist es den Veränderungen innerhalb der raum-zeitlichen Wirklichkeit enthoben. Die Annahme eines solchen in sich ruhenden Kreises logischer Geltungen rechnet Cassirer allerdings mehr den "eigentlichen Klassikern des Idealismus" zu:

Sie alle neigen jenem Gedanken zu, der seinen paradoxen Ausdruck in Bolzanos Konzeption eines Reiches der "Sätze und Wahrheiten an sich" gefunden hat: Der "Bestand" der Wahrheiten ist logisch unabhängig von der Tatsache ihres Gedachtwerdens.)¹

Der logische Idealismus Cassirers hat diese Einseitigkeit überwunden. Denn ist es nicht notwendig und ein verschwiegenes Weiterwirken der ontologischen Verdinglichungstendenz, einen Bestand ideal seiender logischer Geltungen dadurch zu sichern, daß man ihn aller Beziehungen zur Wirklichkeit entblößt. So liegt es durchaus in der Weiterführung seiner Erkenntnislehre, wenn Cassirer nun die Beziehung der logischen Formen auf die Erkenntnis in ihrem empirischen Ablauf als ihre wesentliche Leistung hinstellt:

Die Beständigkeit der idealen Formen hat nunmehr selbst keinen rein statischen, sondern zugleich und vorzüglich einen dynamischen Sinn: sie ist nicht sowohl Beständigkeit im Sein, als vielmehr Beständigkeit im logischen Gebrauch.)²

Hierin ist wieder die typische Wendung ins Funktionale enthalten. Wesentlich ist hier aber das "Zugleich" des Statischen und Dynamischen, das in der Wendung "Beständigkeit im Gebrauch" mitgedacht ist. In ähnlicher Weise, wie Cassirer Bolzanos Begriff eines "Satzes an sich" paradox findet, möchte dem nativen Betrachter eine "Beständigkeit im Gebrauch" vorkommen. Denn ein Gebrauch, der das Gebrauchte bestehen läßt, im strengen Sinne: an seinem Ort stehen läßt, ist kaum denkbar. Oder aber: ein Bestand, der sich gebrauchen läßt, ist im strengen Sinne kein Bestand sondern ein Gegenstand. Doch läßt sich in dieser Ebene der Betrachtung der besonderen Leistung des Cassirer'schen Erkenntnisbegriffs nicht beikommen. Cassirer ist so gut wie Bolzano Idealist, doch während dieser das Problem des geistigen Seins diskursiv denkend löst, denkt

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S.414.)² daselbst, S. 429.

Cassirer an diesem Punkte dialektisch. Ein Vergleich mit dem Hegel'schen Denken liegt nahe, wenn man sieht, wie hier Statisches und Dynamisches, Sein und Gelten zusammengedacht sind. Noch mehr mit den platonischen Spätdialogen, in welchen Plato die Konzeption eines in sich ruhenden Reiches der Ideen aufgibt und die Idee in der Wirklichkeit selbst beschlossen denkt. (Die Wendung in Platos späten Dialogen ist für Cassirer immer wieder Gegenstand neuer Überlegungen gewesen, mehrfach erwähnt er sie im selben Problemzusammenhang, der hier vorliegt.)

Es wurde gesagt, daß in den Überlegungen zum Sein und zur Reichweite der logischen Gesetzmäßigkeiten der Erkenntnisbegriff des frühen Cassirer in expliziter Form zutage tritt. Der Funktionscharakter der Erkenntnis hängt eng mit ihrer logischen Natur zusammen. Erkenntnis ist logische Funktion, oder umgekehrt besser: Erkenntnis ist Funktion des Logischen. Zwei Einwände erheben sich: Cassirer deute die Erkenntnis in ein rein logisches System um, in dem das erkennende Bewußtsein keinen Platz mehr hat. Und: Cassirer löse die Erkenntnis in ein System logischer Relationen auf, in welchem kein fester Maßstab mehr gilt und in dem keinerlei durchgängige Bestimmtheit ihrer Elemente festzustellen ist. Die Frage ist, wieweit doch Cassirer dem erkennenden Bewußtsein eine genau bestimmte Rolle zukommen läßt und ob sich nicht schließlich doch in einer Gesetzmäßigkeit, die nicht von anderen durchbrochen, eingeschränkt oder aufgehoben wird, ein fester Maßstab einstellt.

Wie spricht sich der frühe Cassirer zur Erkenntnis in diesem Sinne definitiv aus?

Die funktionale Betätigung des Denkens findet ihren Halt in einer idealen Struktur des Gedachten, die ihm unabhängig von jedem besonderen zeitlich begrenzten Denkakt ein für alle Mal zukommt. Beide Momente bestimmen erst in ihrer Durchdringung den vollständigen Begriff der Erkenntnis.)¹

Erkenntnis ist also gegeben, wenn sich die funktionale Betätigung und eine ideale Struktur durchdringen. Beides sind "Momente" der Erkenntnis. In einer späten Schrift Cassirers)² findet sich in genau demselben Zusammenhang eine scharfe Trennung zwischen "Moment" und "Element". Es ist anzunehmen,

)¹Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 418.

)²Zur Logik des Symbolbegriffs, 1938, S. 153.

daß der Wortgebrauch "Moment" hier unter derselben Hinsicht gewählt wurde: um die beiden Seiten der Erkenntnis, das Subjektive und das Objektive nicht in einer Verselbständigung auseinanderzureißen. Wobei dann sogleich die aporetische Forderung sich erhebt, die Kluft zwischen beiden "Elementen" irgendwie zu überbrücken. Die Sonderung des Subjektiven und Objektiven als "Momente" am Ganzen der Erkenntnis verfällt diesen Schwierigkeiten nicht. Sie schließt auch nicht die Möglichkeit aus, beide Seiten für sich zu betrachten.

Das Moment der idealen Struktur, so wurde gesagt, gehört zur Erkenntnis unabhängig von jeder Begrenzung im einzelnen Akt. Diese ideale Struktur des Gedachten ist "ein für alle Mal" der Halt der funktionalen Betätigung; sie ist also im Begriff der Erkenntnis überhaupt sowie in jeder einzelnen Erkenntnis notwendig enthalten. Das aber bedeutet nichts anderes als ein "a priori" der Erkenntnis. Um Cassirers frühen Erkenntnisbegriff auch von dieser Seite her deutlich zu machen, soll es im Folgenden näher untersucht werden.

5.

Einen eindeutigen Begriff der Apriorität enthält Cassirers Lehre von der Erkenntnis nicht. Obwohl häufig Wendungen auftreten, in denen von einem "a priori" die Rede ist, fällt es schwer, einen einheitlichen Zusammenhang des Problems daraus zu entwickeln. Wenn trotzdem hier versucht wird, Cassirers Erkenntnisbegriff auf seine Momente des Apriorischen hin zu befragen, so deshalb, weil auch ohne ausdrückliche Fassung das "a priori" sich durch seine gesamten Überlegungen hindurchzieht, ja in gewisser Weise die Grundproblematik seiner Erkenntniskritik unter einer weiteren Perspektive darstellt.

In einer seiner frühen Schriften heißt es:

Wir versuchen vergebens, bestimmte beharrliche Grundgestalten des Bewußtseins, gegebene und konstante Elemente des Geistes auszusondern und festzuhalten. Jedes "a priori", das auf diesem Wege als eine unverlierbare Mitgift des Denkens, als ein notwendiges Ergebnis seiner psychologischen oder physiologischen "Anlage" behauptet wird, erweist sich als ein Hemmnis, über das der Fortschritt der Wissenschaft früher oder später hinwegschreitet.)¹

Wenn das "a priori" als Grundgestalt des Bewußtseins aufgefaßt wird, dann bedeutet es, wie der Fortschritt der Wissenschaft beweist, nicht mehr ein fest und unveränderlich Vorliegendes in der Erkenntnis. In Cassirers Terminus: wer "a priori" nicht Funktionsbegriff, sondern Substanzbegriff ist. Es erhebt sich nun die Frage: Ist im "a priori" als Funktionsbegriff Festigkeit und Unwandelbarkeit erreicht?

Gerade nicht! Indem das "a priori" Funktion im Ganzen der Erkenntnis ist, so ist es damit auch dem geschichtlichen Gestaltwandel der Erkenntnis ausgesetzt. Der geschichtliche Gestaltwandel kommt zum Ausdruck im Fortschritt der Wissenschaften, der in einem Wandel und Wechsel der Erkenntnismethoden sowie in einer Neuerschließung von Erkenntnisgebieten begründet ist. So gesehen ist schließlich das "a priori" als Funktionsbegriff einem ähnlichen Schicksal wie als Substanzbegriff ausgeliefert.

Verliert aber, das ist nun die nächste Frage, der Begriff der Apriorität mit der Aufgabe seiner Unwandelbarkeit seinen Sinn überhaupt in der Erkenntnis?

)¹ Das Erkenntnisproblem..., I, S. 4.

Cassirer greift dazu auf die Kantische Fassung des Aprioritätsgedankens zurück und entwickelt von ihm aus einen neuen, viel unbedingteren Begriff des "a priori". Dessen Funktion und Inhalt soll nun fortschreitend herausgearbeitet werden. Im Anschluß an Kant heißt es bei Cassirer:

Eine Erkenntnis heißt a priori, nicht als ob sie in irgendeinem Sinne v o r der Erfahrung läge, sondern weil und sofern sie in jedem gültigen Urteil über Tatsachen als notwendige P r ä m i s s e enthalten ist.)¹

Das bedeutet, daß es keine Erkenntnis ohne das apriorische Moment gibt, daß Erfahrung als Funktionsweise der Erkenntnis, immer nur möglich ist auf Grund dieses apriorischen Momentes. Und diese Apriorität liegt i n der Erfahrung. Damit ist wiederum und schärfer eine "Beständigkeit logischer Prinzipien i m Gebrauch" gemeint.

In einem erneuten Ansatz soll versucht werden, das Problem des Apriorismus bei Cassirer zu fassen. Der Gedanke muß hierbei tiefer führen: auf den Zusammenhang zwischen der "logifizierenden" und der relativistischen Denkbewegung in seinem System der Erkenntnis. Dem Gehalt nach ist das "a priori" der Historischen Relativität überantwortet. Das, was "a priori" in der Erkenntnis zu sein schien, beispielsweise die Anschauungsformen und Kategorien (materialiter!) im Kantischen Sinne, kann nun nicht mehr als ein für alle Mal feststehend gedacht werden. Indem so der Inhalt des Begriffs "a priori" fragwürdig geworden ist, ist damit andererseits sein Umfang und der Bereich seiner Geltung beträchtlich erweitert. (Wirft man einen Blick auf den mittleren und späten Cassirer voraus, so wird deutlich, was hier gemeint ist, Denn von ihm wird ein "a priori" sogar in den "primitiven" Phasen der Erkenntnis, zum Beispiel im mythischen Denken behauptet.) Hier wird einstweilen nur ein apriorisches Moment in jedem "gültigen Urteil" angenommen. Worin besteht dieses Moment nun des Näheren?

Apriorisch können nur jene letzten l o g i s c h e n I n v a r i a n t e n heißen, die jeder Bestimmung naturgesetzlicher Zusammenhänge überhaupt zugrunde liegen.)²

A priori in aller Erkenntnis sind nur ihre letzten logischen Invarianten. Damit scheint die oben herausgestellte Relativität des Apriorismus wieder aufgehoben

¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 357. ² daselbst.

zu sein. Denn logische **I n v a r i a n t e n** sind die unveränderlichen logischen Prinzipien, die in aller Erkenntnis jeder Veränderung in ihrem Material gegenüberstehen, d. h. übergeordnet sind. Solche Ausdeutung des Begriffs "logische Invarianten" erweist sich jedoch in diesem Zusammenhang als zu kurz. Cassirer erkennt grundsätzlich - und das bereits in seiner Frühzeit - einen geschichtlichen Wandel von Erkenntnisprinzipien an. So ist für ihn der Raum- und Zeitbegriff, der Ding- und Formbegriff u.a. in einer jeweiligen Stufe der Erkenntnis neu zu fassen und nichts Endgültiges. Mit der Weiterentwicklung der Erkenntnis, mit der Neuerschließung von Erkenntnisgebieten wandeln sich diese Begriffe. Nur einem ganz neuen Zugriff kann sich dieser Anschauung gegenüber noch ein Apriori entdecken.

Man muß schon Cassirers Auffassung der obersten Erkenntnisprinzipien mit der Kantischen vergleichen, um den spezifischen Zug und den eigentlichen Fortschritt seiner Lehre zu erkennen. Im Sinne Kants gelten als a priori in jeder Erkenntnis: die Anschauungsformen Raum und Zeit, sowie die Kategorien des Verstandes in der auf die Erscheinung beschränkten Anwendung. An diesem Punkt macht sich bei Cassirer eine Verschiebung bemerkbar, die zunächst recht belanglos erscheinen möchte:

Als solche Formelemente, die somit in keinem Erfahrungsurteil und in keinem System solcher Urteile fehlen können, werden die "Kategorien" des Raumes und der Zeit, der Größe und der funktionalen Abhängigkeit von Größen usf. festgestellt.)¹

Cassirer spricht von Raum und Zeit nicht als Anschauungsformen, sondern als Kategorien. Diese Wendung erscheint ihm selbst als eine Besonderheit, darum gibt er sie in Anführungszeichen. Was bedeutet diese Änderung der Kantischen Fassung?

Die Begründung, warum Kant Raum und Zeit nicht als Kategorien (reine Verstandes b e g r i f f e) sondern als Anschauungen a priori, als Anschauungsformen auffaßt, beleuchtet den Vorgang. In der "Transzendentalen Ästhetik" § 2,4 führt Kant aus, daß Begriffe das Einzelne nur immer unter sich, niemals als Teil in sich haben können. Raum und Zeit haben ihr Einzelnes, das Hier und das Jetzt, i n sich, daher können sie nicht Begriffe sein. Vergleicht man

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 356.

hiermit die Definition der Funktion und den daran entwickelten Funktionsbegriff von Cassirer, so sieht man sogleich, daß der Kantische Einwand darauf nicht mehr zutrifft. Was Cassirer mit diesem Schritt über Kant hinaus erreicht hat, ergibt sich im Folgenden.

Das "a priori" als logische Invariante der Erfahrung wird gesucht in den obersten Prinzipien der Erkenntnis. Es wurde gesagt, daß Cassirer diese Prinzipien in ihrer historischen Relativität begreift. Logisch invariant kann also nur noch eine diesen Wandel übergreifende Gesetzlichkeit sein. Es ist die Gesetzlichkeit, wonach Erfahrung immer nur möglich ist, indem sie auf Kategorien, auf den Raum und die Zeit ü b e r h a u p t, bezogen ist. Statische und dynamische Betrachtungsweise der Erkenntnis fließen auch hier wieder ineinander. Was dem geschichtlichen Wandel unterliegt, ist das "a priori" als forma substantialis, was sich aber in diesem Wandel durchhält, das ist die reine Funktionsform des Apriori überhaupt.

Doch wiederum scheint der so herausgehobene Begriff der Apriorität von Cassirer in Frage gestellt, wenn er an anderer Stelle sagt,

daß die ~~Form~~ der Erfahrung beharrt: die besonderen Konfigurationen im Raume, die wir für unsere Konstruktion des Weltbildes zugrunde legen, wechseln, während Raum und Zeit, Zahl und Größe als Mittel jeglicher Konstruktion erhalten bleiben.)¹

Raum und Zeit, Zahl und Größe, also das, was Cassirer unter "Kategorien" versteht, sollen im geschichtlichen Gestaltwandel der Erkenntnis erhalten bleiben. Doch die genauere Interpretation enthüllt hier den wahren Sinn des Gemeinten, der sehr wohl mit der oben entwickelten Fassung des Aprioritätsgedankens in Einklang steht. Raum und Zeit bleiben als M i t t e l erhalten. Das heißt: Raum und Zeit weniger als Elemente i n jeder Erfahrung, sondern vielmehr als Momente a n jeder Erfahrung. Oder allgemeiner, wie die Stelle bei Cassirer beginnt: die F o r m der Erfahrung beharrt.

In seinen Untersuchungen zur Erkenntnistheorie in Bezug auf die Einstein'sche Relativitätstheorie unterscheidet Cassirer zwischen "empirischem Raum und empirischer Zeit" auf der einen Seite und "reinem Raum und reiner Zeit" andererseits.)² Diese Unterscheidung ist hier bereits angelegt. Denn Raum und Zeit

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 426.)² Zur Einstein'schen Relativitätstheorie, 1924, S. 78f.

als Mittel jeglicher Erfahrungskonstruktion sind nichts anderes als 'reiner' Raum und 'reine' Zeit. Als solche sind sie notwendig nur noch Begriff. Aber sie sind Funktionsbegriff, der in seiner Allgemeinheit z. B. den Raum der einfachen Sinnesanschauung und den mehrdimensionalen Raum der modernen Naturwissenschaft gleichermaßen in sich faßt. (Umgekehrt ist es der mehrdimensionale Raum in der modernen Naturwissenschaft, der die These eines Wandels der substantiellen "Apriorität" in der Erkenntnis bestätigt und als einzige Möglichkeit die Annahme des "a priori" als Funktion rechtfertigt.) Somit enthält der Begriff der Apriorität in den frühen Schriften den Grundgedanken des logischen Idealismus selbst. Der spezifische Gehalt dieser Erkenntnislehre liegt darin, daß sich in der Erkenntnis rein logische Momente mit dem gegebenen Material der Erfahrung durchdringen. Das gegebene Material wechselt von Erfahrung zu Erfahrung, beispielsweise erstreckt sie sich in einem Akt auf eine Gruppe von Menschen, um sich in einem nächsten der architektonischen Gestalt eines Giebels zuzuwenden. Die logischen Momente können sich von Erkenntnisstufe zu Erkenntnisstufe verschieben, zum Beispiel tritt an die Stelle des Raumbegriffs der Newton'schen Physik der Raumbegriff der Nicht-Euklidischen Geometrie und der Relativitätstheorie. Unveränderlich bleibt nur eines in diesen Entwicklungen: das apriorische Moment der Erkenntnis überhaupt. Das besagt, daß jede Erfahrung notwendig bezogen ist auf die logischen Formen der jeweiligen Erkenntnisstufe.

Apriorität bedeutet also für den frühen Cassirer nicht mehr und nicht weniger als: **P r i o r i t ä t d e s L o g i s c h e n** in aller Erkenntnis. Das ist die oberste Idee seiner Erkenntnislehre.

Das Ganze unserer intellektuellen Operationen ist gerichtet und gespannt auf die Idee eines "stehenden und bleibenden" Geltungsbereichs objektiv notwendiger Beziehungen.)¹

Nicht die objektiv notwendigen Beziehungen selbst sind hier als stehend und bleibend gefordert, sondern nur ihr "Geltungsbereich". Dessen Beständigkeit und Reichweite in der Erkenntnis - darauf bezieht sich letztlich der Sinn von "Apriorität", der sich mit Sicherheit aus Cassirers Frühschriften entnehmen läßt - überprüfen, heißt für den logischen Idealismus und für den frühen Cassirer, die innere Möglichkeit der Erkenntnis zur Diskussion zu stellen.

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 418.

6.

Der Erkenntnisbegriff, wie er sich in den frühen Schriften Cassirers darstellt, ist für den Zweck dieser Untersuchung genügend verdeutlicht worden. Bevor sich nun die Aufmerksamkeit auf die bedeutsame Wendung in seiner Lehre richten kann, muß seine Anschauung vom Begriff auseinandergelagt werden. Begriffsbildung, Rolle des Begriffs in der Erkenntnis und Wesen des Begriffs sind die Gesichtspunkte dieser Auseinanderlegung.

Cassirer hält in seiner Erkenntnislehre daran fest, daß es ein erkenntnisunabhängiges Sein im logischen Sinne nicht gibt. Das ist jetzt der Ausgangspunkt seiner Kritik an der herkömmlichen Lehre vom Begriff. Der Kern dieser Lehre ist die Abstraktionstheorie, die in ihren wesentlichen Punkten auf Aristoteles zurückgeht. Nach dieser Theorie wird der Begriff gebildet, indem das Denken die Dinge vergleicht und dabei unwesentliche und wesentliche Merkmale - an Hand der Eigenschaften der Dinge - unterscheidet. Durch das Weglassen der unwesentlichen Merkmale entsteht dann der Begriff. Dieser Schritt ist eine Wendung vom Besonderen zum Allgemeinen. Der so gewonnene Begriff ist ein "Gattungsbegriff" und soll die besonderen Fälle unter sich begreifen. Hier setzt Cassirer ein: das Besondere kann nicht aus dem Allgemeinen zurück abgeleitet werden. (Hierin nimmt er seine spätere Wendung zum "Allgemeinen im Besonderen" schon vorweg.) Vom Abstraktionsbegriff aus kommen wir niemals zur Wirklichkeit des besonderen Falles:

Wenn wir - um ein drastisches Beispiel L e t z e s zu gebrauchen - Kirschen und Fleisch unter die Merkmalgruppe rötlicher, saftiger, eßbarer Körper unterordnen, so gelangen wir hiermit zu keinem gültigen logischen Begriff, sondern zu einer nichtssagenden Wortverbindung, die für die Erfassung der besonderen Fälle nichts bedeutet und leistet.)¹

Streng unter dem Gesichtspunkt seiner Leistung für die Erkenntnis betrachtet Cassirer den Begriff. Wenn nun die Begriffsbildung der aristotelisch-realistischen Lehre trotz ihrer offenkundigen Schwächen zu Begriffen gelangt, die im Unterschied zu obigem Beispiel erkenntnisvermittelnd sind, d. h. Erfassung und Fassung der Wirklichkeit der besonderen Fälle darstellen, dann können sie nach Cassirer nur unter stillschweigender Zuhilfenahme eines anderen Prinzips

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 84

gebildet worden sein. Welches ist das Prinzip, das diese Begriffsbildung an die Wirklichkeit klammert und verhindert, daß ihre Begriffe ein leeres Spiel des Denkens werden?

Der Prozeß der Vergleichung der Dinge und ihrer Zusammenfassung nach übereinstimmenden Merkmalen, wie er sich zunächst in der Sprache ausdrückt, führt nicht ins Unbestimmte, sondern endet, richtig geleitet, in der Feststellung der realen Wesensbegriffe.)¹

In der Sprache also, mit der in ihr immer schon vorliegenden Fassung der Dinge und Merkmale, ist der unbewußte Leitfaden dieser Begriffsbildung gegeben. Dieser Gedanke wird jedoch vom frühen Cassirer nicht weiterverfolgt. (Außerhalb dieses Zusammenhanges ist hier der Hinweis auf die Sprache deswegen von Bedeutung, weil er erkennen läßt, wieweit der frühe Cassirer davon entfernt ist, der Sprache die tragende Rolle in der Begriffsbildung zuzuschreiben.) Er sieht die Sprache im engen Zusammenhang mit der naiven Auffassung der Begriffsbildung. In seiner eigenen Auffassung vom Begriff findet sie keinen Platz:

Das Ideal des wissenschaftlichen Begriffs tritt hier der schematischen Gattungsvorstellung, die ihren Ausdruck im bloßen sprachlichen Wortzeichen findet, gegenüber.)²

Daß der Sprachbegriff - ein Terminus, der in Cassirers frühen Schriften bezeichnenderweise noch nicht vorkommt - gegenüber dem rein logischen Begriff eine bedeutendere Leistung für alle Erkenntnis aufweisen könnte, das ist in seiner frühen Lehre vom Begriff noch kein Problem.

