

Sebastian Ullrich

Symbolischer
Idealismus

Selbstverständnis und
Geltungsanspruch von
Ernst Cassirers
Metaphysik des
Symbolischen

Meiner



CASSIRER-FORSCHUNGEN

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 14

Sebastian Ullrich

Symbolischer Idealismus

Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst
Cassirers Metaphysik des Symbolischen

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1918-3

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Printed in Germany. *www.meiner.de*

für Hannah Magdalena

Inhalt

Vorwort	XI
1 Einleitung.....	1
1.1 Zur historischen und systematischen Positionierung des symbolischen Idealismus	2
1.1.1 Abriss ideengeschichtlicher Selbstverortung	4
1.1.2 Der Realitätsbegriff des symbolischen Idealismus.....	11
1.1.3 Metaphysik im Sinne Kants	13
1.1.4 Transzendentalphilosophie als systematische Position	14
1.2 Textgrundlage und Interpretation.....	21
1.2.1 Cassirers kritische Phänomenologie	22
1.2.2 Interpretation als systematische Fragestellung.....	28
1.2.3 Philosophieren als lebendiger Vollzug	32
1.2.4 Der Plan der Arbeit.....	34
1.3 Das System des symbolischen Idealismus	37
2 Kritische Phänomenologie	45
2.1 Das animal symbolicum: Anthropologische Überlegungen .	45
2.1.1 Die Leiblichkeit des animal symbolicum	46
2.1.2 Die wesentlich ethische Dimension der Kultur.....	53
2.1.3 Sinnverknüpfung als Freiheitsvollzug.....	63
2.1.4 Entdeckung von Wirklichkeit als Realisierung von Sinn	68
2.1.5 Das Wesen der Menschheit: ἔν διαφερόμενον ἑαυτῶ.....	71
2.2 Das Urphänomen des Lebens: Theorie der Basisphänomene.....	75
2.2.1 Die Basisphänomene: Die Bedingung der Freiheit ...	76
2.2.2 Die Basisphänomene des animal symbolicum.....	77
2.2.3 Die Transzendentalität der Basisphänomene.....	79
2.2.4 Die Systematik der Basisphänomene.....	81
2.2.5 Rückkunft des Bildens auf sich selbst als Existenzsetzung	86

2.3	Die symbolischen Formen: Konstitutionsreflexion	88
2.3.1	Bewusstseinsformen und faktischer Bestand	89
2.3.2	Bilden und Auseinandersetzung	93
2.3.3	Formen der Selbstoffenbarung des Geistes	96
2.3.4	Wahrheit und Wirklichkeitsbezug	101
2.3.5	Ideelle Ordnung und Forderung	104
2.3.6	Formkonstitution durch intelligiblen Willensvollzug	108
2.3.7	Die Relation von natürlicher und künstlicher Symbolik	113
2.3.8	Die Einheit der Symbolfunktion	116
3	Metaphysik des Symbolischen	119
3.1	Vom quid facti zum quid juris	119
3.1.1	Phänomenologie und Metaphysik	120
3.1.2	Das faktische Wesen der Menschheit	121
3.1.3	Anmutung und Forderung	125
3.1.4	Die Aufgabe der Metaphysik des Symbolischen	130
3.2	Der Lebensbegriff der Metaphysik des Symbolischen	132
3.2.1	Leben als Thema philosophischer Reflexion	133
3.2.2	Leben und Freiheit	140
3.2.3	Metaphysik des Lebens	141
3.3	Der Blickpunkt metaphysischen Denkens	142
3.3.1	Reflexionsbegriffe	144
3.3.2	Denken der reinen Relation	151
3.4	Philosophische Erkenntnis	155
3.4.1	Nachvollzug des geistigen Vollzugs	155
3.4.2	Transzendente Logik	156
3.4.3	Kritik und Erfüllung	159
3.4.4	Befreiung vom Zwang der Symbolik	164
3.5	Metaphysische Reflexion	168
3.5.1	Anschauung geistiger Selbstoffenbarung	172
3.5.2	Wahrheit als Problem des symbolischen Idealismus	177
3.5.3	Reflexion: Zuschauerin und Richterin	178
3.5.4	Philosophisches Behaupten von Geltung	182
3.5.5	Das Prinzip der Einheit des Geistes	183
3.5.6	Kritische Phänomenologie und transformale Wahrheit	185
3.5.7	Die Form der Subjektivität als Reflex der Wahrheit	189
3.5.8	Die Geltung der letzten höchsten Einsicht	192
3.6	Selbstrechtfertigung der Philosophie	192
3.6.1	Philosophieren als Fragen und Zweifeln	193

3.6.2	Sokratisches Fragen.	194
3.6.3	Sittliches Interesse als Hebamme der Philosophie . . .	196
3.6.4	Wahrheit als Wert und geistige Setzung	197
3.6.5	Rechenschaftsgrund und Sinn der Philosophie.	200
4	Durchführung der synthetischen Sichtweise	203
4.1	Kontemplation als Entfaltung der transzendentalen Einheit.	203
4.1.1	Reflexion des intelligiblen Willens	204
4.1.2	Der dritte Weg zum System	206
4.1.3	Der genetische Zusammenhang der Reflexions- begriffe	209
4.2	Die Basisphänomene als äußerliche Bildform geistigen Lebens	210
4.2.1	Die Sehe als Reflex des Geistes	211
4.2.2	Leben als Formung zum Sinn	216
4.2.3	Leben als Bestimmbarkeit und Bestimmung.	221
4.2.4	Selbstbestimmung und Reflexion im Werk	223
4.2.5	Leben, Basisphänomene, Kultur	226
5	Schluss: Ausblick	229
	Siglenverzeichnis.	233
	Literaturverzeichnis	235
	Personenverzeichnis	241

