

Sonderdruck aus:

Christian Krijnen / Ernst Wolfgang Orth
(Hgg.)

Sinn, Geltung, Wert

Neukantianische Motive in der
modernen Kulturphilosophie

250 Seiten, Broschur mit Fadenheftung
DM 68,- / ISBN 3-8260-1591-6

Königshausen & Neumann
Pf 6007, D-97010 Würzburg

Das Begründungsproblem in Cassirers philosophischer Kulturkritik*

Ernst-Otto Onnasch, Nijmegen

1.

Wenn die Begründungsfrage oder – wie im folgenden – die Frage nach der Begründung von Cassirers Kulturkritik zum Thema gemacht wird, gilt es zunächst einmal zu bestimmen, was mit Begründung überhaupt gemeint ist. Der Wortbedeutung nach ist Begründung das Angeben von Gründen. Nun ist die eigentümliche Schwierigkeit philosophischer Aussagen, daß sie sich für ihre Begründung nicht auf Gründe stützen können, die einfach nur so oder dogmatisch behauptet werden. In Abweichung von allen anderen Wissenschaften muß die Philosophie deshalb auch ihre eigenen Gründe begründen. Das heißt, sofern die Philosophie selbst zu der Welt gehört, die sie beansprucht zu erklären, muß das Prinzip, das der Welt zugrunde liegt, dasselbe sein, das auch der Welterklärung zugrunde gelegt wird. Wäre das nicht der Fall, könnte die Philosophie nicht behaupten, die ganze Welt zu erklären, sondern höchstens einen Teil von ihr. Welcher Teil dabei allerdings erklärt wird, ließe sich grundsätzlich nicht ausmachen. Denn dafür wäre wieder die vollständige Erkenntnis jenes Prinzips vorausgesetzt, in dem Erklärtes und Erklärendes ihren Grund haben.

Es zeigt sich, daß die Begründungsfrage entscheidend mit der Frage nach dem Zusammenhang von Erkennen und Sein zusammenhängt. In der Tradition der Philosophie lassen sich m. E. drei grundsätzliche Paradigmen unterscheiden, diesen Zusammenhang zu begründen.¹

Das *erste* Paradigma nenne ich das metaphysisch-realistische, worauf dann, vermittelt, durch eine Form des Skeptizismus – gewöhnlich ein Empirismus folgt. Es handelt sich bei jenem metaphysisch-realistischen Standpunkt um einen solchen, der ein Drittes voraussetzt, in dem die Wahrheit der Übereinstimmung von Erkennen und Sein begründet ist. In der Tradition wird dies Dritte meist als Gott ausgewiesen. Gott hat die Welt und die darin existierenden erkennenden Verstandesentitäten seinem eigenen Wesen gemäß geschaffen. Weil sein Wesen zudem ein prinzipiell gutes Wesen ist, ist der Kosmos so eingerichtet, daß der geschaffene endliche Verstand grundsätzlich in der Lage ist, in sich selber und in der seienden Wirklichkeit die Vernunft des

* Durch die großzügige Förderung der zur "Niederländischen Organisation für wissenschaftliche Forschung" (NWO) gehörenden "Stiftung für Philosophie und Theologie" (SFT) hat der Autor das Manuskript abschließen können.

¹ Diese Paradigmen sind im Anschluß an Hegels enzyklopädischen "Stellungen des Gedankens zur Objektivität" auch von Höhle (1987: bes. 234–244) näher dargestellt worden.

unendlichen Wesens zu erkennen. Dies jedoch nur im Modus des Prinzipiierten und nicht im Modus des Prinzips selbst. Aus diesem Grunde ist die Übereinstimmung von Erkennen und Sein eine bloß behauptete.

Eine mögliche Lösung des Problems bahnt sich jedoch schon an. Es kann nämlich entweder versucht werden, die Prinzipien des Erkennens aus dem Seienden zu nehmen oder aus dem Erkennen. Weshalb in der philosophiegeschichtlichen Abfolge der Systeme in der Regel zuerst für die erste Möglichkeit optiert wird, kann und braucht hier nicht weiter erläutert zu werden.