Der Kerngedanke seiner Begriffstheorie entstammt einer ganz anderen Überlegung. Die Abstraktionstheorie geht davon aus, daß die dem Begriff vorliegende Wirklichkeit in Form einer "an sich geordneten Mannigfaltigkeit" gedacht wird. Das heißt, daß es in ihr "Dinge" und "Eigenschaften", "Ganze" und "Teile" gibt. Für Cassirer wiederholt sich hier der Irrtum der naiv-realistischen Erkenntnis-auffassung. (Aristotelische Metaphysik, naiver Realismus, dogmatische Ontologie und Abstraktionstheorie der Begriffsbildung - sie alle haben für Cassirer den gleichen falschen Grundansatz: die "fertige" Wirklichkeit.) Cassirer versucht nun, die innere Widersprüchlichkeit der naiven Begriffslehre damit zu erweisen,

¹Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 9.)² daselbst, S. 25.

daß ihr Begriff bereits eine begriffliche Unterscheidung voraussetzt:

Daß Objekte als Zusammenfassungen einzelner Merkmale gegeben sind und daß die Gesamtgruppen derartiger Merkmale sich in Teile und Unterteile gliedern, die verschiedenen von ihnen gemeinsam sein können: das bildet hier die selbstverständliche Grundannahme. In Wahrheit aber ist damit das "Gegebene" nicht lediglich beschrieben, sondern gemäß einem bestimmten begrifflichen Gegensatz beurteilt und geformt.)¹

Diese ursprüngliche begriffliche Auseinandersetzung und Formung muß ihrem Wesen nach erklärt werden, wenn man der Begriffsbildung auf die Spur kommen will. Wie man sofort sieht, liegt sie noch in der Ebene des anschaulichen Erkennens und nicht in der des diskursiven Denkens. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn sich an dieser Stelle die gleiche Priorität logischer Geltungen vor den "Seinselementen" anzeigt, wie in der ganzen Erkenntnislehre des logischen Idealismus. Waren hier die Erkenntniskategorien zuletzt nichts anderes als die rein logischen Kategorien, so sind nun die ursprünglichen begrifflichen Unterscheidungen Ausdruck rein logischer Relationen. Diese logischen Relationen konstituieren sich in der Erkenntnis, sie sind der Ausgangspunkt aller begrifflichen Erfassung. Wie bezeichnet Cassirer diesen Ausgangspunkt näher?

Die kategorialen Akte, die wir durch den Begriff des Ganzen und des Teils, des Dinges und seiner Eigenschaften bezeichnen, stehen nicht isoliert, sondern gehören einem System logischer Kategorien an, das sie indessen keineswegs vollständig ausmessen und erschöpfen.)²

Im Begriff des Ganzen ist eine logische Relation, die Relation: Ganzes-Teil, in einem kategorialen Akt festgehalten. Das Ganze kann nur Ganzes den Teilen gegenüber sein. Diese gewöhnlich erst nachträglich angestellte Überlegung ist nach Cassirer bereits im Begriff, und zwar auf Grund seiner Entstehung enthalten. Die aller weiteren Begriffsbildung vorangehende begriffliche Unterscheidung ist also rein logischer Art. Sie ist fundiert in einem System logischer Kategorien. Dieses System ist kein anderes als das, was als logisches Bezugssystem in aller Erkenntnis, besonders in der wissenschaftlichen Erkenntnis in Erscheinung tritt. Auf solchen 'stehenden und bleibenden Geltungsbereich objektiv notwendiger Beziehungen' sollten ja alle 'intellektuellen Operationen'

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 22.)² daselbst, S. 22f.

gerichtet sein. Vornehmlich ist es jetzt auch die Begriffsbildung, als ein fortschreitendes Verfügbarmachen der Erfahrung mit dem Ziel der letzten geistigen Durchdringung des Erkennens, die solcherweise den Gedanken der "logischen Apriorität in einer weiteren Hinsicht stützt.

Die Cassirer'sche Anschauung vom Begriff läßt sich noch von einem anderen Punkt her verdeutlichen. Gegenüber der Besonderheit der einzelnen Vorstellung soll der Begriff zu einer relativ dauernden Allgemeinheit gelangen. Dies geschieht, indem eine Beziehung des Vorstellungsinhaltes herausgestellt wird, die alle ähnlichen - wenn es sich beispielsweise um die Beziehung der Ähnlichkeit handelt - Inhalte dann umfassen soll. Die Frage ist nun, wiese gerade dieses eine logische Moment herausgegriffen wird und kein anderes. Es ist die Frage, was dem einen (Besonderen) die Bedeutung gibt, alles andere (in Allgemeinheit) zu repräsentieren.

Versteht man daher die Repräsentation als Ausdruck einer ideellen Regel, die das Besondere, hier und jetzt Gegebene, an das Ganze knüpft und mit ihm in einer gedanklichen Synthese zusammenfaßt, so haben wir es in ihr mit keiner nachträglichen Bestimmung, sondern mit einer konstitutiven Bedingung alles Erfahrungsinhalts zu tun.)¹

Weil die Erfahrung selbst repräsentativ verläuft, das ist jetzt der Umkehrschluß, darum ist auch ihre Weiterführung in der Begriffsbildung an die Repräsentation gebunden. Denn die Erfahrung ist bereits nichts Unmittelbares mehr. Sie repräsentiert im strengen Sinne nur ihren Inhalt,

sofern er einbezogen ist in ein System von Relationen, die ihm erst seine örtliche und zeitliche, wie seine begriffliche Bestimmtheit geben.)²

Schon in der Erfahrung erlangt ein besonderes Moment die Bedeutung, die dann in der Begriffsbildung übernommen wird. Oder schärfer: ohne diese Bedeutung eines besonderen Momentes wird das "Gegebene" gar nicht erfahren. Und damit umgekehrt aus bloßer Erfahrung echte Erkenntnis wird, muß sie in Begriffe überführt werden, welcher Prozeß jetzt richtig verstanden eher eine Weiterführung als eine Überführung darstellt.

)¹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 377.)² daselbst.

Begriff gebildet werden. Dem Begriff geht somit die Bedeutung voran. Eine innere Widersprüchlichkeit wird in den Ergebnissen der Cassirer'schen Analyse offenbar: Wenn die Bedeutung, wie Cassirer behauptet, **l o g i s c h e** Konstitution ist, warum ist sie dann nicht schon **B e s t i m m u n g**? Sollte mit dem Terminus "Bedeutung" mehr gemeint sein als ein - qua logisch - exakter Vor'g r i f f'? Vielleicht ein Vor v e r s t ä n d n i s ?

Der Unterschied zwischen "Begreifen" und "Verstehen" ist in seiner großen Tragweite für die Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften für den frühen Cassirer noch nicht von zentraler Bedeutung. Doch was hier in der Analyse des Begriffs noch nicht ausgesprochen ist, was auch zunächst von Cassirer **i n d i e s e r S c h ä r f e** nicht verfolgt wird: daß sich in der Genealogie des Begriffs selbst Momente des Verstehens finden - das ist die schwache Stelle seines "logischen" Idealismus. An diesem Punkt setzt seine Weiterentwicklung ein. Im Jahre 1927, also in der mittleren Periode seines Schaffens, bemerkt Cassirer,

daß in der erkenntnistheoretischen Arbeit des letzten Jahrzehnts ein Grundproblem zu immer schärferem Ausdruck drängt... Denn immer deutlicher drängt sich uns die Einsicht auf, daß jenes Gebiet theoretischen Sinnes, das wir mit dem Namen "Erkenntnis" und "Wahrheit" bezeichnen, nur **e i n e**, wie immer bedeutsame und fundamentale, Sinnschicht darstellt. Um sie zu verstehen, um sie in ihrer Struktur zu durchschauen, müssen wir diese Schicht anderen Sinn-Dimensionen gegenüberstellen und entgegenhalten, - müssen wir, mit anderen Worten, das Erkenntnisproblem und das Wahrheitsproblem als Sonderfälle des allgemeinen **B e - d e u t u n g s p r o b l e m s** begreifen.)¹

)¹ Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie, Jahrbücher der Philosophie, III, 1927, S. 34.

Die Wendung zu einer neuen Ansicht der Erkenntnis in den mittleren Schriften Cassirers.

7.

Die Wortbedeutungen von "Wandel" und "Wende" ^{und} von "Wandlung" und "Wendung" scheinen auf den ersten Blick ineinander zu laufen. Eine kurze Besinnung jedoch führt auf den grundsätzlichen Unterschied beider Sinnkreise. Im Wandel geschieht die Veränderung kaum merklich in verhältnismäßig längerer Zeit, in der Wandlung kaum merklich in kürzerem Zeitraum. Die Wende ist durch eine klare Grenze bezeichnet, und die Wendung wird angesichts dieser Grenze vollzogen. In einer Wandlung wird Neues. Die Wendung aber 'richtet' sich auf Neues. Der Punkt der Richtungsänderung ist der "Wendepunkt".

Der Wendepunkt im Schaffen Ernst Cassirers ist der Begriff der "symbolischen Form". Dieser Punkt läßt sich nach Cassirers eigener Angabe genau datieren. In der Biographie eines Freundes heißt es:

Cassirer once told how in 1917, ..., the conception of the symbolic forms flashed upon him; a few minutes later, ..., the whole plan of his new voluminous work was ready in his mind, in essentially the form in which it was carried out in the course of the subsequent ten years. Suddenly the onesidedness of the Kant-Cohen theory of knowledge became quite clear to Cassirer.)¹

In behelfsmäßiger eigener Übersetzung:

Cassirer erzählte einmal, wie ihm 1917 der Gedanke der symbolischen Formen blitzartig einfiel; wenige Minuten später war der ganze Plan zu diesem neuen umfangreichen Werk im Geiste fertig, im Wesentlichen die Form, in der es im Verlauf der folgenden zehn Jahre ausgeführt wurde. Plötzlich wurde Cassirer die Einseitigkeit der Kantisch-Cohen'schen Theorie der Erkenntnis völlig klar.

Rückschauend erscheint Cassirer der Begriff der symbolischen Form als eine Einbegung. Dem kann man folgen. Doch die daran geknüpfte Ansicht des Biographen, die Einseitigkeit der Kantisch-Cohen'schen Erkenntnistheorie sei Cassirer pl ö t z l i c h und zu d i e s e m Z e i t p u n k t klar geworden, entspricht nicht den Tatsachen. Hier wird als Folge gesehen, was in Wirklichkeit

)¹ Dimitry Gawronsky, Ernst Cassirer: His Life And His Work. in: The philosophy of Ernst Cassirer, 1949, S.25

Grund ist. Schon sehr früh gewinnt Cassirer die Einsicht, daß die neukantische Theorie der Erkenntnis gemessen an der vollen Problematik des "Wirklichen" zu eng ist. Die rein erkenntniskritische Lösung des Problems der Wirklichkeit, die Ansicht, daß nur im erkennenden Verhalten die Wirklichkeit zugänglich wird, befriedigt ihn nicht. So heißt es bereits in einer Studie aus dem Jahre 1912:

Immer von neuem entsteht die Frage, ob die Welt der ästhetischen Phantasie eine bloße "Nachahmung" der Natur ist oder aus einem eigentümlichen Prinzip des Aufbaues stammt, das selbständig eine neue gegenständliche Welt aus sich hervorgehen läßt. In dieser Fassung der Frage tritt das Seinsproblem aus jener abstrakten Isolierung heraus, in der es innerhalb der rein erkenntnistheoretischen Erwägungen zu verbleiben scheint.)¹

Auf dem Grunde dieses Ungnügens der neukantischen Erkenntnislehre, der systematischen Voraussetzungen, wie sie in den Schwierigkeiten seiner Begriffslehre deutlich wurden, und der Begegnung mit der Gedankenwelt Wilhelm Diltheys, der sich in Berlin für Cassirers Privatdozentur aussprach, bevor er sich aus der Öffentlichkeit zurückzog, - konnte der Begriff der symbolischen Form erst gebildet werden. Hiermit ist nicht eine 'Herleitung' des Symbolbegriffs gemeint, die eine Eingebung ausschliesse. Es soll nur angedeutet werden, daß diese Eingebung Voraussetzungen hat, die zu ihrem vollen Verständnis nicht übersehen werden dürfen.

Im Begriff der symbolischen Form hat Cassirer das Instrument zum Aufbau eines neuen philosophischen Systems gefunden. Was ist unter einer symbolischen Form im Sinne Cassirers zu verstehen?

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.)²

Der Formbegriff in den frühen Schriften war nachdrücklich als forma functionalis im Gegensatz zur forma substantialis gefaßt worden. Im gleichen Sinne ist

)¹ Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, Kantstudien, Bd. 17, 1912, S. 271.
)² Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, 1923, S. 15.

er hier zu verstehen. Das kommt noch besonders darin zum Ausdruck, daß Cassirer die symbolischen Formen mit geistigen E n e r g i e n gleichsetzt. Die Leistung dieser Energien liegt darin, daß sie einen geistigen Bedeutungsgehalt an ein sinnliches Datum knüpfen. Es erhebt sich die Frage, ob das "sinnliche Zeichen" bereits vor der symbolischen Formung Zeichen ist, oder ob das sinnliche "Material" erst durch diese Formung zum Zeichen im genauen Sinne wird. Ist das Letztere der Fall, dann liegt hier schon eine entscheidende Abkehr vom logischen Idealismus vor. In dieser Erkenntnis- und Begriffslehre waren es die "logischen Aktecharaktere", durch die an den einzelnen Inhalt eine Bedeutung geheftet wurde. Nun übernimmt die symbolische Form, also nicht mehr eine Form des Begriffs und des Begreifens, sondern eine Form des Ausdrucks und des Verstehens, die Bedeutungsverleihung.

Hier stehen sich also auf tieferem Grunde gegenüber(die Auseinandersetzung ist natürlich schon entschieden!): Symbol und Begriff. Worin liegt der Zwang, dem Symbol den Vorrang zu geben?

Es war einleitend gesagt, daß die Wendung des Cassirer'schen Denkens unter der Formel verstanden werden kann: vom Besonderen aus dem Allgemeinen zum Allgemeinen im Besonderen. Unter dieser Hinsicht geben Begriff und Symbol ihren Wesensunterschied, wie er für den vorliegenden Zusammenhang wichtig ist, zu erkennen. So ließe sich formulieren; der Begriff stellt das Besondere unter das Allgemeine. Umgekehrt birgt das Symbol das Allgemeine im Besonderen, das heißt, das Allgemeine ist in der Besonderheit des konkreten Sinnlichen enthalten. Im Sinnlichen als Eindruck oder als Ausdruck.

Versucht man dies am Begriff der Repräsentation näher zu erläutern, gibt das zunächst Schwierigkeiten. Die Erfassung des Besonderen unter dem Allgemeinen, und damit d u r c h das Allgemeine, nach Art des Begriffs ist ein Fall von Repräsentation. Hier fungiert das Allgemeine als Zeichen. Das Symbol repräsentiert auch, aber nicht im bloßen Sinne des Zeichen-Seins. Der Kerngehalt des Symbols ist: die Präsenz in der Repräsentation, das heißt, das Repräsentierte ist i n seiner Repräsentation präsent. Diese Formulierung, so tautologisch sie auf den ersten Blick erscheint, führt bei näherer Bestimmung weiter. Der Terminus "Repräsentation" kann verschiedene Bedeutungsnuancen durchlaufen. So

kann Repräsentation bloße Stellvertretung aber auch wirkliche Gegenwart des Repräsentierten bedeuten.)¹ Das zweite wäre dann echte "Re-präsentation". Und diese Art von Repräsentation ist im Symbol gegeben. Symbol meint daher: das Allgemeine ist das Allgemeine nur, sofern es im Besonderen erscheint; und umgekehrt, das Besondere ist das Besondere nur, indem es das Allgemeine in sich erscheinen läßt. Allgemeines, das im Besonderen erscheint, ist das im Ausdruck zum Ausdruck kommende. Aller Ausdruck ist also in diesem Sinne symbolisch. Bevor nun Cassirers Analyse des Ausdrucks näher betrachtet werden soll, muß der Weg beschrieben werden, auf dem er zu ihr hingelangt, und die Notwendigkeit gezeigt werden, die ihn dazu drängt. Nimmt man es schlicht, dann ist es seine Überzeugung, daß man der Welt der geistigen Wesenheiten denselben Realitätsgrad wie der Welt physischer Gegebenheiten zusprechen muß. Diese platonisch-idealistische Auffassung hat eine wichtige methodische und wissenschaftstheoretische Konsequenz. Die Wissenschaften, die sich im Gegensatz zu den Naturwissenschaften auf die Welt der geistigen Schöpfungen beziehen, sehen sich vor die gleichen Grundfragen gestellt wie diese. Vor allem vor die Frage, was sie im Letzten der Wirklichkeit ihres Objektes versichert.

Cassirer macht sich das Problem einer Grundlegung der Geisteswissenschaften zu eigen. Er sieht darin eine Fortsetzung der Kantischen Lehre. Die Philosophie Kants hat die Grundlegung der Naturwissenschaften besorgt; die der Geisteswissenschaften konnte sie nach Cassirer nicht mehr leisten, weil ihr das "Faktum der Geisteswissenschaften" noch nicht vorlag. Cassirer will diese Aufgabe im Kantischen Sinne erfüllen, also im Sinne der kritischen Philosophie. Es ist daher nicht ganz richtig, Cassirers Schritt als einen Schritt von der Kritik der Vernunft zu einer "Kritik der Kultur" zu bezeichnen. Genau gesprochen ist es eine Wendung von der "Kritik der Vernunft in Ansehung der Naturwissenschaften" zu einer "Kritik der Vernunft in Ansehung der Kulturwissenschaften". Darum richtet sich sein Blick weniger auf die Einzeltatsachen als solche, wie sie in den Geisteswissenschaften zur Frage stehen, sondern auf die erkenntnismäßige Konstitution ihrer Gegenstände. Dem Schlüssel zu dieser erkenntnismäßigen Konstitution glaubt Cassirer mit dem Begriff der "symbolischen Form" gefunden zu haben.

)¹ Zum Begriff der Repräsentation: K. Bühler, Sprachtheorie, Jena 1934.

Die Begriffe "Repräsentation", "Zeichen" und "Symbol" sind in der Sprachphilosophie der Gegenwart noch sehr im Fluß. Darum kann es nicht nur erlaubt sein, sondern geradezu methodologisch gefordert, an Hand der einzelnen Bedeutungsnuancen wesentliche Züge der Phänomene aufleuchten zu lassen.

Die Kantische Frage nach der "Bedingung der Möglichkeit" soll an den Gegenstand der Geisteswissenschaften gestellt werden. Sie kann nach Cassirer - im Kantischen Sinne - nur gelöst werden, wenn zugleich etwas über die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung dieser Gegenstände ausgemacht wird. Die Erfahrung in den Geisteswissenschaften könnte eine andere sein als in den Naturwissenschaften. Cassirer sieht nun zwar den Unterschied zwischen beiden Erfahrungsweisen, jedoch sind sie zunächst noch nicht grundsätzlich voneinander geschieden. Eine gemeinsame Wurzel wird festgehalten:

Heute liegt es offen zutage, daß das eigentliche Fundamentalproblem der Geisteswissenschaften, daß die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen der Erfassung des "Fremdseelichen" nicht gelöst, ja, daß sie nicht einmal richtig gestellt werden kann, wenn man nicht zuvor den Unterschied vom "Erkennen" und "Verstehen" methodologisch geklärt, wenn man nicht beide als verschiedene Momente des in sich einheitlichen Bedeutungs- und Ausdrucksproblems erfaßt hat.)¹

An dieser Stelle hat der Unterschied: Verstehen und Begreifen, Symbol und Begriff Cassirers frühen Erkenntnisbegriff noch nicht gesprengt. Für diesen Zusammenhang ist einstweilen nur wichtig, was sich auf den Gegenstand der Geisteswissenschaften bezieht. Cassirer bezeichnet die Erfassung des "Fremdseelichen" als ihr Fundamentalproblem. Der vornehmliche Gegenstand der Geisteswissenschaften ist also das Fremdseeliche. Fremdseeliches ist im Ausdruck gegeben. Wo immer eine Geisteswissenschaft ihren Gegenstand, ein Geistiges findet, nimmt sie es ausdrucksmäßig auf.

Sprache, Mythos, Religion und Kunst sind nach Cassirer symbolische Formen. Der geistige Bedeutungsgehalt eines Wortes kommt an einem Lautmaterial zum Ausdruck, mythisches Denken tut sich kund im Ausdruckswert eines Totempfeiles, religiöses Gefühl offenbart sich im Bau eines Gotteshauses und der künstlerische Ausdrucksgehalt eines Bildes leuchtet aus seinen Farben und Konturen. Das sinnliche Material all dieser Formungen wird als Ausdruck aufgenommen; insofern sind sie von der Subjektseite, dem Erfassenden her, symbolische Formen. Von der Objektseite her, dem Erfassten, sind sie es, weil in ihnen allgemeine geistige Wirklichkeiten an den besonderen sinnlichen Gegebenheiten zum Ausdruck kommen.

)¹ Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie, S.35.

Denkt man nach diesen Überlegungen den Begriff der "symbolischen Form" in Strenge, so ist er nicht nur Funktionsbegriff im Sinne des frühen Cassirer sondern mehr noch reiner Grenzbegriff, ja fast nur noch ein heuristisches Prinzip. Denn an ihm gemessen verliert der Gegensatz Stoff - Form seinen eigentlichen Sinn. Sinnliches Material vor der symbolischen Formung und symbolische Form vor einem sinnlichen Material sind nach dem Obigen beides unwahre Abstraktionen, sofern sie dabei dinglich gedacht werden. Nur als Momente ein und derselben 'Sache' können sie noch unterschieden werden. Diese Sache, besser: dieser Vorgang ist nicht mehr wie in den Frühschriften die "Erkenntnis" (an ihr konnten zuletzt nur noch Momente unterschieden werden) sondern etwas Breiteres und Umfassenderes. Es ist das Verhältnis des Menschen zur Welt überhaupt, wie er es in der Sprache, dem Mythos, der Religion und der Kunst aufnimmt. Die Frage ist: An welchem Punkt findet die Durchdringung des Stoff- und Formmomentes in den symbolischen Formen statt. Cassirer weist auf das Gebiet der Sinnlichkeit:

Jede dieser Formen nimmt vom Sinnlichen nicht nur ihren Ausgang, sondern sie bleibt auch ständig im Kreise des Sinnlichen beschlossen. Sie wendet sich nicht gegen das sinnliche Material, sondern lebt und schafft in ihm selbst.)¹

An dieser Stelle spielt noch einmal die Auseinandersetzung zwischen Symbol und Begriff mit herein, um dann endgültig entschieden zu werden. Die Abgrenzung: "sie wendet sich nicht gegen das sinnliche Material" gilt dem Begriff. Die sinnliche Wirklichkeit bleibt in der symbolischen Form bestehen, ihr kommt nur eine höhere, die symbolische Bedeutung zu. In aller Fülle bleibt sie erhalten und wird nicht in wesentliche und unwesentliche Teile auseinandergerissen. Es wird nicht eines ihrer Momente aus der Ebene der Sinnlichkeit als Zeichen in die Ebene der logischen Geltung transponiert und der Rest ihrer Fülle zum Verblässen verurteilt. Die symbolische Formung entnimmt nicht wie die Begriffsbildung dem sinnlichen Material eine Besonderheit und erhebt sie zum Allgemeinen. Die symbolische Form hat das Allgemeine von Anfang an in seinem besonderen sinnlichen Material. Weil der Begriff davon grundsätzlich unterschieden ist, weil die Begriffsbildung grundsätzlich anders verfährt, darum sind Sprache und Mythos, Religion und Kunst "symbolische" Formen und nicht

)¹ Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, S.17.

"begriffliche" Formen. So ist hier die Auseinandersetzung zwischen Begriff und Symbol unter dem Gesichtspunkt ihrer Wirklichkeitserfassung entschieden. Das Symbol erhält den Vorzug, weil es die Wirklichkeit nicht aus sich entläßt und doch das Allgemeine vermittelt, das als besondere Leistung immer nur dem Begriff zugesprochen wurde.

Wenn aber Cassirer von einer "Begriffsform im mythischen Denken" spricht, dann betrifft das nicht die Form Mythos als solche, sondern es deutet auf den Beginn der Begriffsbildung i n n e r h a l b des mythischen Weltverhältnisses. Das Gleiche gilt vom sogenannten "Sprachbegriff". Auch hier ist nicht die Rede von der Form Sprache im Ganzen; nur eine ihrer Seiten, die sprachliche Klassenbildung, auf die sich der logische Begriff bezieht, ist hiermit gemeint.)¹

Der Wendepunkt der Cassirer'schen Philosophie ist somit ins erste Licht gehoben. Die Bedingung der Erfahrung geisteswissenschaftlicher Gegenstände, so könnte zugespitzt gesagt werden, ist ihre Aufnahme als symbolischer Ausdruck in einem Akt des Verstehens. Die Konstitution dieses Gegenstandes ist also keine l o g i s c h e, sondern eine s y m b o l i s c h e Konstitution. Daß er ein grundsätzlich anderes Gepräge, eine grundverschiedene Struktur in Bezug auf seinen Zugang gegenüber dem Gegenstand der Naturwissenschaften besitzt, - diesen Unterschied tiefer zu begründen unternimmt Cassirer in seiner Analyse des Ausdrucks und in der erkenntnistheoretischen Eingliederung des Verstehens. Darauf muß nun näher eingegangen werden.