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommer 2008 von der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt als Dissertation angenommen. Sie wurde von Prof. Dr. Reto Luzius Fetz (Eichstätt) und als Zweitgutachter von Prof. Dr. Christoph Hubig (Stuttgart) betreut. Dank schulde ich der Studienstiftung des Deutschen Volkes für die großzügige Gewährung eines Promotionsstipendiums und der Eichstätter Universitätsgesellschaft e. V. für die Verleihung des „Preises für herausragende wissenschaftliche Abschlussarbeiten“. Zahlreiche philosophische Anregungen erhielt ich in Eichstätt insbesondere durch Dr. Franz Bader. Wertvoll und hilfreich waren die freundschaftlichen Diskussionen mit Jan Müller. Die vielen und langen Gespräche mit meinem lieben Freund und Historiker Aurel Thun waren ein unerlässliches Motivans für die Arbeit, weil wir dabei immer wieder gemeinsam auf philosophische Fragestellungen geführt wurden; ohne ihn hätten nicht nur meinem geisteswissenschaftlichen Studium entscheidende Dimensionen gefehlt. Meinen Eltern danke ich für die immer wohlwollende und unterstützende Begleitung meines Studentenlebens und nicht zuletzt sehr dafür, dass sie die Strapazen des Korrekturlesens des Manuskripts auf sich genommen haben. Aus der Alpenlandschaft um Inzell schöpfte ich viel Kraft für die Arbeit.

1 Einleitung

Philosophieren ist lebendiger Vollzug. Will man philosophieren, so muss man sich mitten hinein begeben in den Vollzug – in den Prozess des Philosophierens. Es gibt keine voraussetzungslose Einleitung bzw. Hinführung. Entweder man tut es, oder man tut es nicht. Philosophieren ist schließlich reines Denken. Und auch in dieses lässt sich niemand einführen, der nicht dabei schon selber denkt. Denn jeder Akt des Lernens, der auf mehr aus ist als auf bloße Reproduktion, muss bereits von Denken begleitet sein. Freilich, die Voraussetzungen, das Vorwissen des Denkens können vielfältiger und subtiler, komplizierter und umfassender werden. Das ändert aber nichts daran, dass das Denken als solches vollzogen werden muss. Und eben so ist es mit dem Philosophieren. Die Voraussetzungen für philosophisches Denken können nur bereitgestellt und geklärt werden, indem bereits philosophiert wird. Es muss also unvermittelt angefangen werden – jegliche Vermittlung ist erst im Prozess zu gewinnen.

Dies gilt nun insbesondere für das Philosophieren, für das mit der vorliegenden Arbeit ein Beispiel gegeben werden soll. In jedem Moment des lebendigen Vollzugs des Philosophierens müssen alle Bedingungen bzw. Voraussetzungen mitlaufend präsent sein, ohne freilich ständig in ihrer Totalität repräsentiert sein zu müssen – und zugleich besteht der Vollzug wesentlich in der Aufklärung seiner eigenen Bedingungen und Voraussetzungen. Weil das so ist, wird hier zu Beginn eine kurze Erläuterung einiger Aspekte des Titels der Arbeit gegeben – mit dem nämlich gewissermaßen auch schon alles gesagt ist, sofern er bereits im Sinne des philosophischen Vollzugs verstanden wird, den die vorliegende Arbeit entfaltet. Alles im ersten Hauptkapitel Folgende, und was insgesamt unter dem Titel ‚Einleitung‘ steht, soll dann in direktem Angriff der spezifischen Thematiken und Problematiken der Arbeit diese nicht nur vorbereiten, sondern vielmehr schon in Gang bzw. in Vollzug setzen.

Der Titel der Arbeit spricht von ‚symbolischem Idealismus‘, von ‚Selbstverständnis und Geltungsanspruch‘, von ‚Metaphysik‘. Der Terminus ‚Geltung‘, der darin steckt, gibt schon wesentliche Hinweise. Es geht um das Problem der Geltung, um die Geltung der Begriffe und um das Begreifen von Geltung. Philosophiehistorisch ist das zu erwarten, entstammt Ernst Cassirer doch einem neukantianischen Umfeld, in dem gerade diese Problematik ein prominentes Thema darstellte. Mit dem Aus-

druck ‚Geltung‘ wird aber Cassirer zugleich in die Nähe von Diskursen gerückt, denen er nicht ohne weiteres zugeordnet wird. Das Problem der Geltung führt das Denken nämlich bald auf das Problem der Werte.

Der Terminus ‚Anspruch‘ verweist darauf, das auf etwas abgezielt wird, das nicht von vorneherein für ausgemacht gelten darf, das aber doch als Ziel der Überlegungen diese bereits zu leiten vermag. Dabei ist im Sinne einer Methode vorzugehen: Je mehr das Ziel schon vorschwebt, desto weniger soll der Weg dorthin ein bloßes Herumtasten und Probieren sein. Es ist vielmehr insbesondere immer darauf zu achten, was man selbst dabei philosophierend tut. Das verweist auf den Leser der Arbeit, der im verstehenden Nachvollzug die Gedankengänge freilich selber haben und dazu selber erzeugen muss: Er selbst ist aufgefordert, etwas zu tun, und das derartig philosophierende Subjekt lebt dabei folglich in einem Selbstbezug: „In der letzten höchsten Einsicht müssen wir uns freilich zum Begriff der Geltung erheben“, notiert in diesem Sinne Ernst Cassirer (ECN 1, 271). Hier soll also zugleich ein Selbstbezug geltend gemacht werden, und dieser soll mehr sein, als nur ein individueller Gedankengang. Der Vollzug soll vielmehr Geltung haben für jedes Wesen, das des Selbstbezugs fähig ist und der Aufforderung, sich zu erheben, Genüge leisten kann, wenn es nur will, und das schließlich in der freien Entscheidung dazu den Charakter der Forderung als etwas Höchstes und Letztes, sprich: als etwas Absolutes erlebt.

Damit versteht sich die ganze Arbeit als eine Deutung von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen. Wieso spricht der aus einem neukantianischen Umfeld stammende Philosoph wieder von ‚Metaphysik‘? Und inwiefern ist sein Idealismus dabei ‚symbolisch‘? – Und schon finden wir uns mitten im lebendigen Vollzug des Philosophierens.

1.1 Zur historischen und systematischen Positionierung des symbolischen Idealismus

Der Ausdruck „symbolischer Idealismus“ wird von Cassirer zur Bezeichnung seiner Konzeption von Philosophie in einem Manuskript mit dem Titel „Symbolbegriff: Metaphysik des Symbolischen“ (ECN 1, 261 ff.) verwendet. Damit ist der Terminus in Cassirers Gesamtwerk zwar wenig prominent. Dennoch trifft diese Bezeichnung am besten Cassirers philosophische Intention.¹ Dies soll sich nicht zuletzt in den methodologischen Überlegungen in dieser Arbeit erweisen. In den nachgelassenen

¹ Vgl. dazu Pätzold 2003, 47–60.

Fragmenten zur Metaphysik des Symbolischen erscheint dieser Ausdruck an exponierter Stelle: „Die Weltanschauung des ‚symbolischen Idealismus‘ wendet sich ebenso wohl gegen die Metaphysik des *dogmatischen Realismus* wie gegen die Metaphysik des sogenannten *Positivismus*. In beiden bekämpft sie das, was trotz aller scheinbaren Differenzen den *gemeinsamen Grundzug* in ihnen ausmacht: daß sie den Kern des geistigen Lebens und der geistigen Funktionen irgendwie in einer ‚Wiedergabe‘ und ‚Abbildung‘ eines unabhängig von ihnen gegebenen ‚Wirklichen‘ sehen“ (ECN 1, 261).

Diese Behauptung enthüllt gleich drei wichtige Gesichtspunkte: Erstens ist hier von einer „Weltanschauung“ die Rede. Sicherlich will sich Cassirer nicht in die Reihe der sogenannten Weltanschauungsphilosophen des 19. Jahrhunderts stellen. Dennoch soll die „Metaphysik des Symbolischen“ nicht nur ein rein begriffliches, theoretisches Konstrukt darstellen, sondern zugleich auf eine bestimmte Weltanschauung im Sinne einer bestimmten *Haltung* hinführen, nämlich, wie zu zeigen sein wird, einer sokratischen Haltung.²

„Weltanschauung“ ist der „symbolische Idealismus“ folglich – und dies wäre das Zweite – insofern, als es sich dabei um eine systematische Position handelt, in welcher der Begriff der *Realität* eine spezifische Bedeutung erhält: Ein unabhängig vom geistigen Leben gegebenes Wirkliches ist nicht denkbar.³ Wirklichkeit kann nur in Abhängigkeit von geistigen Funktionen gedacht werden,⁴ Realität kann folglich nur als unter den Bedingungen des geistigen Lebens stehende Erscheinungsrealität verstanden werden.⁵

Drittens wird im angeführten Zitat zugleich Cassirers historisches Bewusstsein im Philosophieren einerseits, wie andererseits seine darin gerade nicht bloß historische, sondern durchschlagend systematische Bezugnahme auf Kant⁶ deutlich. Denn die Gegenüberstellung der Metaphysik des dogmatischen Realismus und der Metaphysik des sogenannten

² Vgl. unten 3.6: Selbstrechtfertigung der Philosophie.

³ „Realität“ bzw. „Außenwelt“ werden dem symbolischen Idealismus zu Namen, vgl. Sandkühler 2003, 18: „Diese Namen bezeichnen mögliche ‚Grundrichtungen der Betrachtung‘ einer phänomenalen Wirklichkeit, die in der Formung der Phänomene zu einer *Welt* mit Bedeutung für den Menschen entsteht.“

⁴ Es kann davon ausgegangen werden, dass Cassirer klar war, dass „Wirklichkeit“ die von Meister Eckhard vorgenommene Eindeutschung der aristotelisch-scholastischen *actualitas* ist, vgl. Fetzer 2008, 29.

⁵ Vgl. unten 1.1.2: Der Realitätsbegriff des symbolischen Idealismus, 2.1.4: Entdeckung von Wirklichkeit als Realisierung von Sinn.

⁶ Vgl. Sandkühler 2003, 20: „Wegweisend auch für Cassirer ist Kants Kopernikanische Wendung des Repräsentationsproblems.“ Cassirers Referenzwerk ist vor allem die *Kritik der Urteilskraft*, vgl. Pätzold 2003, 65; Ferrari 2003, 73 ff.

Positivismus entspricht dem gerade von Kant geprägten historiographischen Schema.⁷

Und in der Tat beansprucht Cassirer für den „symbolischen Idealismus“ die Reflexionsposition der Transzendentalphilosophie, die mit Kants drei Kritiken ihren historischen Anfang nahm. Dementsprechend spricht Cassirer mit Blick auf seine Philosophie auch explizit von *kritischem Idealismus* (vgl. CIPC, SMC). Diese These soll nun zunächst anhand eines Blicks auf Cassirers historisch-systematische Verortung seines Philosophiebegriffs und darauf folgend mittels einiger grundlegender, systematischer Überlegungen erhärtet werden.