)¹ Diese Abgrenzung: Mythischer "Begriff" und "begriffliche" Sprache einerseits und die Struktur der Formen als Ganze andererseits nimmt Cassirer selbst vor in seinem Spätwerk "An Essay on Man", 1944, S. 25.

Um Cassirers Entwurf einer Philosophie der symbolischen Formen von innen her verständlich zu machen, ist es notwendig, auf seine Erörterung der Ausdrucksproblematik einzugehen. Die Analyse des Ausdrucksphänomens - Ausdruck hierbei verstanden als ein irgendwie erkenntniskonstituierender Faktor - ist das innerste Anliegen bei seinem Versuch, die Theorie und Methode der Geisteswissenschaften erkenntniskritisch zu fundieren. Hier laufen die Fäden zusammen, die seinen transzendentalphilosophischen Ansatz mit seiner Anschauung von der Welt geistiger Wirklichkeiten, vom Wesen des Menschen und der Geschichte verknüpfen. Und wie in einem Brennpunkt spiegeln sich hier die Probleme: Rezeptivität und Spontaneität in der Erkenntnis, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, Praxis und Theorie, Leben und Geist. Die Frage schließlich, inwiefern das Problem der Geisteswissenschaften notwendig zur Aufnahme der Ausdrucksproblematik führt, ist die eigentlich wichtige Frage der vorliegenden Untersuchung. Sie weist auf das Motiv zurück, aus dem heraus sich Cassirer vom eng-rationalistischen Erkenntnisbegriff seiner Frühzeit freimacht, und sie erklärt seinen Fortschritt über Kant hinaus zu einer Anschauung vom Menschen in seiner Geschichtlichkeit, genauer: in der Geschichtlichkeit der Formen seines Sich-zur-Welt-Verhaltens. Der Versuch, die Cassirer'sche Ausdrucksanalyse in ihren wesentlichen Zügen sichtbar zu machen, hat eine Explikation dieser Frage zum Ziel.

Was der Ausdruck ist, läßt sich nur an seiner Leistung im Aufbau der Wirklichkeitserfahrung ablesen. Diese Maxime ergibt sich aus der Fragestellung, die Cassirer beim Eintritt in die Untersuchung bezieht:

Der Gang unserer Untersuchung führt uns wie allenthalben durch die Welt der Formen, durch die Region des "objektiven Geistes".)¹

Auf eine psychologische Analyse der Ausdruckserlebnisse verzichtet Cassirer mit dem Hinweis, daß sich in solchem Ansatz bereits eine Vorwegnahme von Bestimmungen der Subjektivität (fester Ichbegriff) verbirgt. Sein Ziel ist die kritische Phänomenologie des Ausdrucksmomentes in jeder Stufe und in jedem Sektor des menschlichen Sich-zur-Welt-Verhaltens. Im Hegel'schen Sinne wird das Phänomen Ausdruck als geistiges Geschehen oberhalb der Subjekt-Objekt-Problematisierung aufgesucht, nach Kantischer Methode die Frage nach der Bedingung

)¹ Phil. symb. Formen, III, S. 79.

seiner Möglichkeit gestellt. Dieses Vorgehen vermeidet also eine vorgängige Festlegung der Kreise des Subjektiven und des Objektiven, oder wie Cassirer in diesem Zusammenhang formuliert: die unkritische Annahme einer immer schon bestehenden Trennung des Ich-Poles vom Gegenstandspol. Daß eine Trennung von Subjekt- und Objektsphäre in jeder Erkenntnis vorliegt, ist ein zweifelloses gesichertes Phänomen. Aber wie sie im Einzelnen verläuft, das ist gerade die Frage, deren Beantwortung sowohl auf die Rolle der Wahrnehmung, der Anschauung und des Begriffs im Ganzen der Erkenntnis ein Licht wirft, als sie auch andererseits die verschiedene Struktur der naturwissenschaftlichen und der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis sehen läßt. Ist jedoch diese Frage - wenn auch unausdrücklich - bereits entschieden, dann läßt sich nicht mehr sinnvoll nach dem Ausdruck, als dem spezifischen Moment im Strukturunterschied beider Erkenntniskreise, fragen. Zur Verschiedenheit in der Auseinandersetzung des Subjektiven und Objektiven, soweit sie den Unterschied zwischen der naturwissenschaftlichen und der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis betrifft, heißt es bei Cassirer:

Sicherlich gibt es keine Erkenntnis, die exakt-naturwissenschaftliche so wenig wie die historische, die nicht eine Wechselbeziehung, eine Korrelation zwischen dem Ich-Pol und dem Gegenstandspol in sich schließt. Aber die geistige "Auseinandersetzung" zwischen beiden Polen erfolgt in einer ganz anderen Richtung in der physikalischen und in der historischen Welt, ... Die spezifische Differenz beider Welten liegt darin, daß jede von ihnen ein durchaus anderes geistiges Spannungsverhältnis zwischen dem Ich-Pol und dem Gegenstandspol zeigt.)¹

Von einer Verschiedenheit im Spannungsverhältnis ist bei Cassirer die Rede. Würde man ganz unbefangen nach einer Maßzahl, einem Koeffizienten für dieses Spannungsverhältnis fragen, dann käme man wie von selbst auf die Rolle des Ausdrucks in der Erkenntnis. Auf eine vorläufige Formel gebracht: der naturwissenschaftliche Gegenstand ist bar aller Ausdrucksqualitäten, wird als ein durch und durch dem Ich Fremdes erfaßt, während der geisteswissenschaftliche Gegenstand konstitutiv Ausdrucksmomente enthält, seine Erfassung in gewisser Weise das erfassende Ich mitumfaßt. Dies muß näher auseinandergesetzt werden.

)¹ Formen und Formwandlungen des phil. Wahrheitsbegriffs, 1929, S. 14.

Cassirer geht näher ein auf die Bestrebungen in der modernen Physik, alle Reste anthropomorpher Elemente aus der naturwissenschaftlichen Erkenntnis auszuscheiden. Neben P l a n c k erwähnt er hierfür den englischen Physiker A. E d d i n g t o n , dessen Forderung,

to obtain a conception of the world from the point of view of no one in particular)¹

klar zum Ausdruck bringt, welches Endziel diesem Bestreben vorschwebt. Daran knüpft Cassirer an und wirft die Frage auf, ob es auch das Ziel der Geisteswissenschaften sein kann, den Begriff ihres Gegenstandes in völliger Isolierung von der Individualität des Erkennenden zu bilden. Seine Antwort ist negativ:

Denn die Individualität des bildenden Geistes ist kein bloß zufälliges, sondern ein notwendiges, ein echt-konstitutives Moment jeder wahrhaft konkreten geschichtlichen Gesamtanschauung.)²

Hier zeichnet sich der tiefer liegende Grund ab, auf dem der späte Cassirer in der Folge seiner Berührung mit dem Vorgehen der Geisteswissenschaft zum Entwurf einer Theorie vom Menschen gedrängt wird. Für die Untersuchung gilt es zunächst, die Zusammenhänge noch deutlicher zu machen, um den Hauptfaden weiterzuverfolgen und zum Verständnis der eigentlichen Wendung herauszuheben. Zum Problem der verschiedenen Einstellung des Erkennenden auf seinen Gegenstand fährt Cassirer fort:

Der Weg, den die naturwissenschaftliche Forschung geht, wird und muß immer in gewissem Sinn ein Weg der Selbstentäußerung des Ich sein - denn was auf diesem Wege erreicht werden soll, das ist gerade die Welt des "Draußen", die Welt der Gegenstände, die eben als solche uns räumlich gegenüber- und uns sachlich entgegenstehen. Aber die Objektivität der Geschichte ruht auf einem anderen Grunde; - sie entsteht uns nicht in solcher Entäußerung, sondern sie erwächst aus dem Prozeß der fortschreitenden Er-Innerung.)³

Wenn oben gesagt war, das in der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis das Ich in gewisser Weise mitumfaßt ist, wird das nun klarer. Cassirer bezeichnet die Aneignung des Gegenstandes in den Geisteswissenschaften mit dem Wort "Er-Innerung". Und hiermit nimmt die im Hintergrund verborgene Diskussion um den

¹ A. Eddington, Space Time and Gravitation, Cambridge 1923, S.30. cit. Cassirer, Formen und Formwandlungen..., S.14 und Phil.d.symb.Formen, III, S.558.

² Formen und Formwandlungen..., S.14. Vgl. hierzu den Unterschied zwischen "wesensmäßiger" und "vermeidbarer" Subjektivität, wie ihn O.F. Bollnow neuerdings herausgearbeitet hat, in: Das Verstehen, 1949, S.85ff.

³ Formen und Formwandlungen..., S.15f.

"Ausdruck und sein Verstehen" eine neue und tiefere Wendung, indem nämlich der Gegensatz des "Innen" und "Außen" mit anklingt. Die Er-Innerung bedeutet nicht nur die Hereinnahme des "Äußeren", sie bedeutet viel stärker den damit im Inneren gleichlaufenden Prozeß der Umgestaltung dieses Inneren selbst. Mit den Worten Cassirers:

Und jede solche Erinnerung schließt zugleich eine neue Verinnerlichung, ein neues seiner selbst "Inne-Werden" in sich.)¹

Mit dieser Verinnerlichung, dem Prozeß der inneren Aneignung des Gegenstandes, ist ein wesentliches Merkmal der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis herausgefunden.

Jetzt kann versucht werden, mit dem Blick auf eine Verschiedenartigkeit des Gegenstandes selbst, den Unterschied zwischen naturwissenschaftlichem Erkennen und geisteswissenschaftlichem Verstehen deutlich zu machen. Cassirer beginnt seine oben dargelegten Erwägungen mit einer Würdigung der Arbeiten Dilthey's. In ihm sieht er den Logiker der Geisteswissenschaften und als das eigentliche Verdienst hebt er hervor:

Der methodisch-fruchtbare und der methodisch-entscheidende Grundgedanke dieser Arbeiten scheint mir vor allem in der immanenten Kritik zu liegen, die jetzt an der Grundvoraussetzung der positivistischen Erkenntnislehre, am Begriff des Faktischen selbst, geübt wird. Dieser Begriff ... schien den festen Archimedischen Punkt der Gewißheit zu bedeuten, um den die Welt der Erkenntnis gedreht wurde. Aber jetzt zeigt sich, daß er keineswegs einfach, sondern daß er in sich selbst mehrdeutig ist - daß er je nach der geistigen Region, in der wir uns befinden, jeweilig einen anderen Sinn und eine andere Bedeutung annimmt.)²

Der Begriff des Faktischen verändert sich also damit, in je welcher Region der Erkennende sich befindet. Das heißt - in die Sphäre des "Objektiven" hinein verlängert - : der geisteswissenschaftliche Gegenstand wird nicht nur anders erkannt als der naturwissenschaftliche, sondern er ist auch seiner Struktur nach ihm gegenüber ein Gebilde sui generis. Hier ist nun ein Kreuzungspunkt weitreichender Bestimmungen. Der geisteswissenschaftliche Gegenstand enthält etwas dem Inneren des Erfassenden Gleiches, und das Innere des

)¹ Formen und Formwandlungen..., S.16.

)² daselbst, S.12

Erfassenden wird erst komplettiert ("Inne- W e r d e n") in der Erfassung des Gegenstandes. Damit rückt das Phänomen Ausdruck in ein helles Licht und in den Mittelpunkt der Betrachtung; in der nun erreichten Frageweise ist das Wesentliche angezielt: gleiche Strukturmomente auf der objektiven und der subjektiven Seite, ein Allgemeines, das im Ausdrucks"träger" Gegenstand gleicherweise wirksam ist wie im Ausdrucks - e r l e b e n d e n Ich. Dieses Allgemeine kann auch Cassirer nicht umhin L e b e n zu nennen:

Es ist weit mehr das Leben schlechthin, als seine Sonderung in Einzelkreise und seine Bindung an bestimmte i n d i v i d u e l l e Zentren, was hier primär erfaßt wird; es ist ein universeller C h a - r a k t e r der Wirklichkeit, nicht das Dasein und So-Sein bestimmter Einzelwesen, was in der Ausdrucks-Wahrnehmung ursprünglich ¹ "erscheint".

Hier ist die Nähe zu Diltheys Philosophie des Lebens deutlich spürbar, dessen Formel: "Leben erfaßt hier Leben" auch in der Dilthey-Interpretation, die den Rahmen seiner Gedankenwelt nicht überschreiten will, im Sinne einer Subjekt und Objekt übergreifenden Einheit wie auch eines Enthaltenseins i n Subjekt und Objekt ausgedeutet wird.)²

Der Ausdruck stellt sich also dar als eine Kategorie des Lebens. Leben aber, das ist jetzt die umgekehrte Folgerung, deckt sich nicht notwendig mit Subjekt-
-Sein, (Subjekt hierbei mindestens im Sinne von Erkenntnissubjekt genommen). Leben ist ursprünglicher und weiterreichend. Das heißt: die Ansicht von der Wirklichkeitserfassung eines Subjektes, das wie das Subjekt der transzendentalphilosophischen Erkenntnislehre mit dem Wesenszug der Spontaneität und im Selbstbewußtsein gegründet gedacht wird, muß eingeschränkt und berichtigt werden. Dazu heißt es bei Cassirer:

Im gleichen Sinnegilt für die Welt des Ausdrucks überhaupt, daß ein bestimmtes, klar entwickeltes Ichbewußtsein ihr nicht von Anfang an eignet. Denn alles E r l e b e n - Ausdruck ist zunächst nichts anderes als ein E r l e i d e n ; ist weit mehr ein Ergriffenwerden als ein Ergreifen - und eben diese "Rezeptivität" steht zu jener Art der "Spontaneität", in der alles Selbstbewußtsein als solches sich gründet im deutlichen Gegensatz.)³

Das Verhältnis von Spontaneität und Rezeptivität des Erkenntnissubjektes nimmt

)¹ Phil. d. symb. Formen, III, S.86.)² Vgl. hierzu: O. F. Bollnow, Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, 1936. S.14.

)³ Phil.d.symb.Formen, III, S.88.

sich unter dem Gesichtspunkt der Ausdrucks-Wahrnehmung anders aus, als unter dem Gesichtspunkt der Verstandeserkenntnis, wie sie von Kant, mit dem Einsatz der transzendentalphilosophischen Erörterung an der naturwissenschaftlich-mathematischen Erkenntnis, erklärt wurde. Im Ausdrucks-Verstehen verschiebt sich gegenüber dem Erkennen naturwissenschaftlicher Fakten der Akzent von der Spontaneität des Subjektes zur Rezeptivität. Von hier aus gesehen erweist sich nun weiterhin jede Theorie des Ausdrucks, die diesen als "Einfühlung" oder als "affektive Projektion" erklären will, kurz: die irgendwie auf eine "Subjektive" Herkunft der Ausdrucksqualitäten abzielt, als verfehlt.

Als Ausdruckswerte und Ausdrucksmomente haften diese Bestimmungen den erscheinenden Inhalten selbst an; sie werden nicht erst auf dem Umweg über die Subjekte, die wir als hinter der Erscheinung stehend ansehen, aus ihnen herausgelesen... Und ebenso deutlich ist es, ...daß wir sie nicht mehr aus ihrem eigenen Zentrum heraus verstehen; wenn wir sie als bloße "Epiphänomene", als Zusätze zum ursprünglich allein gegebenen Inhalt der Empfindung nehmen. Keineswegs gesellt sich dem "objektiven" Inhalt der Empfindung nachträglich und wie zufällig ein bestimmter Ausdruckscharakter als subjektives Anhängsel hinzu, sondern eben dieser Charakter ist es, der zum wesentlichen Bestand der Wahrnehmung gehört.)¹

Diese Sätze enthalten in exakten Bestimmungen das Ergebnis der Cassirer'schen Ausdrucksanalyse. Danach ist der Ausdruck zu verstehen als eine Erscheinungswiese der Gegenstände. Er ist auf der einen Seite nicht subjektive Zutat des Erkennenden. Andererseits geht er nicht darin auf, Ausdruck eines Objektes, sofern dieses selbst dann als Subjekt mit einem "Inneren" angenommen wird, zu sein.

Cassirer hat damit einen Ansatz geschaffen, das Phänomen Ausdruck in seiner ganzen Fülle logisch in die Erkenntnis einzugliedern. Die psychologische Ebene einer Ausdrucksbetrachtung ist längst verlassen. Nun ist darüberhinaus auch jene enge Deutung des Ausdrucks gesprengt, die, darin dem Positivismus mehr verpflichtet als sie selbst es meint, im Ausgang vom individuell-menschlichen Ausdruck, Ausdruck immer nur als Ausdruck eines irgendwie "Inneren" verstand. Um die Grenzen dieser Deutungsmöglichkeit anschaulich zu machen, sei erlaubt, einige Beispiele von Ausdruckserfahrungen anzuführen,

¹ Phil. d. symb. Formen, III, S.85,86.

woran sie versagen muß: "heiterer Himmel", "freundliches Tal", "lieblich erglänzende Sonne", "trauliche Hütte", "friedlicher Abend", "drohende Nacht". Diese Beispiele, die nicht auf dichterische Gestaltungen beschränkt bleiben müssen, bringen Ausdruckserlebnisse zur Sprache. Einer Deutung, die den Ausdruck immer als Ausdruck eines Inneren verstanden wissen will, bleiben hier nur zwei Wege: entweder führt sie solchen Ausdruck zurück auf Gefühlsqualitäten des anschauenden Subjekts - dann verfällt sie wieder einer psychologischen Erklärung. Oder aber sie sieht sich zu metaphysischen Annahmen über ein Wesen wie "Himmel", "Sonne" oder "Nacht" gezwungen. Diesen Schwierigkeiten sieht sich Cassirers Deutung des Ausdrucksphänomens nicht mehr ausgeliefert.

Aber in seiner Weiterführung der Ausdrucksproblematik droht das Eigentliche des Ausdrucks selbst verloren zu gehen; es hat jetzt den Anschein, daß von Cassirer anstelle der Ausdrucksqualität der physiognomische Charakter der Wirklichkeit in den Blick gerückt wird. Der Unterschied zwischen beiden ist mehr als nur ein terminologischer: während das Ausdrucksmoment als funktionelle Form des Gegenstandes verstanden werden muß, drückt das "Physiognomische" eher eine Form des Gewordenseins am Gegenstand aus. Man könnte daher annehmen, Cassirer sei mit dem Tieferdringen seiner Analyse ihrem eigentlichen Gegenstand ausgewichen und er habe die Grenze zwischen dem Ausdruck und dem Physiognomischen nicht scharf genug gesehen. Doch diese Kritik geht nicht an. Cassirer hat mit seinem Versuch, das Ausdrucksphänomen logisch in die Erkenntnis einzuordnen, den Dilthey'schen Ansatz einer Aufhellung "der Feinstruktur der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit" (Cassirer) über dessen Grenze weitergetrieben.)¹

Die gedankliche Umwendung, die Cassirer mit dem Ergebnis seiner Ausdrucksanalyse vollzogen hat, läßt sich nun leicht verdeutlichen. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die ihr Faktum gewissermaßen in einem "abstrakten" Zustand aufnimmt, wurde vom frühen Cassirer als das Ideal aller Erkenntnis angesehen. Ihre Richtung, auf den "reinen" G e g e n s t a n d, wurde als die ursprüngliche Richtung aller Erkenntnis verstanden. In der Beschäftigung mit der Welt des Mythos zeigt sich ihm jedoch, daß die Erfassung physiognomischer Momente eine viel ursprünglichere Richtung in der Erfassung der Wirklichkeit ist. In

¹Zur Grenze der Dilthey'schen Theorie vom Ausdruck : O.F. Bollnow, Dilthey, S. 164ff. und 177f. Obzwar in den sachlichen Ergebnissen abweichend - zur Frage der Dilthey-Interpretation steht dem Verfasser dieser Arbeit kein Urteil zu - ist die vorliegende Darstellung für die Klarlegung der Zusammenhänge überhaupt diesem Werk auf das Höchste verpflichtet.

seinen Untersuchungen zum Ausdrucksphänomen verstärkt sich ihm dann die Gewißheit, daß die naturwissenschaftlich-mathematische, d. h. die quantitative Erfassung des Gegenstandes, geschichtlich gesehen ein spätes Ergebnis und methodisch betrachtet auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt ist. Diese Beschränkung ergibt sich, so kann jetzt gesagt werden, nicht nur aus der Struktur der Fakten selbst und aus dem spezifischen Aspekt, unter dem sie geschaut werden, sondern aus der Verschiedenartigkeit ihrer Erscheinungsweise. Wenn daher die Frage nach der Eigengesetzlichkeit der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis gestellt wird, kann Cassirer sie damit beantworten, daß ihr Gegenstand auf einem breiteren und tieferen Grund steht als der naturwissenschaftliche:

Das "Verstehen von Ausdruck" ist wesentlich früher als das "Wissen von Dingen".)¹

Ist aber mit dem Verstehen von Ausdruck auch schon Wirklichkeitserfahrung gegeben? Hinter der Antwort, die Cassirer auf diese Frage gibt, liegt ein tiefes Philosophieren über das, was mit "Wirklichkeit", die nicht in unkritischer Weise mit "Gegenständlichkeit" gleichgesetzt werden darf, ursprünglich und im Letzten gemeint ist:

Denn alle Wirklichkeit, die wir erfassen, ist in ihrer ursprünglichen Form nicht sowohl die einer bestimmten Dingwelt, die uns gegenüber- und entgegensteht, als vielmehr die Gewißheit einer lebendigen Wirksamkeit, die wir erfahren. Dieser Zugang zur Wirklichkeit aber ist uns ... allein in dem Urphänomen des Ausdrucks und des ausdrucksmäßigen "Verstehens" gegeben. Ohne die Tatsache, daß sich in bestimmten Wahrnehmungserlebnissen ein Ausdrucks-Sinn offenbart, bliebe das Dasein für uns stumm.)²

Das Ausdrucksmäßige, als eine Erscheinungsweise alles überhaupt Erscheinenden, versichert uns primär und allein der Realität. Hier ist von Cassirer ein neuer Realitätsbegriff erreicht worden, der den herkömmlichen, naturwissenschaftlichen Realitätsbegriff relativiert. Nun kann auch das, was Mythos, Sprache, Kunst und Religion als wirklich ausgeben, unter diesem Begriff als echte Wirklichkeit gefaßt werden. An diesem neuen Wirklichkeitsbegriff gemessen, handelt es sich im Bestreben der Naturwissenschaften, die Ausdrucksqualitäten aus der Erkenntnis zu eliminieren, um den Versuch, auf Kosten der lebendigen Wirklich-

)¹ Phil.d.symb.Formen, III,S.74.)² daselbst, S.86.

keit des Angeschauten seine reine Gegenständlichkeit schärfer herauszu-
arbeiten. Ob damit nicht zuletzt die "Welthaltigkeit" der Erkenntnis verloren
geht, das ist eine Frage, die schon mehr in die Problematik der Naturwissen-
schaften selbst hineinspricht, die aber nichtsdestoweniger hier angedeutet wer-
den muß. Aber die so herauswachsende Erkenntnisrichtung, der daran aus-
fortführbar. Auf die geistesgeschichtliche Wirklichkeit angewandt wird.
arche, wenn es zwischen der Methode der Geisteswissenschaften und der Methode
Der Mensch mochte zunächst in strukturellen Unterschied der Ob-
jekte wider Wissenschaftszweige in einer verschiedenen Blickrichtung des
denkenden Subjektes zu suchen sei. Beides, verschiedener Gegenstand und ver-
schiebene Blickrichtung, so weitreichend es sich auswirken mag, bezeichnet
den tiefsten Grund dieser Auseinandersetzung. Der Gegensatz von "Ver-
stehen" und "Erklären" wird damit noch nicht erklärt, die eigentliche Prob-
lematik liegt in einer verschiedenartigen Erscheinungsweise der Welt. Der
tiefste Grund ist als ein solcher je ein anderer, je nachdem, ob ein und dasselbe
sich als Erscheinung oder, in anderer symbolischer Form, als lebend sich
gestaltet.

Man zusammenzufassen, wäre dies zu sagen: Indem Cassirer das Phänomen
der Wirkungsqualität für die Erkenntnis zurückerobert, beseitigt er die
Kluft zwischen "Erkenntnis" und "Leben". Er findet einen neuen Realitäts-
begriff, der dem "natürlichen Weltbegriff" angemessener ist als der Realitäts-
begriff der mathematischen Naturwissenschaften. Damit sichert er der Geistes-
wissenschaft ihre Eigengesetzlichkeit und erkennt als ihre Aufgabe, das Gebiet
des "natürlichen Weltbegriffs", schlicht: das geschichtliche Dasein des Men-
schen mithinein zu nehmen in ihre wissenschaftliche Betrachtung. Cassirer
selbst unternimmt mit seiner Theorie der symbolischen Formen den Versuch, un-
ter diesem Gesichtspunkt die geschichtliche und geistige Welt des Menschen zu
ordnen.

A n m e r k u n g : Im weiteren Verlauf der Untersuchung soll die symbolische Form "Sprache" vorzugsweise betrachtet werden. Sie erscheint deshalb hier als die symbolische Form katexochen, weil hauptsächlich ihre Erörterung zu neuen Ergebnissen in der Erkenntnis- und Begriffslehre führt. Und aus einem noch tieferen Grunde gebührt der Sprache die Vorrangstellung, wenn sie mit den übrigen symbolischen Formen verglichen wird. Mythos und Religion, Kunst und wissenschaftliche Erkenntnis bestimmen das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit auf einem immer schon "höheren" Niveau als dem der Sprache. Die Ebene, in der sich die Formung der Sprache abspielt, wird von Cassirer an einer Stelle angedeutet:

Die Form des sprachlichen Denkens und die Form des Werkzeug- und zeug-Denkens scheinen hier nahe miteinander verknüpft und aufeinander angewiesen zu sein. In der Sprache wie im Werkzeug erobert sich der Mensch die neue Grundrichtung des "mittelbaren" Verhaltens, die ihm spezifisch eigentümlich ist.)¹

Die Ebene der ursprünglichen Sprachformung ist die der Praxis, der Arbeit, des alltäglichen Lebens. Somit kommt der symbolischen Form Sprache ihrem Entstehungsgrund nach eine viel breitere Wirkungsmöglichkeit im menschlichen Dasein zu als den anderen Formen. Unter diesem Gesichtspunkt kann bei Außerachtlassung der historischen Frage die Sprache als die symbolische Grundform gelten.

Diese methodische Festlegung hat indes noch nicht die Frage nach dem inneren Zusammenhang der symbolischen Formen gelöst oder überflüssig gemacht. Diese Frage muß beantwortet werden, um die Wirkungsweise der Formen zu verstehen, ehe sie an einer bestimmten Form gezeigt wird. Jede dieser Formen zeigt das Bestreben, das Ganze der Welt in ihre Form zu prägen. Dabei tritt sie mit dem Anspruch auf, ihre Sicht sei die einzige Sicht der Wirklichkeit. In der Formulierung Cassirers:

... daß alle diese Symbole von Anfang an mit einem bestimmten Objektivitäts- und Wertanspruch auftreten.)²

Die einzelnen symbolischen Formen geraten hierdurch in ein Rivalitätsverhältnis, eine versucht die andere zu verdrängen und als "unwirklich" zu erklären.

)¹ Philosophie der symbolischen Formen, III, 1929, S. 322.

)² Philosophie der symbolischen Formen, I, 1923, S. 21.

Erkenntnis steht in Spannung gegen Mythos und Sprache, Kunst in Spannung gegen Erkenntnis oder auch Religion, Religion wiederum gegen Erkenntnis. Eine symbolische Form zerbricht die Symbole der anderen. Die Formerzeugung ist immer auch eine „Formzerbrechung.“)¹

Auf der anderen Seite befruchten sich die einzelnen Formen aber auch und durchdringen sich teilweise. So läßt die Religion mythische Elemente bestehen oder baut Erkenntnis auf der Formung der Sprache weiter. Dieses merkwürdige Doppelverhältnis der einzelnen symbolischen Formen untereinander läßt sich dadurch erklären, daß sie bei all ihrer Verschiedenheit ein gemeinsames Ziel verfolgen:

... die passive Welt der bloßen E i n d r ü c k e , in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen A u s d r u c k s umzubilden.)²

Das Ganze der symbolischen Formen dient diesem Zweck. In der Desintegration² wie in der Integration¹ dieses Ganzen wird die geistige "Umarbeitung" der Welt geleistet. Ja, man kann noch weiter gehen und sagen, die symbolische Formung sei eher e i n vielseitiges Ganzes als ein Nebeneinander verschiedener Formen mit einem gleichen Ziel.

Gegen die Herauslösung einer einzelnen Formrichtung aus diesem Zusammenhang - in dem sie sich nichtsdestoweniger in Spannung zueinander befinden - müssen so ^(schwere) schwere Bedenken laut werden. Und doch gibt es, analog zur Erkenntniskritik in Cassirers früher Lehre, einen Weg, die einzelnen Formen wenigstens getrennt zu b e t r a c h t e n : wenn sie im reinsten Sinne funktional gedacht nur als "Moment" der ganzheitlichen "Energie des Geistes" aufgefaßt werden. Als besondere "Richtung" dieser Energie kann so die Sprache herausgehoben werden, ohne daß ihr damit nur eine Teilleistung im gesamten Prozeß der symbolischen Formung zukäme, aber auch ohne daß sie von den übrigen Formen isoliert wäre. An diesem Punkte wird ein häufiges Mißverständnis der Cassirer'schen Theorie der symbolischen Formen 'verständlich'. Es wird gefragt, wieso "Sprache, Kunst, Religion, Erkenntnis und Mythos" überhaupt in Parallele zueinander gesetzt werden können. Man versucht, die symbolischen Formen in ihrer Leistung für die Erfahrung " u n t e r " einen Begriff zu bringen, oder unter dem Begriff

)² Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 12. |v

)¹ Vgl. hierzu vor allem: André Jolles, Einfache Formen, 1930, S. 102, 110. |↑
 Ferner die einzelnen Problematiken bei Plato (Mythos und Erkenntnis), bei Berkeley (Sprache und Erkenntnis) und bei Hölderlin (Kunst und Religion).

"symbolische Form" zu verstehen.)¹ Gerade das aber ist nicht möglich, und es ist falsch, denn Cassirers "Symbolische Form" ist kein Substanzbegriff sondern ein Funktionsbegriff. Das heißt: die symbolische Form als Funktion kann die verschiedenartigsten Funktionsweisen in sich fassen, während sie als Substanzbegriff diese heterogenen Formen nicht sinnvoll unter sich vereinigen könnte. Sind diese Mißverständnisse und Bedenken aus dem Wege geräumt, dann kann die Sprache, wie sie von Cassirer gedeutet wird, für das Ganze der symbolischen Formung stellvertretend angeführt werden. An Hand ihres Beispiels kann der Prozeß der Formung näher bestimmt werden.

Der Laut der Sprache, ein sinnliches Grunderlebnis also, repräsentiert eine Bedeutung. Diese Repräsentation ist rein symbolisch (ursprünglicher griechischer Wortsinn!). Das heißt: das "Sinnliche" ist zugleich "sinnhaft", Sinnliches und Sinnhaftes fallen zusammen. Cassirer betont, daß zumindest im phänomenalen Bestand eine Unterscheidung zwischen Bedeutung und Bedeutungsträger nicht aufgewiesen werden kann:

Für uns jedenfalls steht fest, daß "Sinnliches" und "Sinnhaftes" uns² rein phänomenologisch immer nur als ungeschiedene Einheit gegeben sind. Mit der Einheit von "Sinnlichem" und "Sinnhaftem" ist für das Wesen der Sprache zunächst noch nicht viel gegeben. Doch bei näherem Zusehen ist in dieser Einheit mehr zusammengesetzt: das Sinnliche ist das Besondere, das Konkrete, das Reale; das Sinnhafte ist das Allgemeine, das Geistige und in gewisser Weise Irreale. Die Einheit von Sprachlaut und Bedeutung ist also eine Einheit von viel breiterem Ausmaß, als zuerst zu vermuten war. Wo hebt diese Vereinigung an?

Cassirer unterscheidet an jeder symbolischen Form drei Dimensionen: die Ausdrucksfunktion, die Darstellungsfunktion und die Bedeutungsfunktion. Bevor die Sprache zur symbolischen Darstellung symbolischer Bedeutungen antritt, ist sie symbolischer Ausdruck. Doch diese Trennung läßt sich weder zeitlich noch logisch durchführen, mit diesen Dimensionen ist nur eine Auseinanderfaltung der in sich einheitlich wirksamen Form gemeint. Wo Sprache ist, da ist sie sowohl Ausdruck als auch Darstellung und Bedeutung. Weder Ursprung noch Ziel der Sprache ist der reine Ausdruck, die reine Darstellung oder die reine Bedeutung.

¹ So zum Beispiel: H. H. Werkmeister, Cassirer's Advance Beyond Neo-Kantianism. in: The Philosophy of Ernst Cassirer, S. 797.

² Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, Zeitschr. f. Ästhetik, 21, 1927, S. 301.

So ist schon im Ursprung der Sprache die Form auch in ihrer Bedeutungsfunktion wirksam:

Was für das Wünschen und Wollen, für das Hoffen und Sorgen, für das Tun und Treiben in irgendeinem Sinne bedeutsam erscheint: dem allein wird der Stempel der sprachlichen "Bedeutung" aufgedrückt. Die Unterschiede der Bedeutsamkeit ermöglichen erst jene Verdichtung des Anschauungsgehaltes, die, wie wir gesehen haben, die Voraussetzung für seine Benennung, für seine sprachliche Bezeichnung bilden.)¹

Der Ursprung der Wortbedeutung liegt, so könnte man sagen, in einem Bedeutungserlebnis. Symbolisch verfährt diese Bedeutungsverleihung, indem sie in einem besonderen Inhalt eine allgemeine Bedeutsamkeit erfaßt. Dieses Allgemeine in der besonderen Sinnesanschauung ist aber, nach dem Ergebnis der Ausdrucksanalyse, Ausdruck. Worin unterscheiden sich Bedeutungserlebnis und Ausdruckserlebnis? Während das Bedeutungserlebnis noch ganz im subjektiven Eindruck befangen ist, hat das Ausdruckserlebnis schon die konkrete, festumrissene Gestalt der Wirklichkeit vor sich. In der Dimension des Ausdrucks, in der Ausdruckswahrnehmung und im eigenen Ausdruck des Wahrnehmenden, haben die fließenden Gehalte sich zum Inhalt verdichtet und verfestigt:

Der symbolische Ausdruck erst schafft die Möglichkeit der Rückschau und der Voraussicht, denn durch ihn werden nicht nur bestimmte Scheidungen innerhalb des Bewußtseinsganzen vollzogen, sondern sie werden auch als solche fixiert.)²

Mit dieser Fixierung spielt jetzt das herein, was man den Zeichencharakter der Sprache nennt. Und hierin wirkt sich die Darstellungsfunktion der Form Sprache aus. Diese Darstellung ist ebenfalls symbolisch, da das Dargestellte in einem sinnlichen Zeichen erscheint, in dieser Sinnlichkeit aber nicht aufgeht. Das Wort *d i n g* repräsentiert seine Bedeutung.

Die Einheit von Sinnlich-Sinnhaftem, von geistiger Bedeutung eines konkreten Anschauungsgehaltes, Allgemeinem und Besonderem hält sich also durch alle Dimensionen der Sprache als symbolischer Form. Diese Vereinigung des Gegensätzlichen gehört nach Cassirer zum Wesen der Sprache wie zum Wesen jeder symbolischen Form. Das Wesen der Sprache selbst ist damit noch nicht gefaßt, sondern

)¹ Sprache und Mythos, 1925, S.32.)² daselbst, S. 33.

nur das Wesen der symbolischen Formen, also gleicherweise zutreffend für den Mythos, die Kunst und die Religion. Doch läßt sich von hier aus weitererschließen auf das Wesen der Sprache selbst. Cassirer gibt solche Wesensbestimmung der symbolischen Formen, indem er zugespitzt formuliert:

Die symbolischen Zeichen aber, die uns in der Sprache, im Mythos, in der Kunst entgegentreten, "sind" nicht erst, um dann, über dieses Sein hinaus, noch eine bestimmte Bedeutung zu erlangen, sondern bei ihnen entspringt alles Sein erst aus der Bedeutung. Ihr Gehalt geht rein und vollständig in der Funktion des Bedeutens auf.)¹

Die Wendung "symbolisches Zeichen" gibt hier an, in welcher Dimension der symbolischen Formung diese Bestimmung getroffen ist. In der Dimension der Darstellung. Daß die "Zeichen" in der symbolischen Form keinen Zeichenträger haben, der unabhängig von der Funktion des Zeichens für sich besteht, - das sprengt den Begriff des Zeichens selbst. Für Cassirers Auffassung von der Sprache bedeutet das den Verzicht auf die Erklärung aus ihrer Zeichennatur. Die Erklärung der Sprache als ein System von Zeichen erweist sich so als nicht hinreichend. Das Zeichen ist in seinem Zeichen-sein noch keine Bedeutung, vollends ist es kein Ausdruck. Die Sprache ist aber ohne beides nicht zu denken. Näher dem Wesen der Sprache, als diese an der Darstellungsfunktion allein gewonnene Erklärung, kommt schon die Deutung, die den Zug aufnimmt, der durch alle drei Dimensionen der Formung aufweisbar ist: Die Einheit von Sinnlichem und Sinnhaftem. Doch auch diese Deutung ist für das Wesen der Sprache nicht hinreichend, solange die besondere Bedeutung der Sprache für das menschliche Leben ^{nicht} mit hinzugedacht wird, in einer Art, die sie von den übrigen symbolischen Formen abhebt. Am ehesten wäre hier zu denken an das Phänomen der Kommunikation, wie es erstmalig von G. R é v é s z mit besonderem Nachdruck für die philosophische Betrachtung der Sprache freigelegt wurde.)² Diese Überlegungen bewegen sich indes schon am Rande der Cassirer'schen Symboltheorie und müssen deshalb zurückgestellt werden.

Cassirers Bestimmung der Sprache versucht, jede Reduktion auf ein einzelnes ihrer Momente zu vermeiden. Sie ist für ihn kein System von Zeichen, geht nicht auf im Bedeuten oder im Ausdruck. Andererseits ist sie das alles auch, indem

)¹ Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 42.

)² Géza Révész, Ursprung und Vorgeschichte der Sprache, Bern 1946.

sie in seinem Sinne symbolische Form ist. Die Frage erhebt sich: Hält der Symbolbegriff solche Anreicherung aus? Man muß ihn schon in der weiten Bedeutung nehmen, mit der ihn Cassirer in seine Lehre eingeführt hat:

Es handelt sich darum, den symbolischen Ausdruck, d. h. den Ausdruck eines "Geistigen" durch sinnliche "Zeichen" und "Bilder", in seiner weitesten Bedeutung zu nehmen.)¹

Aus dieser weiten Fassung des Symbolbegriffs folgt aber nicht, daß er seine Schärfe für die Erfassung des geschlichen Vorgangs verloren hätte. Es ist eher umgekehrt. Gerade durch die Aufnahme des Symbolproblems in seiner vollen Breite, die durch die weite Fassung des Symbolbegriffs erst ermöglicht wird, wird die innerste Problematik der Formen Sprache und Mythos, Kunst und Religion freigelegt. Und hierbei wird ihre Frage nach der Leistung und Rolle in der Erkenntnis nicht übergangen, sondern erst im tiefsten Grunde aufgeworfen. Denn in der reinen Problematik des Symbolischen spielt ein fester Erkenntnisbegriff, ein vorliegendes Subjekt-Objekt-Verhältnis und ein damit zusammenhängender Aprioribegriff nirgendwo eine Rolle.

Diese Überlegung scheint zunächst nur willkürlich an den oben beschriebenen weiten Symbolbegriff geknüpft zu sein, doch läßt sich belegen, daß Cassirer selbst, beeinflußt durch das Alterswerk seines Lehrers Paul Natorp, sie im Einzelnen durchführt. In diesem Werk findet Cassirer eine Formulierung, die die von ihm angestrebte Problembegrenzung genau zum Ausdruck bringt:

W a s sich ausspricht oder w e m es sich ausspricht: das ist jedenfalls nicht das Erste, wonach wir an dieser Stelle zu forschen haben. Nicht von Sichaussprechen einem Vernehmenden, Sichdarstellen oder Sichvorstellen einem (umgekehrt sich vorstellenden) Ich, oder vom Sichaussprechen e i n e s Ich gegen ein a n d e r e s Ich ist hier die Rede - sondern von dem Sich-Aussprechen schlechthin: αὐτὸ τὸ ὄν = αὐτὸς ὁ λόγος wie es bei Platon heißt.)²

Wie das "Sich-Aussprechen" bei Natorp zu breiterer Durchführung gelangt, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Hier ist nur wichtig, wie Cassirer mit der Natorp'schen Formulierung eine Übereinstimmung bekundet, indem er sie fast unverändert übernimmt. Subjekt und Objekt, Bewußtseinsproblematik und Gegenstands

)¹ Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, S.14.

)² Paul Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie, 1925, S.259 und 272. bei Cassirer, "Paul Natorp. 24. Januar 1854 - 17. August 1924." Kantstudien, Bd. 30, 1925, S.297.

problematik scheiden zunächst aus. Nur nach dem reinen Sichaussprechen soll gefragt werden. Die Frage nach dem "Wer" und nach dem "Wem" wurde ausgeschlossen. So bleibt zu fragen: w o und w o r i n sich etwas ausspricht. Auf die Gefahr hin, Natorps Intentionen zu verfehlen, aber im Sinne Cassirers kann gesagt werden: in der Wirklichkeit spricht sich "etwas" in sprachlichen, mythischen, künstlerischen oder religiösen Symbolen aus. Das Symbol gehört notwendig in das Gebiet des Sichaussprechens, damit in das Innerste der Sprache im weiten Sinne - das ist der Gewinn, den Cassirer aus den Überlegungen des späten Natorp mitbringt. Man darf ihn nicht zu gering veranschlagen, denn die Einsicht, daß die Sprache nur möglich ist auf dem Grunde eines "Es spricht zu mir" (Natorp) führt Cassirer in seiner Ansicht vom Ausdruck über D i l t h e y hinaus, wie es oben gezeigt wurde. (Erst 1929, in seinem III. Band der Philosophie der symbolischen Formen, also fünf Jahre nach dem Erscheinen von Natorps Spätwerk, gelangt Cassirer zur Subjekt-Objekt-neutralen Einordnung des Ausdrucksphänomens!) Umgekehrt ist es bei Natorp die Einsicht, daß die Lösung des Logos-Problems ("Sichaussprechen", "wortendes Wort") nur mit einer erkenntnistheoretischen Lösung des Symbolproblems weitergetrieben wird:

Am ersten sollte man erwarten, daß eine tiefer dringende Ästhetik auf den ganz radikalen Sinn des Sich-aussprechens, von dem hier geredet wurde, gekommen sein müßte. Die nächste Berührung des echten Problems liegt ohne Zweifel in dem diesem Gebiete angehörigen Begriffe des S y m b o l s . Das wird wenigstens das Eine klar, daß es stets ein Überendliches ist, welches unter einem Endlichen sich nicht sowohl verbirgt als offenbart. Denn das *συμβολικόν* besagt das in Eins Zusammenfallen, Koinzidieren, und darin liegt, wenn man ihm tief genug nachsinnt, in der Tat das ganze ungeheure Rätsel, um das es sich hier handelt.)¹

Dieses Hinweises bedurfte das Cassirer'sche Vorgehen nicht mehr, denn es war ja von der erkenntnistheoretischen Schwierigkeit um den Wirklichkeitsgehalt des Begriffs zum Symbol gestoßen.

Der Exkurs in die Spätlehre Natorps hat hier den Zweck, Cassirers Ansatz von einer weiteren Seite her deutlich werden zu lassen. Dabei ist klar geworden,

)¹ Paul Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie, S. 251.

daß die weite Fassung des Cassirer'schen Symbolbegriffs Ausdruck seines Vorhabens ist, das Problem der Wirklichkeit, im Besonderen das Problem des Zugangs zur geisteswissenschaftlichen Wirklichkeit tief genug anzusetzen: vor jeder erkenntnistheoretischen Festlegung der einzelnen Faktoren. In einer strengen phänomenologischen Zergliederung des symbolischen Erscheinens der Wirklichkeit ergeben sich dann die Unterscheidungen, die in seiner frühen Lehre das Ergebnis rein erkenntniskritisch-logischer Analysen waren. So müssen die Begriffe von Subjekt und Objekt, von "a priori" und vom Begriff selbst neu gefaßt werden.

Erkenntnis als Ganze beginnt jetzt etwas Verändertes zu bedeuten. Was die Frage betrifft, inwieweit sie von Cassirer zu den symbolischen Formen gezählt wird, ist voranzuschicken, daß sie in den mittleren Schriften noch ständig als symbolische Form erscheint, in den letzten Schriften jedoch nicht mehr in diesem Zusammenhang geführt wird. In dem Maße, in dem das, durch die Symbolproblematik veränderte Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht mehr als logisch bedingt im Rahmen der logischen Erkenntnis erscheint, in dem Maße verschiebt sich der Erkenntnisbegriff zu einer Bedeutung, die das Charakteristikum der Cassirer'schen Spätlehre darstellt: Mit Erkenntnis ist das gesamte Mensch-Welt-Verhältnis bezeichnet, sofern in diesem Verhältnis Welt im geistigen Sinne erfahren wird, das heißt, in den symbolischen Formen erfaßt wird. So ist für den späten Cassirer Erkenntnis identisch mit dem Ganzen der symbolischen Formung. Doch dies sei hier nur angedeutet, - der weitere Verlauf der Untersuchung wird diese Frage von mehreren Seiten aus beantworten - bevor der veränderte Erkenntnisbegriff Cassirers in einem besonderen Ansatz näher entwickelt wird.

Symbol und Erkenntnis in den mittleren und
späten Schriften Cassirers.

10.

Für den frühen Cassirer bedeutete Erkenntnis logische Funktion. Das hieß, auf die kürzeste Formel gebracht, daß in der logischen Durchdringung der Erfahrung Gegebenes als Gegenstand erscheint. Die Konstitution des Gegenstandes sollte in der Anwendung logischer Regeln auf ein "Material" der Erfahrung durch den Verstand beruhen. Das behauptete Cassirer in seinem Kantbuch noch in aller Strenge:

Denn "Erscheinung" besagt, in rein transzendentalen Sinne verstanden, nichts anderes als den Gegenstand einer möglichen Erfahrung, - den Gegenstand also, der nicht "an sich" und losgelöst von allen Funktionen der Erkenntnis gedacht wird, sondern der durch eben diese Funktionen, durch die Formen der reinen Anschauung und des reinen Denkens, vermittelt und vermöge ihrer allein "gegeben" wird.)¹

Vermöge ihrer a l l e i n, nur auf Grund der logischen Regeln der Erkenntnis, soll nach dieser frühen Auffassung ein Inhalt in Gegenständlichkeit gegeben sein. Dieses "allein" fällt mit der Wendung des Cassirer'schen Denkens dahin. Jetzt wird auch anderen Gesetzmäßigkeiten eine Rolle in der Konstitution der Gegenständlichkeit eingeräumt, zunächst noch in Eintracht mit und neben der Erkenntnis:

Die geistigen Spiegelungen des Universums, die wir in der Erkenntnis, der Kunst und der Sprache besitzen, sind daher - um es mit einem LEIBNIZ'schen Worte zu bezeichnen - "lebendige Spiegel" S "miroirs vivants de l'Univers". Sie sind keine bloß-passiven Empfangs- und Aufnahmeapparate, sondern sie sind Taten des Geistes - und jede dieser ursprünglichen Taten baut einen eigenen und neuen Umriss, einen bestimmten H o r i z o n t der Gegenständlichkeit für uns auf. Sie kommen nicht einfach vom fertigen Gegenstand her, sondern sie führen zu ihm hin und a u f ihn hin; sie sind konstitutive Bedingungen seiner Möglichkeit.)²

Das Wesentliche hieran ist: Sprache und Kunst werden erkenntnis'fähig'. Doch ^{erst} (die Horeinnahme der Sprache in die innerste Möglichkeit des Erkennens, nicht

¹ Kants Leben und Lehre, S. 228. ² Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt, 1932, (Kongreßbericht) S. 135

nur die Annahme, daß sie neben der Erkenntnis die Funktion der Gegenstands-
 bildung ausübt, wäre der Schritt, der den ^{früher} Erkenntnisbegriff selbst gefährdet.
 So muß jetzt darauf geachtet werden, wie die Sprache auf Grund ihrer Leistung
 in der Gegenstandskonstitution im Zentralgebiet der Erkenntnis - in Kantischer
 und Neukantischer Terminologie: in der "Synthesis a priori" - Fuß faßt. Dazu
 heißt es bei Cassirer:

Dieses Bewirken der synthetischen Einheit ist es, woran die Sprache
 wesentlich beteiligt ist.)¹

In der Kantischen Erkenntnislehre, und auch im logischen Idealismus des frühen
 Cassirer, war es die Anwendung der Kategorien des Verstandes auf das Gegebene
 der Erfahrung, die seine synthetische Einheit bewirkte. Nun ist an der Her-
 stellung dieser Einheit auch die Sprache beteiligt und zwar, wie Cassirer her-
 vorhebt, w e s e n t l i e h beteiligt. Wie ist diese Beteiligung zu denken,
 wenn "wesentlich" hier nicht nur soviel wie "in erster Linie" sondern auch
 "dem Wesen nach" bedeutet?