Es wird hier also zunächst jenem Verfahren gefolgt, das Cassirer weitgehend in seiner inhaltlichen, formanalytischen Arbeit selbst anwendet: Es soll die Artikulation einer systematischen Position in der Abarbeitung an relevanten problemgeschichtlichen Stationen verdeutlicht werden. Dazu eignen sich für den hier nur skizzenhaft durchzuführenden Aufriss besonders die Texte „The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem (1935)“ (CPPP, SMC, 49–63) und „Critical Idealism as a Philosophy of Culture (1936)“ (CIPC, SMC, 64–91). Diese führen nämlich auf der einen Seite in den historischen Problemhorizont ein, wie sie auf der anderen eine instruktive Darstellung und Grundlegung von Cassirers philosophischem Programm und seines methodischen Ansatzes enthalten.⁸

1.1.1 Abriss ideengeschichtlicher Selbstverortung

Wirft man mit Cassirer einen synoptischen Blick in die Geschichte der Philosophie, so zeigt sich, dass Philosophie als solche immer beansprucht, die echte und wahre vereinheitlichte Wissenschaft zu sein. Philosophie intendiert in ihrem Wesen, so Cassirer, stets absolute Einheit. Diese Einheit werde stets als Einheit des Seins oder Einheit des Wissens aufgefasst, aber so, dass sich auf jeweils charakteristische Weise ein Sowohl-als-Auch ergibt: Die Philosophie in ihren vielfältigen historischen Gestalten hat ständig das Ziel, die Einheit sowohl des Seins als auch des Wissens zu begreifen, zu durchdringen und zur Darstellung zu bringen. Allerdings ist die Vielheit der Philosophien dabei zugleich der Beleg dafür, dass allen diesen Versuchen zwar das Ziel gemeinsam ist, doch dass der Einheit dieses Ziels keineswegs eine unmittelbare Einheit *der* (historischen) Phi-

⁷ Vgl. Kant 1965a, 709 ff. (KrV A 852 ff./B 880 ff.). – Vgl. Engfer 1996.

⁸ Vgl. zum Folgenden ergänzend Pätzold 2003, 58–60.

losophie selbst bzw. ihrer intellektuellen Struktur korrespondiert (vgl. CPPP, SMC, 51).

Um nun aus einer schematischen Zusammenfassung der Tendenzen der Philosophie in ihrer Geschichte systematischen Nutzen für das Programm des *symbolischen Idealismus* ziehen zu können, teilt Cassirer in äußerster Stilisierung – und darin wiederum Kants historiographisches Schema variierend – die grundlegenden Richtungen philosophischen Fragens und Forschens in zwei Typen auf: den platonischen, der in den unterschiedlichsten Gestalten des Idealismus und des Rationalismus in der Philosophiegeschichte präsent ist, und den aristotelischen, der in realistischen und empiristischen Ansätzen vertreten ist (vgl. CPPP, SMC, 50 f.). Der Antagonismus dieser beiden Typen sei Ausdruck zweier natürlicher Impulse, zwischen denen sich das philosophische Denken bis hin zu Kant hin- und hergetrieben sehe (vgl. CPPP, SMC, 51); denn erst die kritische Philosophie Kants, so stellt Cassirer mit Kant⁹ fest, überwindet den Gegensatz der beiden Typen, indem sie diesen Gegensatz durch das *Denken der reinen Relation* ersetzt: „A pure correlation takes the place of the opposition“ (CPPP, SMC, 52).¹⁰

Mit der von Kant vollzogenen kritischen bzw. kopernikanischen Wende geht es der Philosophie fortan nicht mehr um eine Erweiterung des Wissens, sondern um ein Verständnis der Wissensfunktion und eine Rekonstruktion dieser Funktion. Um dies zu leisten, braucht die Philosophie, so Cassirer in Anschluss an Kant, eine Einsicht in die inneren Zusammenhänge der Energien des Geistes, in ihre Ordnung und systematische Abhängigkeit voneinander (vgl. CPPP, SMC, 54). Cassirer meint allerdings, dass Kant der Wissenschaft seiner Zeit verhaftet gewesen sei.¹¹ Entscheidend für das Verständnis des symbolischen Idealismus sind jedoch nicht letztlich philologische Fragestellungen bezüglich der neukantianischen Kantinterpretation, sondern vielmehr, dass Cassirer es für möglich und richtig hält, die kritische Fragestellung, also die kanti-

⁹ Vgl. Kant 1956, 712 (KrV A 856/B 884): „Der *kritische* Weg ist allein noch offen.“

¹⁰ Vgl. unten 3.3.2: Denken der reinen Relation.

¹¹ Zwar lässt sich mit Pätzold 2003, 55, feststellen, dass Cassirer mit einem „über-simplifizierten Bild von Kant“ operiert, aber immerhin ist auch mit Recki 2004, 169, zu sehen, dass Cassirers Kantinterpretation „frei ist von der Engführung der Erkenntnistheorie als Wissenschaftstheorie“, so dass Cassirer „weit davon entfernt ist, ein *Neu-Kantianer* im Sinne der geläufigen Vorurteile zu sein: Mit der aus der kritischen Philosophie übernommenen Problematik seines *Freiheitsbegriffs*, der den auf theoretische und praktische Leistungen des Subjekts bezogenen transzendentalen Aktivismus aller Spontaneität umfaßt, bleibt er – ein *Kantianer*.“ Freilich bleibt Cassirer dadurch gerade in methodischer Hinsicht *auch* Neukantianer. „Denn es trifft keineswegs zu, daß Cassirer sich von Cohen und dem Neukantianismus durch den Versuch abgrenzt, auch noch jenseits der transzendentalen Methode zu denken“, vgl. Knoppe 1995, 327.