Ein Wesenszug der Sprache, so wurde oben ausgeführt, erscheint in ihrer Ein-
 heit des Sinnlichen und Sinnhaften. Diese Art sinnlicher Intellektualität wur-
 de bei der Erörterung des Symbolischen bis in den Entstehungsgrund der Sprache
 zurückverfolgt. Wenn sie wesentlich an der Erkenntnis beteiligt sein soll,
 dann könnte sie es durchaus mit diesem ihrem Wesenszuge sein.

Die Kantische Erkenntnislehre besitzt ~~an~~ an einem Punkte ihrerseits ein Prin-
 zip, das sowohl sinnlich wie intellektuell ist: das transzendente Schema.
 Mit der Einschränkung des Kategoriegebrauchs auf die Erscheinung ergibt sich
 für Kant die Restriktion dieser Kategorien auf "formale" Bedingungen der Sinn-
 lichkeit". Diese Bedingungen sind die "transzendentalen Schemata", mithin "Re-
 geln" der Synthesis a priori. Doch nicht nur die Kategorien, die reinen Ver-
 standesbegriffe, sind nach der Kantischen Lehre an das Schema gebunden, son-
 dern auch die "empirischen" Begriffe. Ohne die Regel des Schemas gelangen sie
 nicht zur Einheit der Anschauung.

An der Einheit der Anschauung ist nach Cassirer die Sprache wesentlichbetei-
 ligt. Wie ist sie das im Näheren? Gibt Cassirer einen Hinweis darauf, daß eine
 Entsprechung zwischen der inneren Sprachform, dem Produkt der Sprachbildungs-

)¹ Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt, (Kongreßbericht) S. 141.

kraft, und dem Schema, dem Produkt der transzendentalen Einbildungskraft bestehen könnte? Cassirer führt näher aus:

Die Einheit des Namens dient zum Kristallisationspunkt für die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen: die an sich heterogenen Phänomene werden dadurch homogen und gleichartig, daß sie sich auf einen gemeinsamen Mittelpunkt beziehen. Und kraft dieser Beziehung erst werden sie nun auch als Erscheinungen ein und desselben "Gegenstandes" und als seine "Abschattungen" gedeutet.)¹

Die Einheit des Namens verbürgt die Einheit der Anschauung. Dann ist entweder die innere Sprachform selbst identisch mit dem Kantischen Schema - oder sie enthält den Schematismus. Denn die Einheit der Anschauung wurde von Kant an die Bedingung der Regel des Schemas geknüpft.

Wie dem auch sei, - ob nicht gar beide, Schema und innere Sprachform, Produkte ein und derselben geistigen Energie und Tätigkeit sind, bleibe dahingestellt - damit ist von Cassirer der transzendental - logische Erkenntnisbegriff verlassen. Denn nun ist die innerste Bedingung aller Erkenntnis nicht mehr eine reine Verstandesgesetzlichkeit, erst recht nicht mehr eine rein logische, in sich ruhende Gesetzmäßigkeit. Jetzt ist es die Gesetzlichkeit des Mensch-Welt-Verhältnisses überhaupt. Diese ist gleichzeitig die Ebene der ursprünglichen Sprachbildung.

Die Ebene der ursprünglichen Sprachbildung, so führt Cassirer an Hand umfangreichen einzelwissenschaftlichen Materials in seiner "Philosophie der symbolischen Formen" aus, ist nicht die Ebene logischer Satzungen, sondern die Ebene des zunächst unvermittelten, schlichten Umgangs mit den Dingen. In diesem Umgang geht es noch nicht um die Erkenntnis der "Dinge" sondern nur um die zweckmäßige Handhabung von "Etwas". Hier herrscht also nur eine Gesetzlichkeit des Tuns. Indem diese Gesetzlichkeit des Tuns ihren Niederschlag in der Sprache findet, legt sie damit erst das Fundament für eine Gesetzlichkeit des Erkennens:

So scheint genetisch und sachlich in der Tat ein stetiger Übergang vom "Greifen" zum "Begreifen" zu führen. Das sinnlich-physische Greifen wird zum sinnlichen Deuten - aber in diesem letzteren liegt bereits der erste Ansatz zu den höheren Bedeutungsfunktionen, wie sie in der Sprache und im Denken hervortreten.)²

)¹ Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt, (Kongreßbericht) S.142.
)² Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 127.

Diese Schicht, in der die ursprüngliche Sprachbildung einsetzt, wird von Cassirer aus drei Richtungen her freigelegt: in phylogenetischer, ontogenetischer und aktualgenetischer Betrachtungsweise. Unter dem Gesichtspunkt: Sprache und Aufbau der Gegenstandswelt verwertet er die Ergebnisse der Völkerpsychologie, und Ethnologie (Weltbild der "Primitiven"), der Entwicklungs- und Kinderpsychologie (Weltbild des Kindes) und der Psychopathologie (Weltbild der Aphasie - Kranken). Besonders in der letzten Betrachtungsrichtung findet Cassirer einen klassischen Beweis für die verborgen noch bestehende Korrelation zwischen der Handlungsform und der Sprachform auch noch in der Stufe des vollausgebildeten Erkennens. Im Zusammenhang der Krankheitsbilder der Aphasie (Sprachstörung) und der Apraxie (Handlungsstörung). Der Weg vom "Greifen" zum "Begreifen" ist mit der Sprachbildung abgeschlossen. Aber bei der Sprachstörung fällt der Kranke wieder in die ursprüngliche Stufe zurück:

Es scheint, als wäre der aphasische und apraktische Kranke auf diesem Wege, den die Menschheit sich langsam und stetig bahnen mußte, um eine Stufe zurückgeworfen. Alles bloß Mittelbare ist ihm irgendwie unverständlich geworden; alles nicht Handgreifliche, nicht direkt-Daseiende entzieht sich seinem Denken wie seinem Wollen.)¹

Dieser innere Zusammenhang zwischen Sprache und Handlung tritt erst da zutage, wo die Sprache versagt. Dabei wird gleichzeitig die Vorstellungswelt verändert, verschiedene Weisen der "Sicht" gehen verloren. Und zwar die Weisen der Sicht, die die Sprache selbst aufgebaut hat.

So kommt Cassirer in allen drei Betrachtungsweisen zu dem Schluß, daß der Aufstieg zu einer gegenständlichen Welt nur möglich ist durch die Sprache. Dabei wertet Cassirer ^{zunächst} das vor-gegenständliche Weltverhältnis gegenüber dem von der Sprache heraufgeführten gegenständlichen stark ab. Wenn auch der Erkenntnis- b e g r i f f von seinen Voraussetzungen her erschüttert ist, so erweist doch das Erkenntnis i d e a l des frühen Cassirer noch seine Gültigkeit. Dieses Erkenntnisideal läßt nur die Erkenntnis als echte Erkenntnis gelten, die ihren Inhalt in reiner Gegenständlichkeit erfaßt. Aber - und das ist hier das Wesentliche - dieses Erkenntnisideal kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Gegenständlichkeit von der Sprache gezeugt ist, die selbst ihren Formungsprozeß

)¹ Philosophie der symbolischen Formen, III, 322.

im vor-gegenständlichen Bereich des Mensch-Welt-Verhältnisses begonnen hat. Immerhin scheint unter dem Einfluß dieses Erkenntnisideals der durch die Sprache verformte und erkenntnismäßig konstituierte Gegenstand, so notwendig er auch die Voraussetzung des Erkenntnisgegenstandes ist, eine bloße Vorstufe des Letzteren zu bedeuten. Vor-gegenständliches, sprachlich-gegenständliches und erkenntnisgegenständliches Weltverhältnis, so wäre dann der Aufstieg und eine Rangerdnung zu denken. Aber eine solche einfache Rollenverteilung erweist sich angesichts der Phänomene als unhaltbar, die sprachliche Gegenstandsbildung ist mehr als eine Vorstufe:

So zeigt sich auch hier, von einer neuen Seite her, daß eine Wandlung der sprachlichen Fähigkeit immer zugleich eine bestimmte Änderung des "Weltbildes" als Ganzes in sich schließt. Die Gegenständlichkeit erhält durch sie gewissermaßen ein anderes "Gesicht". Sie rückt - um es der Kürze halber in den charakteristischen Termini Heideggers zu bezeichnen - von der Sphäre der "Vorhandenheit" in die Dimension der bloßen "Zuhandenheit" zurück.)¹

Der sprachlich konstituierte Gegenstand ist ein integrierender Bestandteil des Gegenstandes überhaupt. Wird seine Konstitution hinfällig, wie im Beispiel der Aphasie, dann gleitet das gesamte Weltverhältnis, also auch das erkenntnisgegenständliche, in den Bereich des Vor-Gegenständlichen zurück. Der sprachliche Gegenstand ist also in gewisser Weise der Erkenntnisgegenstand.

(Hier ist anzumerken, wie nocheinmal schlagartig die Verschiedenheit beider Denker, Cassirer und Heidegger, zum Vorschein kommt. Für Cassirer gilt die Zuhandenheit als eine Stufe, die in der geistigen Entwicklung der Menschheit mehr und mehr hinter der Vorhandenheit zurücktreten muß. Im Falle der Aphasie gilt sie ihm sogar als die Stufe des Verfalls.

Heidegger dagegen sieht das Verhältnis zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit wesentlich anders. Ihm erscheint die Zuhandenheit als das eigentlich Fundierende im Weltverhältnis des Menschen, und das gerade auch unter dem Gesichtspunkt des Erkennens:

Dieses dringt erst ü b e r das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor.)¹

Ausschlaggebend für diese Gegensätzlichkeit beider Anschauungen ist die Beur-

¹ Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt, (Kongreßbericht) S.144
² Martin Heidegger, Sein und Zeit. 6.Aufl.1949, S. 71.

teilung des "alltäglichen Umgangs mit den Dingen". Heidegger wehrt sich gegen eine Identifizierung von "Alltäglichkeit" und "Primitivität". Cassirer setzt sie dagegen unausdrücklich gleich. Im Hintergrund der Auseinandersetzung schließlich steht die verschiedene Bewertung der "Gegenständlichkeit" überhaupt, sowie die Verschiedenheit des Ansatzes: auf der einen Seite die Frage nach dem "Sein", auf der anderen Seite nach der "Wirklichkeit".)

Die Gegenständlichkeit in der Erkenntnis, so war das Ergebnis, ist somit gehalten durch die Gegenständlichkeit, die die Sprache hervorruft. Cassirer gibt nun der sprachlichen Gegenstandsbildung vor allen anderen Arten den Vorrang. Das heißt vor der Gegenstandsbildung der übrigen symbolischen Formen, zu denen bis dahin immer noch die Erkenntnis gerechnet wird.

Die Sprache tritt nicht in eine Welt der fertigen gegenständlichen Anschauung ein, um hier zu den gegebenen und klar gegeneinander abgegrenzten Einzeldingen nur noch ihre "Namen" als rein äußerliche und willkürliche Zeichen hinzuzufügen - sondern sie ist selbst ein Mittel der Gegenstandsbildung, ja sie ist in gewissem Sinne d a s Mittel, das wichtigste und vorzüglichste Instrument für die Gewinnung und den Aufbau einer reinen "Gegenstandswelt".)¹

Die Bestimmung des Gegebenen zum Gegenstand erschien in der frühen Lehre als die Aufgabe der Erkenntnis und als ihr alleiniges Werk. Nach der Wendung, die Cassirers Lehre mit dem Eintritt in die geistesgeschichtliche Welt genommen hat, ist es nun die Aufgabe und Leistung der Sprache. Sprache ist also, so läßt sich gezwungen formulieren, Erkenntnis. Das heißt nicht, daß alle Erkenntnis Sprache ist. Neben der Sprache erfüllen die übrigen symbolischen Formen - Mythos, Kunst, Religion und theoretische Erkenntnis - als Mittel der Gegenstandsbildung, wenn auch in kleinerem oder historisch anders gelagertem Rahmen, die Funktion der Erkenntnis.

Was hier erreicht wurde, ist dies: die V o r r a n g s t e l l u n g der Erkenntnis im Ganzen des Mensch - Welt - Verhältnisses ist gebrochen.

Ein 'wissendes' Verhältnis des Menschen zur Welt ist jetzt nicht mehr allein in der Erkenntnis möglich, sondern gleicherweise in den symbolischen Formen :

¹ Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt, (Kongreßbericht) S.138.

Sprache, Mythos, Kunst und Religion. Und daß diese Formen von Cassirer als echte Formen des Wissens, das in seinem Wirklichkeitsgehalt dem Wissen der reinen Erkenntnis um nichts nachsteht, verstanden werden, das kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß er seinen Erkenntnisbegriff der frühen Lehre aufgibt. Diese Erkenntnis faßt er jetzt nur noch unter dem Begriff einer "Theoretischen" Erkenntnis:

Das "Gegebene" des Objekts wandelt sich ... in die Aufgabe der Objektivität. Und an dieser "Aufgabe" ist, wie sich zeigen läßt, die theoretische Erkenntnis nicht allein beteiligt; sondern an ihr nimmt jede Energie des Geistes in ihrer eigenen Weise teil.)¹

Die "theoretische Erkenntnis" ist also nur eine besondere Richtung der Erkenntnis überhaupt. "Erkenntnis" allgemein ist dann die Gesamtheit der geistigen Energien, das Ganze der symbolischen Formung in den besonderen Richtungen der einzelnen symbolischen Formen. Der Erkenntnisbegriff in dieser Weite ist der Erkenntnisbegriff des späten Cassirer:

Die Philosophie der symbolischen Formen ... nimmt dabei das Wort : "Erkenntnis" im weitesten und umfassendsten Sinne. Sie 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.)²

Mit dieser Erweiterung ist der Kantische und Neukantische Erkenntnisbegriff endgültig gesprengt. Denn in ihm war die "reine Verstandesgesetzlichkeit" die Grundlage der Erkenntnis, die Erkenntnis damit "reine Verstandeserkenntnis". Die Analytik der Erkenntnisbedingungen ist für Cassirer auch weiterhin die Aufgabe einer Erkenntniskritik. -

Aber diese Analytik ist nicht mehr allein auf den "Verstand", auf die Bedingungen des reinen Wissens gerichtet. Sie will den ganzen Kreis des "Weltverstehens" umfassen und die verschiedenen Potenzen, die geistigen Grundkräfte aufdecken, die in ihm zusammenwirken.)³

)¹ Zur Logik der Kulturwissenschaften, 1942, S. 34.

)² Zur Logik des Symbolbegriffs. Theoria IV, 1938, S. 150)³ daselbst, S. 173.

Die Richtung, die Cassirers Ansicht von der Erkenntnis in seiner mittleren und späten Lehre nimmt, ist vorgezeichnet. Es kommt nun darauf an, sie in ihre einzelnen Momente auseinanderzufalten, um an ihnen deutlich werden zu lassen, welche Konsequenzen die Wendung seines Denkens hervorruft. Also treten jetzt wieder in den Blick: das Subjekt-Objekt-Verhältnis, das Problem des Apriorismus und die Rolle des Begriffs für die Erkenntnis. Als erstem wendet die Untersuchung sich der Subjekt-Objekt-Problematik zu.

Die Gegenüberstellung des Subjektiven und Objektiven wurde im logischen Idealismus des frühen Cassirer als eine rein logische gedeutet. Das hieß nicht nur, daß es sich in ihr um eine logische Geltung handele, von der aus nach einem Seinsgrund dieser Unterscheidung zurückzufragen ein falscher Ansatz wäre, sondern mehr noch, daß diese Gegenüberstellung in der logischen Gesetzlichkeit und durch sie heraufgeführt würde. An diesem Punkte greift die Betrachtung der Sprache und ihr Ergebnis weiterhin in Cassirers frühe Lehre der Erkenntnis ein. Zunächst hat es den Anschein, als ob seine Betrachtung der Sprache seine frühe Lehre noch bestätigt:

Sie zeigt, daß insbesondere der Gegensatz von "Subjekt" und "Objekt", von "Ich" und "Welt" für die Erkenntnis nicht einfach hinzunehmen, sondern aus ihren Voraussetzungen zu begründen und in seiner Bedeutung erst zu bestimmen ist.)¹

Die frühe Lehre versuchte diese Begründung und Bestimmung zu geben. Erst auf Grund des jeweilig gültigen logischen Bezugssystems schritt die Erfahrung zur Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven. Die Bedeutung dieser Unterscheidung wurde dahingehend verstanden, daß sie anzeige, was die einzelne Erfahrung im Ganzen der Erkenntnis (logisch)wert ist. Das war eine Begründung der Unterscheidung rein aus den Voraussetzungen der Erkenntnis, sofern diese dabei als logische Funktion aufgefaßt wurde.

Wie aber, wenn diese Voraussetzungen selbst nicht mehr zutreffen, wenn von neuen Voraussetzungen her Erkenntnis nicht mehr Funktion des Logischen, sondern Funktion des Symbolischen ist? Dann ist die Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven nicht mehr das Werk einer logischen sondern das Ergeb-

)¹ Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 123.

nis der symbolischen Formung. So heißt es bei Cassirer:

Weil wir in dieser Weise im aktualen Sein des Bewußtseins ein Nicht-Seiendes, im Gegebenen ein Nicht-Gegebenes festzuhalten vermögen - darum allein für uns jene Einheit, die wir auf der einen Seite als die subjektive Einheit des Bewußtseins, auf der anderen Seite als die objektive Einheit des Gegenstandes bezeichnen.)¹

Also nicht nur die Konstitution des Gegenstandes ist das Ergebnis der symbolischen Formung, sondern auch die Einheit des Subjekts stellt sich in ihr erst her. (Wie ein vor-subjektives Sein, in dem es noch kein sich in Selbstbewußtsein gründendes "Ich" gibt, zu denken ist, trat in der Ausdrucksanalyse zutage, und braucht darum hier nicht weiter ausgeführt werden.) Die Sphären des Subjektiven und Objektiven galten im logischen Idealismus als streng korrelativ, diese Wechselbeziehung ist auch hier festzustellen:

Es bewährt sich nun in diesem Einzelgebiet der Sprachbildung das allgemeine Gesetz jeder geistigen Form, wonach ihr Gehalt und ihre Leistung nicht in der einfachen Abbildung eines gegenständlich Vorhandenen, sondern in der Schaffung einer neuen Beziehung, einer eigentümlichen Korrelation zwischen "Ich" und "Wirklichkeit", zwischen der "subjektiven" und der "objektiven" Sphäre besteht.)²

Die eigentliche Leistung der Sprache als symbolische Form ist also eher die ^{Schaffung des Verhältnisses} Schaffung des Verhältnisses selbst, als die ihrer beiden Glieder Subjekt und Objekt. Dies ist nun so zu denken, daß die symbolische Formung (wie vorher die logische Formung in der Erkenntnis) in der Sprache eine Bezugsebene (wie vorher ein logisches Bezugssystem) bereitstellt, in der sich Subjektives und Objektives voneinander abscheidet. In dieser Auseinandersetzung gewinnen beide Kreise erst Bestand. Es erhebt sich die Frage, wo diese Auseinandersetzung und Einander-Herstellung anhebt.

Das Licht dringt nicht einfach von den Gegenständen her in die Sphäre des Geistes ein, sondern es breitet sich, vom Zentrum des Tuns selbst, fortschreitend aus, und macht dadurch erst die Welt der unmittelbar sinnlichen Empfindung zur von innen her erhellten, zur anschaulich und sprachlich gestalteten Welt.)³

)¹ Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 33.)² daselbst, S. 164.

)³ daselbst, S. 256.

Weder von den Gegenständen her, noch aus der Sphäre des Geistes, d. h. aus dem subjektiven Bewußtsein, stammt die lichtende Formung. Sie entsteht im Zentrum des Tuns, das hier nicht als ein Tun des Subjektes gedacht ist. Hier ist ein Bereich angedeutet, in dem V o r -Subjektives und V o r -Objektives in ungeschiedener Einheit besteht. Nach allem, was bis jetzt über Leistung und Funktion der Sprache gesagt wurde, kann er als der Bereich ihres status nascenti angesehen werden. Aber sogleich tritt eine große Schwierigkeit auf:

Denn das Wort der Sprache vormag diese Einheit von "Subjekt" und "Objekt" nicht mehr zu fassen. Die Sprache tritt z w i s c h e n Subjekt und Objekt, sie bewegt sich ständig von diesem zu jenem hin, von jenem zu diesem zurück; aber eben dies bedingt, daß sie beide, wenn gleich sie sie dauernd verknüpft, doch zugleich als dauernd getrennt ansehen muß.)¹

Die Subjekt-Objekt - E i n h e i t kann sprachlich nicht zureichend zum Ausdruck gebracht werden. Doch es genügt, ihren Bereich nur anzudeuten, um hier wieder bestätigt zu finden, wie Cassirer aus seiner Beschäftigung mit der Sprache seine frühe erkenntnistheoretische Anschauung korrigieren muß: Der logischen Gesetzmäßigkeit des Erkennens geht eine andere Gesetzmäßigkeit voran, die Gesetzmäßigkeit des Tuns. Genauer mit den Worten Cassirers:

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 Subjektiven und Objektiven, beginnt sich die Welt des Ich von der der Dinge zu scheiden.)²

Die "geistige Organisation der Wirklichkeit", das ist genau das, was der späte Cassirer unter Erkenntnis im Allgemeinen versteht. Sie soll ihren Ausgang vom Zentrum des Tuns nehmen. Subjekt und Objekt können also schon auf Grund dieses Ausganges nicht mehr als rein logische Momente an der Erkenntnis gelten. Zumindest aber beginnt jetzt "Subjekt" mehr zu bedeuten als "Erkenntnissubjekt". Es b e d e u t e t j e t z t d e n M e n s c h e n ü b e r h a u p t . Das geht daraus hervor, daß es sich um die geistige Organisation der Wirklichkeit f ü r d e n M e n s c h e n handelt. Und daraus, daß Cassirer die

)¹ Sprache und Mythos, S. 64.

)² Philosophie der symbolischen Formen, II, 1925, S. 193

Kreise des Subjektiven und des Objektiven mit der "Welt des Ich" und der "Welt der Dinge" gleichsetzt.

Bevor diese Verschiebung des Subjektbegriffs näher untersucht wird, muß noch das "Wie" der beginnenden sprachlichen Formung ins Auge gefaßt werden, damit der Auftakt der gegenseitigen Herstellung von Subjekt und Objekt eindeutig bestimmt ist. Cassirer sah sich, wie erwähnt, gezwungen, einen "stetigen Übergang vom ^{Greifen} ~~Übergreifen~~ zum "Begreifen" anzunehmen. In diesem Bereich der beginnenden Sprachformung findet er nun Belege dafür, daß es sich bei dem Übergang vom Greifen zum Begreifen nicht um einen einfachen Übergang, sondern um eine ~~Über-~~ ^{Formung} ~~Formung~~ handelt, in der das erste Stadium in gewisser Weise erhalten und bestehen bleibt.

Überall findet sich hier jene charakteristische Durchdringung, dergemäß die "Wortbegriffe" dieser Sprachen nur dann ganz erfaßt und verstanden werden können, wenn man sie zugleich als mimische und als "Handgriffe" (manual concepts) versteht.)¹

Der dem Sprach b e g r i f f voraufgehende G r i f f wird also in der neuerreichten Stufe nicht unwirksam und überflüssig. Er bleibt ein wesentlicher Bestandteil desselben. Jetzt wird das Wirken der Sprache im Bereich der Subjekt-Objekt-Einheit klarer. Der Sprachlaut ist das Mittel, diesem Griff Konstanz und Reproduzierbarkeit zu sichern. Da der Griff in der Ebene des Tuns liegt, das noch nicht das Tun eines Subjektes ist, ist die Bedeutung des Sprachlantes keine, die ihm ein Subjekt verliehen hätte.