sche Methode der Philosophie, in einem erweiterten Sinne beizubehalten und auf die Probleme bzw. erweiterten Problembereiche der Kultur des Menschen als seinem symbolischen Universum anzuwenden (vgl. CPPP, SMC, 55).¹² Der Philosophie der symbolischen Formen gehe es dann im Sinne der Methode der kritischen Philosophie nicht mehr nur um Mathematik und reine Naturwissenschaften, wie der *Kritik der reinen Vernunft* gemäß Cassirers neukantianischer Interpretation, sondern um alle grundlegenden Funktionen, mittels deren der Mensch sich ein Bild des Kosmos (darin seiner selbst) und der menschlichen Welt (darin des Fremdpsychischen) macht (vgl. CPPP, SMC, 55). Es gehe in diesem Sinne um die Kultur und nicht mehr allein um die Natur (vgl. CPPP, SMC, 56).¹³ Cassirer entwickelt die Idee des symbolischen Idealismus in systematischem Anschluss an Kant und beansprucht dabei eine transzendentalphilosophische Position.¹⁴

Um die spezifische transzendentalidealistische Methodologie, die Cassirer in Anschluss an Kant in Ansatz bringt, zu verstehen, ist zunächst festzuhalten, dass Cassirers Position nicht mehr zwischen den antagonistischen Tendenzen des platonischen und des aristotelischen Philosophietyps herumgetrieben wird. Dies gibt einen entscheidenden Hinweis auf das Begründungsmodell, das dem Programm des symbolischen Idealismus zu Grunde liegt: Die idealistische sowie die realistische Sichtweise sollen beide als Momente im Weltverstehen begriffen werden. Es geht Cassirer um das *Denken der reinen Relation*, das heißt um eine Reflexion von Beziehungen.¹⁵ Auch Idealismus bzw. Positivismus wie Realismus bzw. Naturalismus sollen im methodologischen Ansatz in ihrem Verhältnis gedacht sein. Eine Notiz Cassirers zu seiner Philosophie der Kunst liest sich in diesem Zusammenhang wie ein Kommentar dieses Gedankens: „Weder ‚Naturalismus‘ noch ‚Idealismus‘ sind der adäquate Ausdruck für dieses eigentümliche Verhältnis – der Naturalismus nicht, weil er eine vorgegebene Natur – der Idealismus nicht, weil er eine *vorgegebene* Welt der ‚reinen Formen‘ metaphysisch, ontologisch ansetzt.“

¹² Zum Begriff der Kultur vgl. Recki 2004, 19–29, 38–41. – Gutmann 1998.

¹³ Denn der Begriff der Natur geht als geistiges Gebilde selbst aus einer Energie des Geistes hervor, so wie die entsprechenden historischen Gestalten der Kunst und des Mythos usw. aus bestimmten Energien des Geistes hervorgehen. „Die ‚Natur‘ etc. konstituiert sich nur in *geistigen Werken*“ (ECN 1, 248).

¹⁴ Dazu GmP, ECW 9, 299 ff. – Vgl. Orth 2004a, 28 ff., 79 f., 107 ff., 123 ff.; Pätzold 2003, 52–55; Recki 2004, 154: „Wie wir uns angesichts seiner programmatischen Reflexionen klarmachen können, ist Cassirer in der Tat in wesentlichen Zügen seines Denkens Kantianer geblieben.“

¹⁵ Vgl. unten 3.3: Der Blickpunkt metaphysischen Denkens, insbes. 3.3.2: Denken der reinen Relation.

(ECN 3, 248) Der symbolische Idealismus beansprucht vielmehr eine Methodologie, die sowohl die idealistische als auch die realistische Position, die jeweilige Innen- und Außenperspektive des erscheinenden Wissens zugleich begründen soll. Dies ist nur im Rahmen eines transzendentalen Idealismus möglich.¹⁶

Um seine transzendente Idealismusauffassung deutlicher zu machen, geht Cassirer auf verschiedene Idealismuskonzeptionen ein, die er wiederum als paradigmatische Beispiele für bestimmte Typen des Philosophierens aus der Geschichte der Philosophie entnimmt. So unterscheidet Cassirer – wiederum Kant folgend – zwischen dem dogmatischen Idealismus, wie er in reinsten Form von Berkeley vertreten wurde, dem skeptischen Idealismus von Descartes (den er allerdings, wie auch das System von Leibniz, ganz in der rationalistischen Tendenz aufgehen sieht und deshalb nicht weiter in diesem Zusammenhang diskutiert) und schließlich dem transzendentalen Idealismus selbst, wie er von Kant inauguriert wurde (vgl. CIPC, SMC, 69). Zusätzlich sieht Cassirer auch hier weiterhin den platonischen Ansatz der Ideenlehre, wobei seinen Überlegungen Kants Platonlektüre¹⁷ als Referenzinterpretation zu Grunde liegt, als eigenen Typus des Philosophierens (vgl. CIPC, SMC, 65).

Cassirer interessieren also in systematischer Hinsicht idealistische Ansätze des Philosophierens, namentlich die Platons, Berkeleys und Kants. Cassirer klassifiziert diese Typen in Hinsicht auf ihre unterschiedlichen theoretischen Interessen. So gehe es dem platonischen Idealismus vorrangig um die Natur der Wahrheit, und zwar sowohl im theoretischen als auch im praktischen Sinne (ἐπιστήμη und ἀγαθόν). Außerhalb dieses Bereichs, so die spezifisch idealistische Aussage, kann es kein spezielles Problem der Realität geben, denn Wissen und Realität koinzidieren (vgl. CIPC, SMC, 67). Cassirer übernimmt von Platon entscheidende Impulse für die Entwicklung seiner Theorie des funktionalen Wahrheitsideals, wie sie in der platonischen Zusammenschau von Theorie und Praxis schon vorbereitet ist. Systematisch ist es vor allem die Annahme der Trennung (χωρισμός) von Ideen und Werden (bzw. Form und Leben), die Cassirer auch in der modernen Philosophie als deren „Grundgegensatz“ (ECN 1, 265) nach wie vor wirksam sieht und die er ablehnt. Cassirer betont dagegen in Platons Denken den Gedanken der Methexis (μέθεξις) und schließt viele seiner systematischen Überlegungen direkt

¹⁶ Die Innen-Außen-Relation darf eben *nicht unkritisch* vorausgesetzt werden, vgl. SuF, ECW 6, 296.