...die reine Tat, die Funktion dieses Weisens und Bedeutens, steht gewissermaßen auf sich selber, ohne der Zurückführung auf ein persönliches Substrat, auf einen Täter, zu bedürfen.)²

Sowenig wie das Tun ist die Sprache im Bereich des Vor-Subjektiven und Vor-Objektiven Sache des Subjekts. Was hier ist, ist einzig ein Geschehen.

Der Sprachlaut aber ist subjektive Hervorbringung!? Als Laut betrachtet : ja, als S p r a c h laut: nein. Der Sprachlaut erschöpft sich in seiner Funktion des Weisens und Bedeutens, er ist daher ein qualitativ anderer als der Naturlaut. Diesem gegenüber besitzt er eine nicht zu übersehende Wirkung und Form-

)¹ Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 130.

)² Philosophie der symbolischen Formen, III, S. 84.

kraft, die Cassirer mit folgenden Worten beschreibt:

Demgemäß begleitet jetzt der Laut nicht nur einen vorhandenen inneren Gefühls- und Erregungszustand, sondern er wirkt selbst als ein Motiv, das in das Geschehen eingreift. Die Veränderungen dieses Geschehens werden nicht lediglich bezeichnet, sondern im eigentlichen Sinne 'hervorgerufen'.)¹

Die wichtigste Veränderung, die im vorerwähnten noch unterschiedslosen Geschehen durch den Sprachlaut 'hervorgerufen' worden ist eine Differenzierung der Verhaltensweisen des Menschen in diesem Geschehen. Zu diesen Verhaltensweisen kann man das "Erkennen" noch nicht rechnen, oder eingeschränkter: für den Menschen in diesem Geschehen spielt das Erkennen als "bloßes Betrachten" innerhalb des Ganzen seiner Verhaltensweisen eine untergeordnete Rolle:

...denn zur Welt gehört für ihn ursprünglich nichts anderes, als das, was in irgendeiner Weise sein Wollen und sein Tun berührt. ... Es sondert sich ein fester Kreis von "Gegenständen" heraus, die eben dadurch bezeichnet sind, daß sie in sich selbst einen Bestand haben, mit dem sie dem unmittelbaren Verlangen und Begehren "entgegenstehen".)²

ht

Die Heraussonderung, eine erfassungsgemäße Konstatation der Gegenstände geschieht also durch den Sprachlaut, insofern dieser im Ganzen der menschlichen Verhaltensweisen Veränderungen hervorruft und fixiert, die sich im Geschehen ergeben. In demselben Akt und in derselben Ebene geht nun auch der Aufbau der Ichwelt vorstatten. Es handelt sich um zwei Seiten ein und desselben Vorgangs:

Denn der wichtigste Faktor im Aufbau des Persönlichkeitsbewußtseins ist und bleibt der Faktor des Wirkens: für das Wirken aber gilt in rein geistigem, wie im physischen Sinne, das Gesetz der Gleichheit von "Aktion" und "Reaktion". ... 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.)³

¹ Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 253.

² Philosophie der symbolischen Formen, II, S. 264. Vgl. hierzu: Hans Lipps, Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, 1938, S. 61, Anm.. Ferner: L. Feuerbach, Kritik des Idealismus. WW. ed. Jodl, Bd. X, S. 216.

³ Philosophie der symbolischen Formen, II, S. 246.

In der sprachlichen Formung als symbolischer Formung handelt es sich also nicht nur um die Bildung des Gegenstandes sondern auch um die gleichzeitige Herausbildung des Ichbewußtseins. Mit der Ablehnung einer rein logischen Begründung und Geltung der Gegenständlichkeit in aller Erfahrung fällt auch die auf die logische Geltung beschränkte Bedeutung des Subjektbegriffs dahin. Das heißt nicht, daß Cassirers neuer Begriff vom Subjekt ein ontologischer sein müßte. Auf die Frage nach dem Sein des Subjektes geht Cassirer nicht ein, sein Leitbegriff bleibt die "Wirklichkeit". Seine Frage ist, welche Bedeutung Subjekt und Objekt unter dem Gesichtspunkt der Wirklichkeit haben. Seine sprachphilosophischen Untersuchungen haben ihm neue Bereiche der Wirklichkeit gezeigt. Somit findet er gegenüber dem Ergebnis der reinen Erkenntniskritik eine tiefere Wurzel der Subjekt-Objekt-Beziehung und eine ursprünglichere Bedeutung ihrer Glieder. In der Sprachformung findet er ein Ineinander der Konstitution von Subjekt und Objekt, genauer: sogar die vorausgehende Bereitstellung der Relation selbst.

Der Wirklichkeitsbegriff des frühen Cassirer erfährt hierin eine Besonderung: Wirklichkeit bedeutet etwas anderes und die "Wirklichkeit" erscheint anders in den verschiedenen Formen,

... so wahr es ein besonderes und unvergleichliches Grundverhältnis ist, das in ihnen zwischen "Innen" und "Außen", zwischen dem Sein des Ich und der Welt nicht sowohl bezeichnet, als vielmehr gestiftet wird.)¹

Das entscheidende Ergebnis der sprachphilosophischen Erwägungen ist dies: Der Wirklichkeitsbegriff der Erkenntnis ist im Wirklichkeitsbegriff der Sprache fundiert. Die Frage ist nun, wie nimmt sich das "Subjekt" unter dem Gesichtspunkt eines neuen und weiteren Begriffs der Wirklichkeit aus?

¹ Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 24.

In Cassirers frühen Schriften bedeutete "Subjekt" stets nur erkenntnistheoretisches Subjekt, das heißt: die Rolle des Erkennenden in der Erkenntnis. Das kam besonders darin zum Ausdruck, wie Cassirer sich gegen jede ontologische Fassung dieses Begriffes aussprach. Mit dieser rein erkenntnistheoretischen Fassung des Subjektbegriffs bewegte sich Cassirer ganz im Rahmen des Neukantianismus, der vereinzelt sogar so weit ging, das Subjekt als Erkenntnissubjekt aus sämtlichen Bezügen des menschlichen Lebens herauszulösen. Damit wurde nicht nur die ontologische Problematik des Subjektes, die ja in den Augen der neukantischen Bewegung nicht als echte Problematik galt, abgeschnitten, sondern mehr noch die anthropologische Problematik des Subjektes. In Richtung auf einen anthropologischen Begriff vom Subjekt beginnt sich das Subjekt in der späten Lehre Cassirers zu verschieben.

Das erkenntnistheoretische Subjekt in der frühen Lehre Cassirers erkannte die Welt der Objekte, getreu der Kantischen Tradition, unter den Bedingungen des "reinen Verstandes". In der Untersuchung zur Gegenstandskonstitution in der Sprache sah sich Cassirer bereits gezwungen, auf andere Vermögen des Menschen zurückzugreifen. Das für die sprachliche Benennung vorausgesetzte Bedeutungserlebnis, wie auch das Ausdruckserlebnis, wies die Momente des "Wünschens" und "Wollens", des "Hoffens" und "Sorgens" auf. Damit sind Gefühle und Stimmungen nicht mehr aus dem Subjekt der Erkenntnis ausgeschlossen. In seinem Spätwerk wird dann der Wert der Gefühlsqualitäten für die Objektivierung ausdrücklich bestätigt:

If we argue upon this methodological and epistemological principle even the lowest stratum of our sense experience - the stratum of our "feeling-qualities" - appears in a new light. The world of our sense perceptions, of the so-called "secondary qualities", is in an intermediate position. It has abandoned and overcome the first rudimentary stage of our physiognomic experience, without having reached that form of generalization that is attained in our scientific concepts - our concepts of the physical world. But all these three stages have their definite functional value. None of them is a mere illusion; every one is, in its measure, a step on our way to reality.)¹

¹ An Essay on Man, 1944, S. 77f.

In behelfsmäßiger eigener Übersetzung:

Ziehen wir aus diesem methodologischen und erkenntniskritischen Prinzip ~~den~~ ^{unsere} Schlüssen dann erscheint auch die unterste Schicht unserer sinnlichen Erfahrung - die Schicht unserer "Gefühlsqualitäten - in einem neuen Licht. Die Welt unserer sinnlichen Empfindungen, der sogenannten "sekundären Qualitäten", nimmt eine Zwischenstellung ein. Sie hat die erste anfängliche Stufe unserer physiognomischen Erfahrung verlassen und überwunden, ohne indes jene Form der Verallgemeinerung zu erreichen, die unsere wissenschaftlichen Begriffe, unsere Begriffe der physikalischen Welt erlangt haben. Alle diese drei Stufen jedoch haben ihren bestimmten funktionalen Wert. Keine von ihnen ist eine bloße Täuschung; eine jede ist, in ihrem Maße, ein Schritt auf unserem Wege zur Wirklichkeit.

Gefühlsqualitäten, sinnliche Empfindung und begriffliche Erkenntnis sind ^(demnach) Etappen in der Erfahrung der Wirklichkeit. Die Abwertung einer Stufe gegenüber anderen ist nicht gerechtfertigt. Das ist ein bedeutender Fortschritt der Kantischen und Neukantischen Erkenntnislehre gegenüber. In dieser hatten die Gefühlsqualitäten ~~überhaupt keine~~ ^{Keinerlei} erkenntnismäßige Bedeutung, die Daten der sinnlichen Empfindung erfuhren ihre Ordnung durch die Tätigkeit des Verstandes und waren damit erst für die Erkenntnis fruchtbar. Die Gefühlsqualitäten wurden entweder als bloße "Zuständlichkeiten" gedacht, die die Erkenntnis eher behindern als fördern könnten, oder aber sie wurden ~~von Anfang an überhaupt~~ ^(überhaupt) aus dem Begriff des Subjekts ~~eliminiert~~ ^{eliminiert}. Mit dem neuen Wirklichkeitsbegriff, den Cassirer in seiner Ausdrucksanalyse und ⁱⁿ seinen Untersuchungen zur Sprache gewonnen hat, ^{stellt sich} tritt jetzt eine ~~neue Erfüllung~~ ^{Anreicherung} des Subjektbegriffs ein. Für dieses Subjekt haben die Gefühlsqualitäten und die Sinnesqualitäten wieder den Wert von Momenten ^{echter} der Wirklichkeitserfassung. ^(als die Erkenntnis) ¹
Das Endziel ^(bleibt trotz dieser Erweiterung des Subjektbegriffs die Erkenntnis im wissenschaftlichen Begriff. Aber so führt Cassirer aus und verdeutlicht damit seinen neuen Wirklichkeitsbegriff, diese Erkenntnis ist um nichts wirklicher als die Erkenntnis in den sinnlichen Qualitäten, oder - dies in einem vorläufigen) ^(als die Erkenntnis) ^{statt dessen)} noch unbestimmten Sinne genommen - in den Gefühlsqualitäten. Sie ist ^{nur}

¹ Vgl. zum Ganzen des Problems des Erkenntniswertes der Gefühle:
O.F. Bollnow, Das Wesen der Sinnungen, 2. Aufl. 1943, S. 40ff.

allgemeiner:

In our scientific concepts we reduce the difference between two colors ... to a numeric difference. But it is a very inadequate way of speaking if we declare number to be more real than color. What is really meant is that it is more general.)¹

In behelfsmäßiger eigener Übersetzung:

In unseren wissenschaftlichen Begriffen führen wir den Unterschied zwischen zwei Farben ... auf einen numerischen Unterschied zurück. Aber es ist sehr unangemessen gesprochen, wenn wir erklären, die Zahl sei wirklicher als die Farbe. Was wirklich gemeint ist, ist dies, daß sie allgemeiner ist.

Die Allgemeinheit eines Erkenntnisinhalts, die in wissenschaftlichen Begriff erreicht ist, verbürgt nicht unbedingt ein größeres Maß an Wirklichkeit. Hier hat es sogar den Anschein, daß Cassirer der sinnlichen Empfindung den höheren Grad an Wirklichkeitsgehalt zuspricht.

Die Erweiterung des Erkenntnisobjekts zum ganzen Menschen, der Schritt vom Subjekt als erkenntnistheoretisch-logischem Begriff zum Subjekt als anthropologischem Begriff ist hiermit angedeutet. Schärfer wird diese Erweiterung sichtbar, wenn man die Ergebnisse der Ausdrucksanalyse mit hereinnimmt. War es bis jetzt noch unklar, wie sich Cassirer die Rolle der Gefühle, der Stimmungen, der Affekte und der Anmutungen in der Wirklichkeitserfahrung vorstellt, kommt jetzt mit dem Begriff der "Ausdrucks wahrnehmung" Licht in das Dunkel dieser Vorgänge. Neben der "Dingwahrnehmung" gewinnt jetzt die Ausdrucks wahrnehmung, als der Typ der Wahrnehmung, der die Gefühlsqualitäten für Wirklichkeit des Wahrgenommenen aufkommen läßt, die besondere Stellung in der Erkenntnis.

Wenn Cassirer in seiner Ausdrucksanalyse die Ausdrucks wahrnehmung als die genetisch und historisch frühere Richtung der Wahrnehmung überhaupt annahm, dann erfährt das jetzt seine Bestätigung durch das Ergebnis der Betrachtung der ursprünglichen Sprachformung. Hier war erwiesen, daß in dem Bereich des Vor-Subjektiven und Vor-Objektiven noch nicht eine "feste" Dingwelt, aber auch noch keine deutliche Ichwelt anzunehmen ist. Erst in der Formung durch die

¹ An Essay on Man, S.77.

Sprache spalte die Trennungslinie zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven gezogen sein. Und in dieser Formung wird gleichzeitig erst der Grund für die Erfassung der "Dinge" gelegt. Die symbolische Formung der Sprache ist somit für Cassirer nicht nur der Grund einer Unterscheidung der subjektiven Sphäre und der Sphäre des Objektiven, sie ist auch, in ihrer Dimension des Ausdrucks, das eigentliche Diskriminieren der Ausdrucks- und Dingwahrnehmung dieses Subjektes:

Die Wahrnehmung von "Dingen" und "Dingqualitäten" tritt erst weit später in ihre Rechte. Es ist insbesondere die Sprache, die hier den Ausschlag gibt. In dem Maße, als wir die Welt nicht nur in bloßen Eindrücken erleben, sondern als wir diesem Erleben sprachlichen Ausdruck geben, wächst auch die Kraft des gegenständlichen Vorstellens.)¹

Indem die Eindrücke in einer Bedeutsamkeit erlebt werden und diese Bedeutung sprachlich zum Ausdruck gebracht wird, wird erst der Raum für die Wahrnehmung des im Eindruck liegenden "Etwas" als "Ding" geschaffen. Die Bedeutsamkeit des Eindrucks ist mit seinen Gefühlsqualitäten gegeben. So liegt nun auch von dieser Seite der ganze Zusammenhang offen: die Gefühlsqualitäten fundieren in ihrer Leistung für das eindrucksmäßige Erleben die Gegenständlichkeit der Dingwahrnehmung. So sieht Cassirer die Verbundenheit der Sprache mit dem erkennenden Subjekt in seiner Ganzheit:

Nicht nur das Denken ist, wie P l a t o n es genannt hat, ein "Gespräch der Seele mit sich selbst", sondern bis in die Schicht der Wahrnehmung und Anschauung, ja bis in die Tiefe des Gefühls reicht diese Verbundenheit und diese unlösliche Verschmelzenheit mit der Sprache zurück.)²

Gefühlsqualitäten und ("subjektive") Gefühle sind nun nicht ohne weiteres das selbe. Um diesen Punkt zu verdeutlichen und zu erklären muß noch einmal ausgeholt werden. Die Ausdruckswahrnehmung muß daraufhin näher betrachtet werden, inwieweit sie Gefühlsqualitäten enthält und in welchem Maße sie Gefühle voraussetzt. Dazu findet sich bei Cassirer eine kurze, ungemein treffende Beschreibung des Phänomens Ausdruckswahrnehmung. In ihr, so sieht es Cassirer vor allem in der Beschäftigung mit der mythischen Welt,

kann die Welt in jedem Augenblick ein anderes Gesicht gewinnen, weil der Affekt es ist, der dieses Gesicht bestimmt. In Liebe und Haß, in Hoffnung und Furcht, in Freude und Schreck verwandeln sich die Züge der Wirklichkeit.)³

¹ Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 51. ³ dasselbst, S. 46.

² Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt, (Kongreßbericht) S. 138.

Daß das in der Ausdruckswahrnehmung Beeindruckende ein "Gesicht" hat und daß seine "Züge" sich wandeln können, darin ist die Fassung des Phänomens gelungen. Der Eindruck ist seinerseits Ausdruck, und da Sprache in dieser Dimension des symbolischen Formungsprozesses wesentlich Ausdruck ist, könnte auch gesagt werden, daß die Wirklichkeit den Charakter des "Sichausprechens" hat, daß sie in dieser Stufe ein "Es spricht zu mir" darstellt. Liebe, Haß, Hoffnung, Furcht, Freude und Schreck sind im obigen Sinne Gefühlsqualitäten. Sie sind die eigentlichen Bestimmungsmomente der Ausdruckswahrnehmung. Sie sind es aber nicht nur als die Zuständlichkeiten des Menschen in diesem Verhältnis zur Welt, sie haften den Zügen der Wirklichkeit selbst an, oder besser: sie haften der Wirklichkeit an, die darin jeweils andere Züge annimmt. Das "i n" der Cassirer'schen Formulierung kann statisch und dynamisch gedacht werden. Dann ist entweder zu verstehen: die Züge der Wirklichkeit wandeln sich i n Haß, Furcht usf., oder aber: die Züge wandeln sich in H a ß , F u r c h t usf. Je nach der Auslegung würde es sich dann um einen "subjektiven" oder einen "objektiven" Vorgang handeln. Es ist anzunehmen, daß Cassirer die Offenheit dieser Formulierung bewußt gewählt hat, um diese, sich über Subjekt und Objekt erstreckende Ausdehnung des Gefühlscharakters in der Ausdruckswahrnehmung anzudeuten. Es könnte damit auch von ihm im Tiefsten gemeint sein, daß die Welt der Gefühle überhaupt gar nicht so "subjektiv" und "innerlich" ist, wie es gewöhnlich angenommen wird. - Doch diesen Gedanken weiter zu verfolgen, ist hier nicht die Aufgabe. - Die Frage, die sich hier erhebt, ist eine andere: Wie wirkt sich diese Einordnung der Ausdruckswahrnehmung und des damit verbundenen Leistung der Gefühlsqualitäten für die Erkenntnis auf seinen Subjektbegriff aus, wie wird jetzt die Rolle des Subjekts in der Erkenntnis überhaupt von Cassirer gesehen?

Zunächst zum Begriff der Erkenntnis im Ganzen der Philosophie: Der frühe Cassirer vertrat den Standpunkt, daß die rein theoretische Erkenntnis, die Erkenntnis im naturwissenschaftlichen Maßbegriff, die höchste Stufe in einer Außwärtsentwicklung des Erkennens allgemein darstelle. Und auch noch der mittlere Cassirer, indem er seine Philosophie der symbolischen Formen mit einer "Phänomenologie der Erkenntnis" abschließt, - er führt die Wahl des Terminus "Phänomenologie" ausdrücklich auf seine Berührung mit der Hegel'schen "Phänomenologie des Geistes" zurück, von wo aus sich dieser Terminus mit der Bedeutung einer

Aufwärtsentwicklung anfüllt, - hält an dieser Entscheidung fest. Erst in seinen späten Schriften rückt er davon ab:

Wenn die Philosophie nichts anderes als Erkenntniskritik wäre, und wenn sie den Begriff der Erkenntnis so einschränken dürfte, daß er lediglich die "exakte" Wissenschaft umfaßt, so könnte man sich mit dieser Entscheidung begnügen.)¹

Die Annahme von erkenntnisvermittelnden und erkenntnisconstituierenden Gefühlsqualitäten, die Annahme eines Subjektes, daß durch die Aufnahme der Gefühlsmomente in die Erkenntnis kein rein transzendentes Subjekt mehr im Kantischen Sinne ist, diese Annahme erweitert nicht nur den engen Begriff von Erkenntnis sondern bricht auch seinen Vorrang im Ganzen der Philosophie.

Was ist nun seiner neuer Begriff von der Philosophie im Ganzen? Diese Frage, um deren Beantwortung die nähere Explikation seines neuen Subjektbegriffs noch einmal aufgeschoben werden muß, führt auf die tiefsten Gründe der Wendung des Cassirer'schen Denkens bei der Berührung mit der Grundproblematik der Geisteswissenschaften. Angesichts des Faktums der Geisteswissenschaften war Cassirers Forderung:

... a l l e Gebiete des Geistes überhaupt nach dem Gesetz ihrer Formung zu befragen und die gegenständlichen Strukturen, die in ihnen sichtbar werden, aus diesem Gesetz zu verstehen.)²

Die Philosophie der symbolischen Formen wurde von Cassirer in diesem Sinne und unter diesem Gesichtspunkt entworfen und aufgebaut. Zwanzig Jahre später jedoch, in seinem Spätwerk, erscheint sie ihm selbst in einem anderen Licht:

...or is there still another approach to an anthropological philosophy? Is any other way left open besides that of psychological introspection, biological observation and experiment, and of historical investigation? I have endeavored to discover such an alternative approach in my "Philosophy of Symbolic Forms".)³

In behelfsmäßiger eigener Übersetzung:

... oder gibt es noch einen anderen Zugang zu einer anthropologischen Philosophie? Ist irgendein anderer Weg noch offen neben der psychologischen Selbstbeobachtung, der Beobachtung und dem Experiment in der Biologie und der historischen Erforschung? Ich habe mich bemüht, einen solchen noch möglichen Zugang mit meiner "Philosophie der symbolischen Formen" ausfindig zu machen.

¹ für Logik der Kulturwissenschaften, S. 46

² Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, S. 312.)³ Essay on Man, S. 67

Der späte Cassirer deutet sein Hauptwerk als einen Versuch, einen - im Gegensatz zum psychologischen, biologischen und historischen - rein philosophischen Zugang zu einer anthropologischen Philosophie zu gewinnen. Noch deutlicher spricht er sich zu diesem Ziel aus, wenn er darauf besteht, daß ein solcher Zugang nur möglich ist auf dem Grunde einer Ausdeutung der Phänomene Sprache, Mythes, Kunst und Religion:

We must accept this broader basis if we wish to develop a theory of man.)¹

Wir müssen diese breitere Basis annehmen, wenn wir eine Theorie vom Menschen entwickeln wollen.

Der späte Cassirer sieht das Ziel seiner Philosophie in der Entwicklung einer Theorie vom Menschen. In der Verschiebung des Zieles vom frühen und mittleren zum späten Cassirer liegt die eigentliche Wendung seines Denkens.

Der Gegenstand der Geisteswissenschaften war, wie oben gezeigt wurde, der symbolische Ausdruck. Als solcher enthält er, wenn man die eingangs gebrauchte Formel heranzieht, das Allgemeine im Besonderen. Das heißt jetzt hier: in der Besonderheit jedes individuellen Ausdrucks erscheint zugleich die Allgemeinheit des menschlichen Geistes. Der einzelne Ausdruck ist so immer an die Ausdrucksweise des ganzen Menschengeschlechtes, des Menschen überhaupt geknüpft. Das ist die tiefste und eigentümliche Gesetzmäßigkeit, nach der Cassirer in "allen Gebieten des Geistes überhaupt" suchte. In einer historischen Betrachtung zum Problem der Geisteswissenschaften spricht Cassirer angesichts der Sprachphilosophie Humboldts diese Gesetzmäßigkeit aus:

Das Allgemeine, das sich uns im Bereich der Kultur, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion, in der Philosophie enthüllt, ist daher stets zugleich individuell und universell.)²

Das heißt nun, auf die Entwicklung des Cassirer'schen Denkens angewandt: auf Grund eben dieser Gesetzmäßigkeit muß der, der die Sprache, die Kunst, die Religion und den Mythes auf ihr Wirken hin betrachtet, notwendig den Menschen überhaupt, der in und hinter diesen Formen steht, zu sehen bekommen. So geschehen ist es dann eine Folgerichtigkeit, wenn der späte Cassirer nach seiner Theorie der symbolischen Formen zu einer Theorie des Menschen gedrängt wird. Cassirer

)¹ An Essay on Man, S. 63.)² Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie, 1939, S. 19.

kommt darum zwangsläufig zu einer anthropologischen Fassung des Subjektbegriffs. Aus dem erkenntnistheoretischen Subjekt ist der "ganze Mensch" geworden, die Schranke zwischen dem "logischen" und dem "empirischen" Subjekt ist gefallen:

Als der Grundzug alles menschlichen Daseins erscheint es, daß der Mensch in der Fülle der äußeren Eindrücke nicht einfach aufgeht, sondern daß er diese Fülle bündigt, indem er ihr eine bestimmte Form aufprägt, die letzten Endes aus ihm selbst, aus dem denkenden, fühlenden, wollenden Subjekt her stammt.)¹

Daß Cassirer hier dem subjektivistischen Zug des frühen deutschen Idealismus, den er an dieser Stelle gerade beschreibt, allzusehr nachgibt, das ist nicht wesentlich. Denn es ist in den vorhergehenden Betrachtungen zur Genüge geklärt, daß Cassirer die symbolischen Formen nicht ~~als~~ ^{für} rein subjektive Hervorbringungen hält. Hier ist wichtig: es handelt sich um das "denkende, fühlende, wollende" Subjekt, das hinter dem Formungsprozeß stehen soll. In Cassirers Kantbuch heißt es noch:

Das "Subjekt", von dem hier überall die Rede ist, ist daher kein anderes als die "Vernunft" selbst in ihren allgemeinen und ihren besonderen Grundfunktionen!)¹

Diese Anschauung hat der späte Cassirer überwunden. Das Subjekt der Erkenntnis im weiten Sinne, die, wie oben angedeutet, das Ganze der symbolischen Formung meint, ist der "Mensch". Die Philosophie, in der sich Cassirers früher Erkenntnisbegriff zu eng erweist, ist eine anthropologische Philosophie.