¹⁷ Vgl. Kant 1956, 321 ff. (A 312 ff./B 668 ff.).

an Platons Konzeption der grundlegenden *Korrelativität* (vgl. ECN 3, 215) der Begriffe (bzw. Ideen) an. Cassirers Platon ist dementsprechend besonders der sogenannte späte Platon (*Phaidon, Parmenides, Sophistes*).¹⁸

In Berkeleys Idealismus wiederum, der sich besonders für die Natur von Geist und Materie interessierte und der damit in Hinsicht auf die Ko- inzidenz von Wissen und Realität eine wahrheitstheoretische Gegenposition zu Platon zu beziehen beansprucht, sei die Kaprizierung auf die Wahrnehmung als Quelle der Wahrheit und folglich dem abstrakten Denken als Quelle der Irrtümer deshalb irreführend, weil er die Wahrnehmung als passives Vermögen denke (vgl. CIPC, SMC, 67). Allerdings sieht Cassirer in Berkeleys Idealismustypus, obgleich er ihn als rein spekulativ diskreditiert,¹⁹ zumindest starke Argumente im Hinblick auf eine Theorie der Repräsentation (vgl. CIPC, SMC, 65). Jedenfalls sind die beiden idealistischen Hauptthemen – die von Platon hergeleitete Forderung der Einheit von Theorie und Praxis sowie die von Berkeley in ihrer Bedeutung überspitzte Repräsentationsproblematik – auch für den symbolischen Idealismus zentrale Themen, reichen jedoch noch nicht aus, um das dritte große Thema der *Kultur* angemessen zu erfassen, um das es Cassirer vorrangig geht. Jedoch sei der durch Kant geschaffene und gerade nicht mehr dogmatische, sondern kritische Typus des Idealismus *als Methodologie* am besten dafür geeignet, die Fragen einer Philosophie der Kultur adäquat zu stellen und philosophisch zu thematisieren (vgl. CIPC, SMC, 67).²⁰

Cassirer sprengt nämlich in seinen Überlegungen Berkeleys Theorie der passiven Repräsentation, nicht zuletzt durch seine Theorie der Differenz von natürlicher und künstlicher Symbolik²¹ und durch seine konstii-

¹⁸ Vgl. dazu LSB, ECW 22, 113–117. – Vgl. auch Janz 1997b.

¹⁹ Hier beruft sich Cassirer auf Kants Widerlegung des (berkeleyischen bzw. dogmatischen) Idealismus in der *Kritik der reinen Vernunft*, vgl. Kant 1956, 254 ff. (B 274 ff.), die ganz im Gegensatz zu Schopenhauers Ansicht nicht die Grundsätze und Anschauungen der Kantischen Philosophie verdunkelt. Der Unterschied – auch mit Bezug auf Cassirers Philosophieren – liege aber nicht so sehr in den Inhalten, als vielmehr in Form und Begründung der Inhalte der Theorie. Vgl. CIPC, SMC, 68.

²⁰ Vgl. Recki 2004, 58 f.: „Nur auf den ersten Blick *erweitert* Cassirer den Kantischen Idealismus durch [den] Gedanken der unabdingbaren Verkörperung des geistigen Gehalts in einem sinnlichen Medium: Dies ist ein bloß vermeintliches Desiderat der kritischen Transzendentalphilosophie; es ist vielmehr bereits bei dem, für den jedenfalls alle *Erkenntnis* zwei Quellen haben muß und der sich die Mühe machte, den Sinn seines Gedankens durch eine Widerlegung des (absoluten) Idealismus zu verdeutlichen [nämlich Kant], die ganze Zeit unterstellt. [...] Cassirer bereichert den empirischen Realismus des transzendentalen Idealismus denn auch allein darin, daß er die Notwendigkeit der Versinnlichung des Geistigen im Gedanken der werkhaften Poiesis kultureller Bedeutungssphären deutlicher machen kann, als dies Kant offenbar für die Erfahrungswirklichkeit des Erkennens gelungen ist.“

²¹ Vgl. unten 2.3.7: Die Relation von natürlicher und künstlicher Symbolik.

tutionstheoretischen Reflexionen des Begriffs des *animal symbolicum*,²² besonders aber in seiner Überschreitung der letzteren hin zu einer *Theorie der Basisphänomene*.²³ Denn die „Basisphänomene“ (vgl. ECN 1, 113 ff.) der *Kultur* bestehen nicht nur aus theoretischen Annahmen, so dass eine Thematisierung mittels repräsentations- und wahrheitstheoretischer Überlegungen hinreichen könnte; Kultur ist vielmehr im Wesentlichen ein System von *Handlungen*, eine Ganzheit von im umfassenden Sinne *symbolischen Tätigkeiten*, wie z.B. sprachlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen und werkzeuggebrauchenden (technischen) Betätigungen. Die Basisphänomene werden in der vorliegenden Arbeit ausführlicher thematisiert.

Mit Cassirer lassen sich diese „*Schlüssel* zur ‚Wirklichkeit‘“ (ECN 1, 137) auflisten als:

- (1) das Ich-Phänomen,
- (2) das Wirkens-Phänomen und
- (3) das Werk-Phänomen.

Analog bezeichnet Cassirer diese Dreiheit auch als „das Phaenomen des Ich, des Du, des Es – das Phaenomen des Selbst, das Phaenomen des ‚Andern‘ (das sogenannte ‚Fremdpsychische‘), das Phaenomen der Welt (‚Gegenstand‘, objektive Wirklichkeit)“ (ECN 1, 137).

Der Begriff der Kultur ist dementsprechend in der vorliegenden Arbeit mit Blick auf diese drei grundlegenden Konstanten des geistigen Lebens als sich realisierender Sinn zu entwickeln.²⁴ Das objektive geistige Leben entfaltet sich als Realisierung von Sinn in Werken, die in Gemeinschaften und somit unter dem Anspruch der Freiheit hervorgebracht werden, und zwar indem die individuellen Subjekte in ihren Repräsentationen der Werke diesen ihre Geltung bzw. Wahrheit als entsprechende Realisierungen von Sinn zuerkennen.²⁵

In diesem Begriff von Kultur liegt, dass solche Tätigkeiten nicht nur als abstrakte Größen im Sinne von bloßen Vorstellungen bzw. als bloß repräsentierte Handlungen eines möglicherweise weltlosen Subjekts verstanden werden dürfen. Vielmehr erhält die Idee tatsächlicher, etwas hervorbringender bzw. poetischer (vgl. ECN 1, 187) Handlung mit dem Begriff der Tätigkeit eine zentrale Funktion im symbolischen Idealismus.

²² Vgl. unten 2.1: Das *animal symbolicum*: Anthropologische Überlegungen.

²³ Vgl. unten 2.2: Das Urphänomen des Lebens: Theorie der Basisphänomene.

²⁴ Vgl. unten 2.1.2: Die wesentlich ethische Dimension der Kultur, 2.1.3: Sinnverknüpfung als Freiheitsvollzug.

²⁵ Das Werk „gilt nur, solange der Akt der *Setzung* [...] selbst dauert und nicht durch einen anderen abgelöst und aufgehoben wird“ (ECN 1, 128).

„It is this realization, this construction and reconstruction of the empirical world, that is involved in the very concept of culture and that makes up one of its essential and most characteristic features.“ (CIPC, SMC, 65)²⁶ Kultur ist nicht nur eine Weise der theoretischen Meinungsbildung über eine gegebene Wirklichkeit, sondern sie ist vielmehr die Ganzheit von, freilich immer zugleich repräsentierten, Tätigkeiten und Handlungen, die eine bestimmte empirische Welt – als menschliche Lebenswelt, historische Mitwelt und schließlich auch als natürliche Umwelt – erst konstituieren.²⁷

Die Handlungen, welche die Kultur als solche ausmachen, vollziehen sich dabei immer in bestimmten Formen, und zwar in der nichtreduzierbaren *Pluralität* von symbolischen Formen wie Mythos, Sprache, Wissenschaft, Kunst „usf.“ (LKW, ECW 24, 458; vgl. PSF I, ECW 11, 15), die in ihrer Totalität das „symbolische Universum“ (vgl. EM, ECW 23, 30) formen. Erst durch diese kulturellen Formen erfasst sich der Mensch in seinem Selbstverständnis als *animal symbolicum* (vgl. EM, ECW 23, 31).²⁸

Damit nun also aus einer Beschäftigung mit der Kultur des Menschen eine Problematik der *Philosophie* der Kultur entspringt, muss eine spezifische Umwandlung der ansonsten empirischen, kulturwissenschaftlichen Fragestellung eintreten. Es müssen die Formen in den Blick genommen werden, in denen sich die Handlungen vollziehen, und nicht bloß die entsprechenden Handlungen in ihrer konkreten Geschichtlichkeit. Diese Art der Fragestellung ist nun aber keine andere als eine Anwendung der kantischen, nämlich transzendentalen, Methode auf die Philosophie der Kultur als Handlungszusammenhang des *animal symbolicum*.²⁹

Ziel der Philosophie der symbolischen Formen ist es dabei, eine „Art Grammatik der symbolischen Formen“ (PSF I, ECW 11, 17) bzw. eine „sort of grammar and syntax of the human mind“ (CIPC, SMC, 90) darzustellen, einen Überblick über seine verschiedenen Formen und Funktionen, um Einsicht zu gewinnen in die grundlegenden Regeln, die das

²⁶ Vgl. Renz 2002, 220f.: „Kultur besteht wesentlich in der Tätigkeit des Welt-Sichten-Schaffens, wie sie sich aus dem Moment symbolischer Prägung herleiten läßt. Das als Wechselverhältnis gedachte Verhältnis von Mensch und Welt ist in der Kultur selbst beheimatet: Aufgrund des kulturellen Aktes, der den symbolischen Formen zugrunde liegt, wird zum einen Welt als je schon bestimmte – wissenschaftliche, ästhetische, ökonomische – erfaßt, zum andern ist schon die innere Geformtheit eines Symbols auf eine bestimmte Sicht abgestimmt. Allerdings ist auch diese bestimmte Sicht trotz der anders anmutenden Erfahrung erst mit dem Akt der Formung gegeben. Sie ist so gesehen selbst ein unerkanntes Erzeugnis der symbolischen Formung.“

²⁷ Vgl. unten 2.1.4: Entdeckung von Wirklichkeit als Realisierung von Sinn.

²⁸ Vgl. dazu die kritischen Nachfragen in Schürmann 1995.

²⁹ Vgl. Orth 2008.

geistige Gefüge leiten.³⁰ Auf diese Weise will der kritische Idealismus die gemeinsame Welt verstehen, an der jedes individuelle Bewusstsein partizipiert und die jedes einzelne Bewusstsein auf seine eigene Weise und mit seinen individuellen Mitteln jeweils rekonstruieren muss (vgl. CIPC, SMC, 90). Soll eine solche philosophische Untersuchung nicht in einem vermögenstheoretischen Sinne missverstanden werden,³¹ so bleibt nur die Transzendentalphilosophie als systematische Position des symbolischen Idealismus.