Zusammenfassend darf festgestellt werden: Die Beschäftigung mit der Sprache, dem Mythos, der Kunst und der Religion unter dem Gesichtspunkt der Grundlegung der Geisteswissenschaften führt Cassirer mit Notwendigkeit zu einer anthropologischen Philosophie. Denn im Gegenstand der Geisteswissenschaften, in Sprache, Mythos, Kunst und Religion als symbolischer Form, ist der ganze Mensch in gewisser Weise immer enthalten.

Wie andererseits dem Menschen diese Formen gegeben sind und wie er durch sie in seinem Verhältnis zur Welt determiniert ist, diese Frage leitet über zu einer Betrachtung der Apriorität, wie sie von Cassirer nach seiner Wendung verstanden wird.

)¹ Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie, S. 16.

)² Kants Leben und Lehre, S. 207.

Apriorität bedeutete in der frühen Erkenntnislehre Cassirers zuletzt nichts anderes als die "Priorität des Logischen in jeder Erfahrung überhaupt". Der rein logische Charakter der Erkenntnisfunktion wurde damit unter einem weiteren Blickwinkel noch einmal ausdrücklich bestätigt. Bis zum jetzigen Stande der Untersuchung ist es deutlich geworden, daß Cassirer unter Erkenntnis nach seiner Wendung nicht mehr das Ganze einer logischen Formung sondern das Ganze der symbolischen Formung versteht. Die Frage ist: Gibt es auch in der späten Lehre noch ein "a priori", und handelt es sich bei solcher Apriorität in der Erkenntnis, wenn diese nicht mehr ein logisches sondern ein symbolisches System ist, noch um "logische" Apriorität?

Zum Wesen der Erkenntnis heißt es in Cassirers Spätwerk:

Human knowledge is by its very nature symbolic knowledge. It is this feature which characterizes both its strength and its limitations.)¹

In behelfsmäßiger eigener Übersetzung:

Menschliche Erkenntnis ist ihrer wirklichen Beschaffenheit nach symbolische Erkenntnis. Dieser Zug ist es, der sowohl ihre Stärke als auch ihre Beschränkung kennzeichnet.

Die Reichweite und die Beschränkung einer Erkenntnis kommt in ihren apriorischen Momenten zum Ausdruck. Wenn also Cassirer den symbolischen Grundzug aller Erkenntnis mit ihrer Reichweite und ihrer Beschränkung zusammenbringt, dann hat er damit das apriorische Moment seines neuen, erweiterten Erkenntnisbegriffs im Auge. Es kann nun nicht mehr ein prius logischer Bezugsebenen bedeuten. Es ist anzunehmen, daß ein prius der symbolischen Bezugsebene gemeint ist. So ist zu prüfen, ob sich in der mittleren und späten Lehre Cassirers Formulierungen finden, die in dieser Richtung zu verstehen sind. Mit dem Hinblick darauf, ob bei solcher Determination der Erfahrung - das ist der letzte Sinn jeder Rede von Apriorität - in der symbolischen Formung noch sinnvoll von einem "a priori" gesprochen werden kann.

(Die wissenschaftliche Erkenntnis, oder wie der späte Cassirer meistens sagt, die "theoretische" Erkenntnis enthält natürlich weiterhin apriorische Momente logischer Natur. Hier steht jedoch das "a priori" der "Erkenntnis im weitesten Sinne" in Frage, von der die theoretische nur eine Richtung unter anderen ist.)

)¹ An Essay on Man, S. 57.

Apriorität im substantiellen Sinne galt schon dem frühen Cassirer als eine überwundene Auffassung. Sein Begriff eines "a priori" war reinen Funktionsbegriff, hinter diese Fassung geht auch der späte Cassirer nicht zurück. Das heißt: auch eine Apriorität symbolischer Formen ist nicht als eine Priorität invarianter Elemente, sondern als Priorität der Gestaltungsweisen dieser Formen zu verstehen.

Am Modell der Sprache weist Cassirer solche Apriorität auf:

Der Mensch lebt mit den Dingen nur, weil und sofern er in diesen Gestalten lebt; ...)¹

"Gestalt" ist nicht substantiell gemeint. Diese Deutungsmöglichkeit ist durch die bildhafte Wendung: "sofern er in ihnen lebt" ausgeschlossen. Durch das "in" erklärt sich diese Gestalt als forma functionalis. Von Erkenntnis spricht Cassirer hier noch nicht. Das deutet darauf hin, daß diese Determination des Menschen schon vor aller Erkenntnis einsetzt - im Bereich des vorwissenschaftlichen Lebens. Damit ist also noch nicht das Verhältnis des Menschen zur Welt, in dem die Welt geistig erfahren wird, gemeint. Im Zeitpunkt dieser Formulierung (1925) hat Cassirer den "weiten" Erkenntnisbegriff noch nicht. Erkenntnis und Leben sind hier noch zwei durchgehend getrennte Sphären. Der Aprioritätscharakter sprachlicher Formung für die Erkenntnis tritt jedoch schon zutage, vorerst allerdings nur unter dem Gesichtspunkt einer Vor-gegebenheit der Gegenstände, die von der Erkenntnis dann in eigener Weise geformt und erfaßt werden. Diese vorläufige Gegebenheit steht noch in keinem determinierenden Zusammenhang mit der daran ansetzenden Erkenntnis:

Alles theoretische Erkennen nimmt von einer durch die Sprache schon geformten Welt seinen Ausgang: auch der Naturforscher, der Historiker, der Philosoph selbst, lebt mit den Gegenständen zunächst nur so, wie die Sprache sie ihm zuführt.)²

Mit dieser, deutlich an Humboldt angelehnten Wendung räumt Cassirer der Sprache nur eine erkenntnisvorbereitende Rolle ein, von einem spezifischen Erkenntniswert selbst ist noch keine Rede. Erst mit der Erweiterung des Erkenntnisbegriffs erscheint das vorwissenschaftliche Leben und die apriorische Struktur der sprachlichen Formung in dieser Ebene in einem neuen Licht. In ihm selbst

¹ Sprache und Mythos, 1925, S. 8. ² daselbst, S. 26.

gibt es bereits ein "Wissen":

Wir leben in den Worten der Sprache, in den Gestalten der Poesie und der bildenden Kunst, in den Formen der Musik, in den Gebilden der religiösen Vorstellung und des religiösen Glaubens. Und nur hierin "wissen" wir voneinander. Dieses intuitive Wissen hat noch nicht den Charakter der "Wissenschaft".)¹

Es ist somit vom späten Cassirer eine der Erkenntnis (im engen Sinne) vorangehende Formung und Geformtheit der Gegenstände, die bereits ein Wissen gewährleistet, angenommen. Bezeichnend ist dabei die "kommunikative" Form dieses Wissens. Sie weist darauf hin, wie Cassirer nicht nur den Subjektbegriff zum Begriff des "Menschen" erhoben hat, sondern auch das Subjekt aus seiner Isolierung, in der es innerhalb der rein logischen Erkenntnis verblieb, befreit hat.

In seiner frühen Erkenntnislehre bestand für Cassirer die Apriorität in der Erkenntnis in der Notwendigkeit, mit der ein Material der Erfahrung auf die logischen Regeln ihres Bezugssystems bezogen werden mußte. Das Material der Erfahrung lieferte die sinnliche Anschauung. Die sinnliche Anschauung, die Wahrnehmung, wurde von ihm, trotz aller Ablehnung, das Ganze der Erkenntnis in Elemente und Stadien auseinanderzureißen, als ungeformtes und ungeordnetes Ausgangsmoment der Erkenntnisfunktion verstanden. Erst indem die apriorischen Momente des Verstandes hinzutreten, erfüllte dieses Material die Funktion der Erfahrung. Mit der Annahme einer der Erkenntnis vorangehenden Formung gibt Cassirer daher seinen frühen Begriff der Apriorität - dem "Gehalt" nach (in einem besonderen Sinne) - auf. ^{als Prinzip} Dem Sinne nach gibt es jedoch auch weiterhin ein "a priori", nur ist jetzt gewissermaßen sein Ort verschoben: denn jetzt ist es die Sinnesanschauung selbst, in der eine Formung schon vollzogen ist und die damit eine apriorische Struktur erhält. Der mittlere Cassirer gelangt zu einer "intellektuellen Struktur" der Wahrnehmung. Gegenüber der frühen Lehre ist nun der Formungsprozeß in der Wahrnehmung immer schon vollzogen, die Wahrnehmung im Ganzen der Erkenntnis damit aufgewertet:

Als bloßes Wahrnehmungs d i f f e r e n t i a l faßt sie nichtsdestoweniger das I n t e g r a l der Erfahrung in sich.)²

¹ Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 84.

² Philosophie der symbolischen Formen, III, S. 235.

Mit dieser Verlagerung des intellektuellen Schwerpunkts in der Erkenntnis wird gleichzeitig jede Unterteilung des Erkenntnisprozesses im Ganzen in einzelne Vermögen als unhaltbare Abstraktion erwiesen. Es gibt garnicht die Stufenleiter von der sinnlichen Empfindung über die Wahrnehmung zur Verstellung und von da zur begrifflichen Erkenntnis. Diese Vermögen müssen vielmehr als Funktionsweisen des einen komplexen Erkenntnisprozesses verstanden werden, in jedem von ihnen ist schon die ganze Erkenntnis enthalten. In diesem Prozeß herrscht eine innere Dynamik, die Erkennendes und Erkanntes durch die Funktionsweisen weitertreibt:

In dieser Dynamik, in der kontinuierlichen Bewegtheit des Geistes geht, gemäß einem Worte G o e t h e s , alles Sehen alsbald in ein Betrachten, alles Betrachten in ein Sinnen, alles Sinnen in ein Verknüpfen über, sodaß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren.)¹

Aus dieser Einsicht heraus intellektualisiert Cassirer in seinen späten Schriften nicht nur die Wahrnehmung sondern auch die einfache Sinnesanschauung und schreibt ihr eine apriorische Struktur zu. Für den Aprioritätscharakter der Verstandesmomente in dieser "untersten" Schicht der Erkenntnis ist dabei wesentlich, daß an Stelle eines dynamischen "Aufeinander" von Sinnesmoment und Verstandesmoment ein dialektisches "Ineinander" gedacht wird. Cassirer nimmt eine zwar "vor-logische" aber nichtsdestoweniger verstandesgemäße Struktur der sinnlichen Anschauung an. Diese Struktur haftet ihr notwendig an:

Das Strukturlose könnte nicht nur nicht gedacht, es könnte auch nicht wahrgenommen oder objektiv angeschaut werden.)²

Der Sinnesempfindung ist damit eine erkenntnismäßige Selektion, eine Sonderung im Inhaltlichen Zugestanden. Diese Fähigkeit kommt ihr nach Cassirer zu, weil sie an der sprachlichen Formung der Wirklichkeit immer schon orientiert ist. Der Unterschied zwischen der mittleren und späten Anschauung Cassirers in diesem Zusammenhang wurde schon angedeutet. Er liegt darin, daß zunächst die Intellektualisierung der sinnlichen Empfindung im Verlauf der ganzen Erkenntnisfunktion gesehen wird, während später die sinnliche Empfindung von vornherein mit intellektueller Struktur auftritt. Um dieses verstandesmäßige, apriorische

)¹ Philosophie der symbolischen Formen, III, S. 19.

)² Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 22.

Moment in der Sinneserfahrung, so wie Cassirer es versteht, deutlicher zu machen, sei erlaubt, es mit einer bildkräftigen Wendung eines wenig bekannten philosophischen Schriftstellers aus dem vorigen Jahrhundert zu illustrieren:

Sehen ist nicht Sehen, Sehen ist Denken. ... Wenn es auf dem Mond ein Mondkalb gäbe, und es fiel auf die Erde, wir würden es nicht sehen, weil wir es nicht verstünden.)¹

Das Verstandesmoment der einfachen Sinnesanschauung ist apriorischer Natur, denn es haftet ihm eine Notwendigkeit an, mit der es in jeder Erfahrung erforderlich ist. Aber dieses Moment ist nicht mehr erfahrungsfremd, wenngleich es noch in Grenzen erfahrungsunabhängig ist. Der Kantische Aprioritätsgedanke, wie er im logischen Idealismus noch festgehalten wurde, hat eine Wendung und neue Begründung erfahren: Über die "reinen" Anschauungs- und Denkformen hinaus sind, mit der sprachlichen Formung gegeben, allgemeine Formmamente nicht nur in der Synthesis a priori, sondern bereits in jeder schlichten Sinnesanschauung enthalten.

¹ Alexander von Villers, Briefe, 1910, Bd. II, S. 12f.

In seiner frühen Lehre hielt Cassirer daran fest, daß die Bedeutung eines Inhaltsmomentes, die der begrifflichen Bestimmung des Inhaltes zugrunde liegt, als logische Konstitution verstanden werden muß. An diesem Punkt, dem Zentralproblem jeder Lehre vom Begriff, die von ihm nicht als von einem Faktum ausgeht sondern auf seine Entstehung reflektiert, hebt sich seine mittlere und späte Anschauung besonders deutlich von seiner frühen ab. Galt ihm mit seiner Lehre vom Funktionsbegriff, der im Gegensatz zum Gattungsbegriff den einzelnen Fall in sich enthalten sollte, die aristotelisch-realistische Begriffstheorie überwunden, so überwindet Cassirer jetzt seine rein logische Begriffstheorie aus der Analyse der Sprachwirklichkeit und des Sprachbegriffs. Der mittlere Cassirer bemerkt dazu:

Der Theorie der logisch-wissenschaftlichen Begriffsbildung muß eine Theorie der sprachlichen Begriffsbildung vorangeschickt werden. Hier sieht sich die Logik, wenn sie den Begriff nicht lediglich als Ganzes "gegebenen" Merkmale ansehen will, sondern wenn sie nach der "Bedingung der Möglichkeit" vom Merkmalen fragt, nicht nur an die Erkenntnis-kritik, sondern vor allem auch an die Sprachphilosophie verwiesen.)¹

Was Cassirer hierbei im Auge hat, ist eine Tieferlegung der Fundamente einer logischen Begriffstheorie in der kritischen Durchleuchtung ihrer Ausgangsebene. In welchem Maße durch dieses Vorhaben die rein logische Bildung des Begriffs, seine logischen Momente als verstandesmäßige Strukturen, depotenzialisiert werden, ist nun zu zeigen.

Mit der Erweiterung des Erkenntnisbegriffs auf das ganze Mensch-Welt-Verhältnis, das in der Sprache, dem Mythos und der Kunst einen vorzüglich nichttheoretischen Charakter besitzt, erweitert sich auch Cassirers Begriff vom "Begriff". Während ihm in der frühen Lehre der mathematische und naturwissenschaftliche Begriff die maßgebliche Form und Leistung des Begriffs überhaupt lieferte, erscheint er ihm nach der Wendung als ein bloßes, in keiner Weise erschöpfendes "Paradigma".

Die gesamte Sphäre der "exakten" Begriffe bildet ... nur eine besondere Provinz innerhalb der Region der theoretischen Bedeutung - und auch diese letztere, auch das Gebiet des spezifisch- t h e o r e t i - s c h e n "Sinnes", macht nicht das Ganze des Sinnes ü b e r h a u p t aus)²

)¹ Zur Theorie des Begriffs. Bemerkungen zu dem Aufsatz von G. Heymans. Kantstudien, Bd. 33, 1928, S. 135.)² dasselbst, S. 130.

Neben den "exakten" Begriffen der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften sind jetzt als gleichberechtigt anzunehmen die Begriffe der Geisteswissenschaften. Der Unterschied in der Struktur dieser Begriffe liegt in der - oben ausführlich entwickelten - verschiedenen Gegenständlichkeit in den beiden Wissenschaftsrichtungen. In Verkennung der Reichweite dieses Unterschiedes mußte, wie Cassirer ausführt, notwendig eine Logik entwickelt werden, deren abstrakte Begriffstheorie beiden nicht mehr gerecht wurde, der naturwissenschaftlichen und der geisteswissenschaftlichen Wirklichkeit. So fordert Cassirer nicht nur eine "Logik der Kulturwissenschaften" sondern eine umfassende Neubegründung der Logik, die von beiden Erfassungsweisen der Wirklichkeit ausgeht und die verschiedene Gegenständlichkeit beider Bereiche berücksichtigt:

Eine wahrhaft "allgemeine" Logik kann sich daher nur auf einer "transszendentalen" Logik, d. h. auf einer Logik der Denkgegenstände erheben. Ihre Struktur, ihre Beschaffenheit, ihre wechselseitige Beziehung und ihre notwendige Verknüpfung gilt es zu erforschen.)¹

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt jetzt die Begriffsbildung in der Sprache, der Sprachbegriff eine neue Bewertung. Die Ebene, in der der Sprachbegriff aufgesucht werden muß, wenn man hinter die Gesetzlichkeit seiner Bildung kommen will, ist die Ebene des sinnlichen Eindrucks. Hier setzt die symbolische Formung der Sprache ein, und mit ihr ist sogleich eine Vorstufe seiner begrifflichen Formung gegeben:

Der sinnliche Eindruck wird in der sprachlichen Bezeichnung, die er findet, alsbald auf eine bestimmte Klasse bezogen und damit begrifflich determiniert.)²

Der Akt der sprachlichen Benennung ist zugleich ein Akt der begrifflichen Bestimmung. Die sprachliche Bezeichnung enthält in sich den Klassenbegriff. Das Wichtige hierbei ist, daß dieser Akt der Sinngebung und Determination noch ganz im Kreise des Sinnlichen beschlossen bleibt. In einer

Konzentration und Steigerung der einfachen Sinnesanschauung)³

wird die Weiterführung des Sinnlichen zum zugleich Sinnhaften erreicht. Nicht als ob auf dem Wege einer gedanklichen Prägung bestimmte Momente des Inhalts herausgehoben und mit einer besonderen Bedeutung versehen in sprachlicher Bezeichnung fixiert würden. Die sprachliche Bezeichnung selbst ist gedank-

)¹ Zur Theorie des Begriffs, S. 131.)² Die Begriffsform im mythischen Denken, 1922, S. 15.)³ Sprache und Mythos, S. 72.

liche Bestimmung. Diese Differenzierung des Eindrucks ergibt sich mit seinem sprachlichen Ausdruck. Cassirer faßt diese sinnlich-sprachlich-begriffliche Differenzierung des Eindrucks mit der Beschreibung als "Artikulation" der Welt der Eindrücke:

In dieser neuen Welt der Sprachzeichen gewinnt auch die Welt der Eindrücke einen ganz neuen "Bestand", weil eine neue geistige Artikulation. Die Unterscheidung und Sonderung, die Fixierung gewisser Inhaltmomente durch den Sprachlaut bezeichnet an ihnen nicht nur, sondern verleiht ihnen geradezu eine bestimmte gedankliche Qualität, kraft deren sie nun über die bloße Unmittelbarkeit der sogen. sinnlichen Qualitäten erhoben sind.)¹

Die symbolische Formung der Sprache im Bereich der Sinnlichkeit bringt die gedanklichen Qualitäten an der Sinnesanschauung hervor, besser: sie "ruft" sie hervor. Diese gedanklichen Qualitäten sind begriffliche Momente. Indem Cassirer diese Einsicht gewinnt, erhält für ihn der Begriff allgemein eine veränderte Rolle in der Erkenntnis. (Der Erkenntnisbegriff selbst hat zu diesem Zeitpunkt bereits seine erste Erweiterung erfahren.)

Nicht die Vergleichung der Vorstellungen und ihre Zusammenfassung nach Arten und Gattungen, sondern die Formung der Eindrücke zu Vorstellungen ist daher die ursprüngliche und die entscheidende Leistung des Begriffs.)²

Das, was Cassirer als die Arbeit der sprachlichen Formung im Bereich der Sinnlichkeit verdeutlicht, ist nun die "entscheidende Leistung des Begriffs". Das heißt: die begriffliche Erfassung und Fassung eines Inhalts hebt mit der sprachlichen Formung an, der Sprachbegriff trägt die wesentliche Leistung des Begriffs überhaupt in sich. Es ist nicht so, daß die sprachliche Formung der Eindrücke diese zu einem bloßen logischen Material umschafft, an dem dann die eigentliche Begriffsbildung als rein logisches Verfahren ansetzen würde. Nicht erst der logische Begriff setzt die "logischen" Unterschiede innerhalb der Inhalte,

sondern der Fortschritt des Zeichens und die dadurch erreichte immer schärfere "Distinktion" der Bewußtseinsinhalte ist es, wodurch sich

¹ Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 20. Vergl. zur "Artikulation" des Eindrucks die Aufnahme des Gedankens bei Hans Lipps, Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, 1938, §17, S. 96ff.

² Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 247.

für uns immer klarere Umrisse der Welt, als eines Inbegriffs von "Gegenständen" und "Eigenschaften", von "Veränderungen" und "Tätigkeiten" von "Personen" und "Sachen", von örtlichen und zeitlichen Beziehungen ergibt.)¹

Die gewöhnlich als Ergebnis erst des diskursiven Denkens angenommenen Distinktionen in der begrifflichen Erkenntnis sind somit von Cassirer als Leistung des Sprachbildungsprozesses sichtbar gemacht worden. Der "Fortschritt des Zeichens" ermöglicht nicht nur die Beziehungserfassung sondern bewirkt sie im eigentlichen Sinne. Der sprachliche Ausdruck, die Artikulation des Eindrucks formt denselben zur Vorstellung, indem in der ursprünglich "indifferenten Einheitsanschauung" Bestimmtheiten hervorgerufen und verfestigt werden. Diese Verfestigung aber ist nichts nachträglich an die Wahrnehmung Herangetragenes.

Die Tendenz zu dieser "Verfestigung" ist vielmehr schon der Wahrnehmung selbst eigen - und ohne sie könnte sie niemals zur Wahrnehmung von "Dingen" werden. Schon die Perzeption, schon das Sehen, Hören, Tasten vollzieht hier den ersten Schritt, den alle Begriffsbildung voraussetzen und an den sie anknüpfen muß.)²

Das heißt: die sprachliche Formung bestimmt die Struktur der Wahrnehmung, insofern ihre Ergebnisse darin verfestigt werden und ihren Niederschlag finden. Die i n t e l l e k t u e l l e S t r u k t u r der Wahrnehmung, die in den Betrachtungen zur Apriorität zutage trat, und die s p r a c h l i c h e S t r u k t u r der Wahrnehmung erweisen sich hier als zwei Seiten ein und desselben Phänomens.

Es ist deutlich geworden, daß Cassirer nicht nur die Erkenntnis sondern auch die Begriffsbildung in ihrer wesentlichen Leistung bis in den Bereich der Sinnlichkeit zurückführt. Damit revidiert er seine frühe Lehre vom Begriff und sieht sich gezwungen, schon im vorthoretischen Bereich des Mensch-Welt-Verhältnisses Begriffsstrukturen anzunehmen. In der frühen Lehre bedeuteten die reinen Beziehungsausdrücke das letzte Ziel und die höchste Leistung aller begrifflichen Formung. Die Beziehungserfassung eine Aufgabe, die nur von der begrifflichen Erkenntnis i. e. S. bewältigt werden konnte. Dem späten Cassirer dagegen erscheint eine Beziehungserfassung bereits im einfachsten Akt der

)¹ Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 233.

)² Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 82.

Sinnesanschauung gegeben:

It would not be correct to say that the mere "awareness" of relations presupposes an intellectual act, an act of logical or abstract thought. Such an awareness is necessary even in elementary acts of perception.)¹

In behelfsmäßiger eigener Übersetzung:

Es wäre nicht richtig, wollte man für das bloße "Gewahr-sein" von Beziehungen eine Verstandestätigkeit, einen Akt des logischen oder abstrakten Denkens voraussetzen. Solches Gewahrsein ist notwendig sogar in den einfachen Akten der Wahrnehmung (enthalten).

Das heißt: in der einfachen Wahrnehmung ist das begriffliche Moment immer schon - wenn auch nicht in expliziter Gestalt - enthalten.

Cassirers Untersuchungen zum Begriff sind an der Frage nach seiner Leistung für die Wirklichkeitserfassung ausgerichtet. Unter diesem Gesichtspunkt und auf Grund seines, in der Berührung mit dem Gegenstand der Geisteswissenschaften erarbeiteten, neuen Wirklichkeitsbegriffs, gewinnt schließlich in seiner späten Lehre der Sprachbegriff den Vorrang vor dem wissenschaftlichen Begriff. Der mittlere Cassirer ist noch geneigt, im Fortschritt vom sprachlichen zum wissenschaftlichen Begriff einen Gewinn im Sinne einer bewußteren und daher volleren Wirklichkeitserfassung zu sehen:

So zeigt sich hier auf der einen Seite klar und scharf die **D i f f e r e n z**, die zwischen der sprachlichen und wissenschaftlichen Begriffsbildung besteht - aber andererseits läßt diese Differenz die **K e n n t i n u i t ä t** zwischen beiden bestehen. ... Ist es doch eben der "Logos", der in der Sprachbildung selbst von Anfang an wirksam war, der sich, beim Fortgang zur wissenschaftlichen Erkenntnis, aus den einschränkenden Bedingungen, die ihm anfänglich anhafteten, befreit - der aus seiner impliziten Gestalt in seine explizite Gestalt übergeht.)²

Der "Logos" in seiner Einheit ist sowohl im Sprachbegriff wie auch im wissenschaftlichen Begriff wirksam. Die Frage aber ist: Vermittelt und umfaßt er in seiner expliziten Gestalt mehr Wirklichkeit als in seiner impliziten? Mit einem anschaulichen Beispiel: Enthält der wissenschaftlichen Begriff

¹ An Essay on Man, S. 38.

² Philosophie der symbolischen Formen, III, S. 388.

" H₂O " mehr Wirklichkeit als der Sprachbegriff "Wasser"? Diese Fragestellung könnte von der Position des mittleren Cassirer aus noch damit abgetan werden, daß ihr eine Annahme von erfahrungsunabhängiger Wirklichkeit zugrunde liegt und daß sie damit die Bedingtheit aller Wirklichkeitserfahrung durch ein Bezugssystem - in der frühen Lehre das logische nach der Wendung das symbolische - verkennt. In den jeweiligen Bezugssystemen würde der eine Begriff so gut wie der andere einen Zugang zur Wirklichkeit darstellen, deren Erfassung insofern nur in einem Grade möglich wäre, als es sinnvoll nur eine Wirklichkeit gibt. Mit dieser Argumentation ist indessen das zugrundeliegende Problem nicht gelöst oder als Scheinproblem entlarvt, sondern verdeckt. Denn nun konzentriert sich die Wirklichkeitsproblematik auf die verschiedenen Bezugssysteme selbst, und es ist zu fragen, ob im vorliegenden Falle die theoretische Erkenntnis und die Sprache nicht grundsätzlich eine verschiedene Stellung zur Wirklichkeit einnehmen. Die Sprache hat gegenüber der theoretischen Erkenntnis, nach allem was über ihre Entstehung und ihr Wirken gesagt werden konnte, ihren Ursprung in der Wirklichkeit in viel stärkerem Maße bewahrt. Sie unter diesem Aspekt mit der theoretischen Erkenntnis gleichzusetzen bedeutet, die in ihr enthaltene volle Wirklichkeit verleugnen oder beschneiden:

Language has often been identified with reason, or with the very source of reason. But it is easy to see that this definition fails to cover the whole field. It is a *pars pro toto*; it offers us a part for the whole. ... Primarily language does not express thoughts or ideas, but feelings and affections.)¹

In behelfsmäßiger eigener Übersetzung:

Sprache wurde oft mit ~~dem~~ Verstand oder mit der eigentlichen Quelle des Verstandes gleichgesetzt. Aber es ist leicht zu sehen, daß diese Definition nicht ausreicht, ihr ganzes Gebiet zu umspannen. Sie ist ein *pars pro toto*; sie bietet einen Teil für das Ganze. ... In erster Linie bringt die Sprache nicht Gedanken und Ideen zum Ausdruck sondern Gefühle und Gemütsbewegungen.

Cassirer hat in der Ausdrucksanalyse einen neuen Wirklichkeitsbegriff gewonnen. Hieran gemessen bringt der wissenschaftliche Begriff nurmehr einen Schatten der Wirklichkeit zum Ausdruck, die der Sprachbegriff ausdrückt. Daß Cassirer seinen neuen Wirklichkeitsbegriff nun auch zum Maßstab für die Leistung des Begriffes überhaupt macht, zeigt klar, wie die Wendung seines Denkens bis in die Einzelprobleme seiner Philosophie hineinreicht.

¹ An Essay on Man, S. 25.

Schlußbetrachtung.

15.

Die vorliegende Untersuchung hatte sich das Ziel gesetzt, eine Wendung in der Philosophie Ernst Cassirers an Hand seines Erkenntnisbegriffs und einzelner Begriffe seiner Erkenntnislehre herauszuarbeiten. Diese Wendung geschieht, so wurde eingangs angenommen und in der Folge versucht zu beweisen, in der Berührung mit nichttheoretischen, erkenntnisvorgelagerten oder erkenntnisfremden Weisen der Objektivierung und mit der Aufnahme der Erkenntnisproblematik der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit. Die Sprache nahm dabei eine wichtige und ausgezeichnete Stellung ein. Die Wendung des Cassirer'schen Denkens, so ließ sich im Einzelnen näher zeigen, führte zu

einer Einengung des "rein Logischen" auf ein bestimmtes Gebiet des Mensch-Welt-Verhältnisses im Ganzen,

einer Ausweitung des Erkenntnisbegriffs auf das ganze Mensch-Welt-Verhältnis als geistiges,

einer Erhebung des logischen Subjekts der Erkenntnis zum konkreten Menschen in seinem geschichtlichen Dasein,

einer neuen Bewertung der Sinnlichkeit im Ganzen des in sich einheitlichen Erkenntnisvorgangs,

einer neuen Ansicht von der Rolle der Gefühlsqualitäten in der Erkenntnis der Wirklichkeit

und zur Bildung eines neuen Wirklichkeitsbegriffs.

Die Bewegung, die hier in einzelnen Momenten festgehalten ist, bedeutet den sinneinheitlichen Zug von einer abstrakt-logischen zu einer anthropologischen Philosophie.

Die wesensmäßige Beurteilung des Menschen aus seiner Stellung in der Erkenntnis und die Grundlegung der Philosophie in der Erkenntniskritik waren die Steine des Anstoßes in der Auseinandersetzung der verschiedenen Strömungen mit dem Neukantianismus. Die ontologische Bewegung drang darauf, die Erkenntnisfrage der Seinsfrage unterzuordnen. Soviel zu sehen ist, gibt Cassirer diesem Drängen nicht nach. Denn auch in der späten Lehre stellt er einzig die Erkenntnisfrage, wenn auch da Erkenntnis etwas viel Weiteres bedeutet als in seinen

frühen Schriften. Die anthropologischen und lebensphilosophischen Strömungen forderte eine Wesenbestimmung des Menschen aus seiner geschichtlichen und all-täglich-faktischen Lage heraus. Diese Forderung versucht Cassirer zu erfüllen. Die Wesensbestimmung des Menschen als *a n i m a l r a t i o n a l e* gibt er in seinem Spätwerk ausdrücklich auf:

From the point of view at which we have just arrived we may correct and enlarge the classical definition of man. ... The great thinkers who have defined man as an *a n i m a l r a t i o n a l e* were not empiricists, nor did they ever intend to give an empirical account of human nature. By this definition they were expressing rather a fundamental moral imperative. Reason is a very inadequate term with which to comprehend the forms of man's cultural life in all their richness and variety. But all these forms are symbolic forms. Hence, instead of defining man as an *a n i m a l r a t i o n a l e*, we should define him as an *a n i m a l s y m b o l i c u m*.)¹

In behelfsmäßiger eigener Übersetzung:

Vom Gesichtspunkt aus, den wir jetzt erreicht haben, dürfen wir die klassische Definition des Menschen berichtigen und erweitern. ... Die großen Denker, die den Menschen als *a n i m a l r a t i o n a l e* definierten, waren keine Empiristen, noch hatten sie jemals die Absicht, eine empirische Rechenschaft über die menschliche Natur abzulegen. Mit dieser Definition brachten sie vielmehr einen grundsätzlichen sittlichen Imperativ zum Ausdruck. Verstand ist ein sehr unangemessener Ausdruck, um damit die Formen des kulturellen Lebens (im Sinne von kulturellem "Dasein") des Menschen in all seiner Reichhaltigkeit und Verschiedenartigkeit zu begreifen. Alle diese Formen sind jedoch symbolischen Formen. Daher sollten wir, anstatt den Menschen als *a n i m a l r a t i o n a l e* ihn als ein *a n i m a l s y m b o l i c u m* definieren.

An diesem Definitionsversuch Cassirers sind zwei Momente zu bemerken: das Bestreben, den Menschen in seiner empirischen Wirklichkeit zu fassen, und der Gedanke, daß der Mensch nur aus der Einheitlichkeit seiner *F u n k t i o n e n* zu bestimmen ist. Der Mensch als das symbolisierende, symbol-machende Lebewesen

)¹ An Essay on Man, S. 25f.

- das ist nicht im Sinne eines neuentdeckten "Vermögens" gedacht, wobei der Mensch dann als psychologisches Subjekt als der Träger dieses Vermögens zugrunde liegen würde. Schon für den mittleren Cassirer steht fest, daß eine "Konstanz und Einheit der menschlichen Natur" auch als unausdrückliche Voraussetzung bei einer Wesensbestimmung des Menschen nicht angenommen werden darf. Eine solche Einheit gilt ihm allenfalls erst in der "inneren Form" seiner Funktionen konstituiert. Diese Konstitution aber versteht Cassirer nach seiner Wendung nicht mehr als eine bloß logische, sondern als eine reale, als eine wirkliche Herstellung und eine Herstellung in die Wirklichkeit:

Im Ganzen dieser Fähigkeiten erst konstituiert sich die "Menschheit" ihrem ideellen Begriff und ihrem konkreten geschichtlichen Dasein nach;...)¹

Cassirer sieht das Wesen des Menschen nicht mehr als spezifisch und eindeutig von der ratio her bestimmt, sondern er versucht es aus der Ganzheit seines Lebens zu verstehen. Diesem Verstehen kommt die ^{"kritische"} ~~idealistische~~ Frageweise - von der Wirklichkeit des Faktums nach der "Bedingung der Möglichkeit" zurück - entgegen. Das Faktum und die Bedingungen seiner Möglichkeit erstreckt sich für den späten Cassirer nicht mehr auf die Erkenntnis sondern auf den Menschen. Die Wirklichkeit des Menschen (sowohl als genitivus obiectivus als auch als genitivus subiectivus verstanden) ist der Leitbegriff in Cassirers später Lehre. Das Faktum "Mensch" steht in Frage. Die Bedingungen seiner Möglichkeit sind seine **G e s t a l t u n g e n**. Der Mensch ist nur, indem er gestaltet. Die Gestaltungen sind Ausdruck seines Wesens:

He cannot live his life without expressing his life.)²

Er kann sein Leben nicht leben ohne sein Leben auszudrücken.

Der Mensch ist in einem ganz ausgezeichneten Sinne das Besondere, das sein Allgemeines in sich schließt. Aber er schließt es nicht nur in sich, er bringt es beständig in allen Besonderheiten seines Ausdrucks zum Ausdruck. Er ist im Goethe'schen Sinne ein "Bedeutend-Allgemeines". Seine Äußerungen enthalten nicht nur, sondern sind sein innerstes Wesen. Daher ist er nur aus der Gesetzmäßigkeit dieser seiner Äußerungen zu verstehen. 1842 spricht Ludwig Feuerbach die Maxime einer anthropologischen Philosophie, die er der Logozen-

)¹ Zur Philosophie der Mythologie, 1924, S. 36.

)² An Essay on Man, S. 224.

trischen Philosophie Hegels entgegenstellt, mit den Worten aus:

Was der Mensch auch immer nennt und ausspricht - immer spricht er sein eigenes Wesen aus.)¹

Hundert Jahre später, in einer seiner letzten Schriften, formuliert Cassirer diesen Grundsatz in einer neuen und genaueren Weise:

Aber was er seinem Werk aus sich herausstellt, was sprachlich ausgedrückt, was bildlich oder plastisch dargestellt ist, das ist der Sprache oder der Kunst "einverleibt" und dauert durch sie fort. Dieser Prozeß ist es, der die bloße **U m b i l d u n g**, die sich im Kreise des organischen Werdens vollzieht, von der **B i l d u n g** der Menschheit unterscheidet. Die erstere vollzieht sich passiv, die zweite aktiv. Daher führt die erste nur zu Veränderungen, während die zweite zu bleibenden Gestaltungen führt. Das Werk ist im Grunde nichts anderes, als eine menschliche Tat, die sich zum Sein verdichtet hat, die aber auch in dieser Verfestigung ihren Ursprung nicht verleugnet.)²

Ausdruck und Tat fallen hier zusammen. Diese geistigen Taten erscheinen Cassirer als Seinsgestaltungen, ihr Ganzes ist die geistesgeschichtliche Wirklichkeit des Menschen. Im Verständnis seiner Werke als Taten eines geistigen Tuns sieht der späte Cassirer den einzigen Zugang zum Wesen des Menschen.

)¹ L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1842, WW. ed. Jodl,

)² Zur Logik der Kulturwissenschaften, 1942, S. 139.

Q u e l l e n v e r z e i c h n i s .

A. Schriften Ernst Cassirers.

- Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg & Elwert'sche Verlagsbuchhandlung 1902. (Enthält auch die Dissertation.)
- Der kritische Idealismus und die Philosophie des "gesunden Menschenverstandes". Philosophische Arbeiten, hrsg. von P. Natorp und H. Cohen, Bd. I, Heft 1. Gießen : Töpelmann 1906.
- Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. I und II, 3. Aufl. Berlin : B. Cassirer 1922. Bd. III, 2. Aufl. 1923.
- Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin : B. Cassirer 1910.
- Aristoteles und Kant. Kantstudien Bd. 16, Heft 4. Berlin : Reuther und Reichard 1911.
- Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. Kantstudien, Bd. 17, Heft 3. Berlin : Reuther und Reichard 1912.
- Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik. Jahrbücher der Philosophie, Bd. I, Berlin : Mittler & Sohn 1913.
- Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin: B. Cassirer
- Kants Leben und Lehre. in: Immanuel Kants Werke, ed. Cassirer, Bd. XI, (Ergänzungsband). Berlin : B. Cassirer 1917.
- Zur Einstein'schen Relativitätstheorie, Erkenntnistheoretische Betrachtungen. Berlin : B. Cassirer 1921.
- Die Begriffsform im mythischen Denken. Studien der Bibliothek Warburg, I, Heft 1. Leipzig, Berlin : Teubner 1922.
- Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil: Die Sprache. Berlin : B. Cassirer 1923.
- Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. Vorträge der Bibliothek Warburg (1) 1921-1922. Leipzig, Berlin : Teubner 1923.
- Zur "Philosophie der Mythologie". Festschrift für Paul Natorp. Berlin & de Gruyter 1924.
- Paul Natorp. 24. Januar 1854-17. August 1924. Kantstudien, Bd. 30, Heft 3/4. Berlin : Heise 1925.
- Sprache und Mythos. Studien d. Bibl. Warburg, IV. Leipzig : Teubner 1925.

Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil: Das mythische Denken.
Berlin : B. Cassirer 1925.

Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Bd. XXI, Heft 4. Stuttgart: Enke 1927.

Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie. Jahrbücher der Philosophie, Bd. III, Berlin : Mittler & Sohn 1927.

Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie. Festschrift für Carl Meinhof. Hamburg : Friederichsen & Co. 1927.

Neokantianism. Artikel in der Encyclopaedia Britannica, 14th edition, 1928f. Bd. 16, S. 215f.

Zur Theorie des Begriffs. Bemerkungen zu dem Aufsatz von G. Hegmans. Kantstudien, Bd. 33, Heft 1/2. Berlin : Metzner 1928.

Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Berlin : B. Cassirer 1929.

Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs. (Rektoratsrede). Hamburg : Bitter & Sohn 1929.

"Geist" und "Leben" in der Philosophie der Gegenwart. Die Neue Rundschau : XLI. Jahrgang der freien Bühne, Bd. I, Heft 2. Berlin, Leipzig: S. Fischer 1930.

Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation. Kantstudien, Bd. 36, Heft 1/2. Berlin : Metzner 1931.

Das Problem Jean Jaques Rousseau. Archiv für Geschichte der Philosophie, hrsg. von Arthur Stein. Bd. 41, Heft 1/2 und 3. Berlin : Heymanns 1932.

Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze. Berlin : B. Cassirer 1932.

Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaft. Die Antike, hrsg. von Werner Jaeger. Bd. 8, Heft 4. Berlin, Leipzig : de Gruyter 1932.

Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt. Bericht über den XII. Kongreß der deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg, 12.-16. IV. 1931. Hrsg. von G. Kafka. S. 134 - 145. Jena : Fischer 1932.

Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte. Der Morgen. Jahrgang VIII, Heft 5. Berlin : Philo-Verlag 1932.

Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie. Der Morgen. Jahrgang IX, Hefte 1 u. 2. Berlin : Philo-Verlag 1933

Le concept de groupe et la théorie de la perception. Journal de psychologie normale et pathologique, XXXVe Année, Juillet-Décembre 1938. Paris : Alcan 1938.

- Zur Logik des Symbolbegriffs. Theoria. A Swedish Journal of Philosophy and Psychology. Volume IV, Göteborg : Wettergren & Kerber 1938.
- Über die Bedeutung und Abfassungszeit von Descartes' "Recherche de la Vérité par la lumière naturelle". Eine kritische Betrachtung. Theoria (s.o.) IV, 1938
- Naturalistische Und humanistische Begründung der Kulturphilosophie. Göteborg Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, Femte föliden, Serien A, Humanistiska skrifter. Bd. VII, 3. Göteborg & Wettergren & Kerber 1939.
- Was ist "Subjektivismus"? Theoria (s.o.) Volume V, 1939.
- Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie. Göteborgs Högskolas Årskrift, Bd. XLVII, 1941:6. Göteborg:Wettergren&Kerber 1941
- Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. Göteborgs Högskolas Årskrift, Bd. XLVIII, 1942:1. Göteborg & Wettergren & Kerber 1942.
- × An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven : Yale University Press 1944. Fifth printing, May, 1948.
- × The Myth of the State. New Haven : Yale University Press 1946. Oxford University Press 1946. Second Printing, November, 1946.

- - - - -

B. Schriften über Ernst Cassirer.

- Hans Lipps: Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Teil I u. II. Göttingische gelehrte Anzeigen, Jahrgang 187, S. 243-47. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1925.
- Martin Heidegger: Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Teil II : Das mythische Denken. Deutsche Literaturzeitung, Jahrgang 49, Neue Folge 5, Heft 21, Sp. 1000 - 1012. Berlin : de Gruyter 1928.
- Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer. Edited by R. Klibansky & H.J. Paton. Oxford University Press 1936.
- The Philosophy of Ernst Cassirer. The Library of Living Philosophers, Volume VI, edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois. : The Library of Living Philosophers Inc. 1949. (Dieser Band enthält 23 Essays über die Philosophie Ernst Cassirers sowie eine vollständige Bibliographie seiner Schriften.)
- Konrad Marc-Wogau, Der Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers. in: Theoria, Volume II, Göteborg : Wettergren & Kerber 1936.
- Ordnung*

14

C. Sonstige benötigte Literatur.

- Hermann Ammann, Die menschliche Rede. Band I u. II, Lehr i. B. : Schauenburg 1925-28.
- Otto Friedrich Bollnow, Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. Stuttgart : Kohlhammer 1933
- Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Leipzig, Berlin : Teubner 1936
- Die Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts. Zeitschrift für deutsche Bildung, 1939.
- Das Wesen der Stimmungen. 2. Aufl. Frankfurt : Klostermann 1943.
- Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1947.
- Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften. Mainz : Kirchheim & Co. 1949
- Die Ehrfurcht. Frankfurt : Klostermann 1947
- Rilke. Stuttgart : Kohlhammer 1951.
- Karl Bühler, Das Ganze der Sprachtheorie, ihr Aufbau und ihre Teile. Bericht über den XII. Kongreß der deutschen Gesellschaft für Psychologie. Hamburg. Hrg. von G. Kafka. S. 95 - 122. Jena : G. Fischer 1932.
- Karl Bühler, Die Axiomatik der Sprachwissenschaften. Kantstudien, Bd. 38, Heft 1. Berlin : Metzner 1933.
- Karl Bühler, Sprachtheorie. Jena : G. Fischer 1934.
- Hermann Cohen, Logik der reinen Erkenntnis. Berlin : B. Cassirer 1922. 3. Aufl.
- Ludwig Feuerbach, Werke, Ed. Jodl.
- Eva Fiesel, Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik. Tübingen : Mohr 1927.
- Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 3. Aufl. Berlin : de Gruyter 1941.
- Nicolai Hartmann, Neue Wege der Ontologie. Teildr. aus: Systematische Philosophie, 2. Aufl. Stuttgart : Kohlhammer o. J.
- Martin Heidegger, Sein und Zeit. 6. Aufl. Tübingen : Neemarius 1949.
- Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn : Cohen 1929.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt : Klostermann 1944.

- Martin Heidegger, Über den Humanismus. Frankfurt : Klostermann 1949.
- Holzwege. Frankfurt : Klostermann 1950.
- Wilhelm von Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die Geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. (Einführung zum Kawiwerk). Sämtliche Werke. Akad. Ausg. ed. Leitzmann. Bd. VII,1. Berlin : Behr 1907.
- Edmund Husserl, Erfahrung und Urteil. Hamburg : Claassen & Goverts 1948.
- André Jolles, Einfache Formen. Halle: Niemeyer 1930.
- Friedrich Kainz, Psychologie der Sprache. Band I, Stuttgart : Enke 1941.
- Immanuel Kant's sämtliche Werke. Hrg. von J.H.v. Kirchmann. Leipzig : Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1901f.
- Josef König, Sein und Denken; Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie. Halle : Niemeyer 1937.
- Reinhard Kynast, Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart. Phil. Forschungsber. Heft 5. Berlin : Junker & Dünhaupt 1930.
- Bruno Liebrucks, Probleme der Subjekt-Objekt-Relation. Diss. Königsberg 1934.
- Hans Lipps, Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. Phil. Abh. Bd. VII
Frankfurt : Klostermann 1938.
- Die menschliche Natur. Frankfurt : Klostermann 1941.
- Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik. Frankfurt : Klostermann 1944.
- Paul Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie. Erlangen : Verlag der philosophischen Akademie 1925.
- Walter Porzig, Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft. Bern : Franke 1950.
- Géza Révész, Ursprung und Vorgeschichte der Sprache. Bern : Franke 1946.
- Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie. 5. Aufl. Frankfurt : Schulte-Bulmke 1948.
- Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes. Hamburg : Claassen & Goverts 1946.
- Julius Stenzel, Philosophie der Sprache. Handbuch der Philosophie. Hrg. von Bäumler und Schröter. Abt. IV,1. München 1934.
- Günther Stern, Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis. Bonn : Cohen 1928.
- Alexander von Villiers, Briefe. ("Briefe eines Unbekannten") 2 Bände. Leipzig : Inselverlag 1910.
- Leo Weißeberger, Muttersprache und Geistesbildung. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1929.