1.1.2 Der Realitätsbegriff des symbolischen Idealismus

Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen beschränkt sich keineswegs darauf, eine *analytische* „Logik der Kulturwissenschaften“ geben zu wollen. Vielmehr handelt es sich bei dieser in ihrer von Cassirer jedenfalls so intendierten Ganzheit um einen umfassenden Ansatz im Sinne einer *prima philosophia*, die alle Bedeutungsnuancen³² des Begriffs der Realität in einem „komplexen System“ (PSF I, ECW 11, 27)³³ begreifen will. Darin geht es um ein Verständnis aller möglichen Weltbezüge, die sich konkret immer in kulturellen Praktiken vollziehen.

Die Arten und Weisen, durch die überhaupt Erscheinung von Welt statthat, sind die symbolischen Formen. Nur durch ein Verständnis dieser Formen gelangt die „philosophische Reflexion“ (ECN 1, 208) zu einem Begriff davon, was *objektive Realität*, was das objektive ‚Sein‘ in den verschiedenen möglichen Ausprägungen sein kann. „Der echte Begriff der Realität“, so Cassirer in der Einleitung zum ersten Band der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘, „läßt sich nicht in die bloße abstrakte Seinsform hineinpressen, sondern er geht in die Mannigfaltigkeit und Fülle der Formen des geistigen Lebens auf – aber eines solchen Lebens, dem selbst das Gepräge der inneren Notwendigkeit und damit das Gepräge der Objektivität aufgedrückt ist.“ (PSF I, ECW 11, 46) Realität meint somit im symbolischen Idealismus immer eine geistige Setzung, in der das Leben als geistiges Leben sich selbst realisiert. Diese Setzung ist Realisierung von Sinn. Dadurch kommt es, wie noch genauer darzulegen ist, zur „Entdeckung von Wirklichkeit“ (ECN 3, 249), zur Aktua-

³⁰ Vgl. Schürmann 1996.

³¹ Vgl. dazu unten 2.1.3: Sinnverknüpfung als Freiheitsvollzug.

³² Zur Interpretation der Philosophie der symbolischen Formen als Theorie des Bedeutungsbegriffs vgl. Bermes 1997, 142–181.

³³ Zum Begriff des komplexen Systems vgl. Cappeillères 1997.

lisierung dessen, was dem realen geistigen Leben in seinem Vollzug immer schon als Vorgegebenheit erscheint.³⁴

Im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum Verhältnis von Form und Leben im Zuge seiner Diskussion der sogenannten Lebensphilosophie³⁵ spielt bei Cassirer im Hinblick auf den Begriff der Realität außer dem Begriff des Lebens³⁶ der Begriff des Geistes eine zentrale Rolle. In den nachgelassenen Notizen zur „Metaphysik des Symbolischen“ (ECN 1, 261 ff.) kommt Cassirer zu folgender klärenden und vor allem folgenreichen Aussage: „Die modernen Theorien des ‚Lebens‘ sind völlig ungenügend, weil sie am Leben vielmehr nur das negative, das bloss Naturhafte, das biologische Element herauslösen [...] Aber damit kommt man noch gar nicht zum eigentümlichen *Problem* des ‚Lebens‘ [...] als eines *geistigen* Prozesses – Zum Geistigen, zum ‚Für sich Sein‘ kommt es nicht im blossen Leben, sondern in der *Form*, die das Leben sich selbst giebt – [...] Der Begriff des ‚konkreten Geistes‘ [aber] erfährt [...] erst in d[ie]n Symbolformen seine Realisierung.“ (ECN 1, 266) Das Leben kommt erst im Geist bzw. als geistiges zu sich selbst, der Geist konkretisiert sich in den symbolischen Formen und in diesen geht die Realität als solche auf, nämlich in der „Entdeckung von Wirklichkeit“ (ECN 3, 249).

Die *Realität* als solche erschließt sich *im* geistigen Leben: In der Erscheinung des Lebens in Formen, nämlich in symbolischen Formen, die immer zugleich „Verhaltensweise“ (PSF I, ECW 11, 27; ECN 1, 5) und „Richtung der *Formung*“ (PSF III, ECW 13, 6) sind, wodurch dem Leben das Gepräge der inneren Notwendigkeit aufgedrückt ist und es also mittels dieser Formen Prägnanz hat, nämlich „symbolische Prägnanz“ (PSF III, ECW 13, 218 ff.); dies ist es, wodurch Wirklichkeit entdeckt wird und so Realität überhaupt erst erscheint.³⁷ Das Sein erscheint durch die *symbolischen Formen*.³⁸ Diesen oder vielmehr den Prinzipien ihrer Konstitution, muss sich die philosophische Reflexion zuwenden, um die Einheit aller Weisen von Weltbezügen verstehen zu können.

³⁴ Vgl. unten 2.1.4: Entdeckung von Wirklichkeit als Realisierung von Sinn.

³⁵ Vgl. Renz 2002, 266–272, Kapitel „Geist oder Leben? Cassirers Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie“.

³⁶ Zum Lebensbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers vgl. Möckel 2005.

³⁷ Vgl. Hoel 2002, 194 ff.

³⁸ Vgl. Sandkühler 2003, 28: „Bilanziert man, so geht es bei Cassirer nicht mehr – wie noch in der traditionellen realistischen Auffassung der Beziehung von Ontologie und Epistemologie – darum, die Transformation der ‚Dinge‘ in Vorstellungen zu begreifen, sondern die Frage umzukehren: Wie ist es überhaupt möglich, daß Inhalte des Bewußtseins zu Inhalten der ‚Außenwelt‘ werden?“