Der philosophische Standpunkt, der die Prinzipien des Erkennens im Seienden meint vorfinden zu können, ist der Empirismus. Dieser nimmt im Gegensatz zum metaphysischen Realismus die Begründungsfrage und mithin die Frage nach den Kategorien der Erkenntnis auf nicht-dogmatische Weise in Angriff. Denn hier wird in der Tat versucht, die Kategorien abzuleiten. Der Empirismus geht davon aus, daß die Kategorien des Erkennens unmittelbar in der Wirklichkeit und für die Wahrnehmung da sind. So richtig dieser Satz ist, es folgt aus ihm aber noch nicht der vom Empirismus vorausgesetzte Unterschied zwischen subjektivem Erkennen und objektivem Sachverhalt. Es läßt sich mit anderen Worten nicht ebenfalls *empirisch feststellen*, ob einem Bewußtseinsinhalt etwas in der bewußtseinsunabhängigen Außenwelt entspricht. Ein weiterer Mangel dieses Standpunktes besteht darin, daß er die Konstanz der Naturgesetze dogmatisch aufstellen muß. Denn was garantiert, so muß man fragen, daß sich die seiende Wirklichkeit tatsächlich immer und unter allen Umständen nach den Naturgesetzen richtet oder – extremer – daß sie nicht auf einmal einen Sprung in eine ganz andere Gesetzeskonstellation tut? Offensichtlich setzt der Empirismus gewisse Aprioris voraus, wofür sich allerdings nicht ersehen läßt, wie dieselben sich seinem Theoricanspruch nach *empirisch* legitimieren ließen. Dennoch sind empirische Begründungen unter gewissen Umständen durchaus sinnvoll. Die empirischen Wissenschaften etwa leben von ihnen. Und es wäre angesichts des gegenwärtigen methodischen Bewußtseins dieser Wissenschaften dreist, wenn die Philosophie denselben jedes Wahrheitspotential absprechen wollte. Nichtsdestoweniger folgt aus den obigen Überlegungen, daß sich eine allgemeine Begründungstheorie auf der Grundlage des Empirismus nicht formulieren läßt. Empirische Begründungen ließen sich nur dann retten, wenn der Wahrheitsgehalt der Gesetze der seienden Wirklichkeit, wie die der Natur, der Psychologie und der Soziologie, im Rahmen einer selbst nicht-empirischen Wissenschaft apriorischer Gesetze dargestellt werden könnte.

Das zweite Paradigma beansprucht in der Tat eine solche apriorische Theorieform zu sein. Ich will diesen Typus mit dem Gattungsbegriff Transzendentalphilosophie charakterisieren. Die Ausarbeitung dieses Theorieparadigmas ist eine wesentliche Leistung der modernen, insbesondere der Kantischen Philosophie.² Seiner ersten

² Vielleicht ist der historische Sokrates der Erfinder dieses Paradigmas, sofern seine durchdringenden Fragen immer das Ziel verfolgten, die implizit ins Spiel gebrachten Bedingungen eines jeden mit

Kritik liegt bekanntlich die Frage nach der Möglichkeit von Wissenschaft zugrunde. So philosophisch sinnvoll und sicher auch grundsätzlich das Fragen nach den impliziten Bedingungen und Unterstellungen Wahrheit beanspruchender Positionen ist, zu einer angemessenen Inangriffnahme des Begründungsproblems reicht es nicht hin. Denn dasjenige, was auf die Bedingungen hin abgeklopft wird, die es ermöglichen, ist selbst immer bloß irgendein empirisch vorgefundenes Faktum. Das will ich näher erläutern.

Bekanntlich fragt Kants "Kritik der reinen Vernunft" nach den Bedingungen, die die empirischen Wissenschaften begründen. Wenn aber die empirischen Wissenschaften irgend etwas mit Wahrheit zu tun haben, dann müßte das Prinzip, das sie ermöglicht, als dasselbe Prinzip ausgewiesen werden, das auch die Vernunftkritik ermöglicht. Genau diesen Nachweis erbringt Kant aber nun offenbar nicht. Die Vernunftkritik zeigt nämlich nur, welche Aprioris für die Erkenntnis *empirischer Sachverhalte* unterstellt sind. Es ist aber evident, daß die Kritik selbst keine empirische Wissenschaft ist. Daher kann das eruierte Prinzip der transzendentalen Einheit der Apperzeption nicht notwendiger Grund für jene Wissenschaft sein, die die Vernunftkritik doch evidenterweise beansprucht zu sein. Soll die Apperzeptionseinheit tatsächlich beanspruchen können, Grundsatz der Wissenschaft schlechthin zu sein, dann muß sie ebenfalls ihre eigene Kritik bzw. die Kritik der transzendentalen Deduktion der Kategorien ermöglichen.³ Kann sie das nicht, dann ist grundsätzlich nicht ausgeschlossen, daß die transzendental-kritisch ermittelten Aprioris in dem Sinne unvollständig sind, daß sie nicht vielleicht noch grundsätzlicheren Aprioris subordiniert sind.⁴ Kants Grundsatz der Einheit der transzendentalen Apperzeption kann folglich

Wahrheit auftretenden Anspruchs ans Licht zu bringen. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß der historische Sokrates auch im Besitze einer *entwickelten* Transzendentalphilosophie war.

³ Dies ist vielleicht die grundlegendste Kritik Hegels an Kants Grundsatz der Apperzeptionseinheit, vgl. GW 12. 17ff. (=Lehre vom Begriff (1816)). Für eine nähere Darstellung dieser Kritik siehe auch De Vos (1990:bes. 450–455).

⁴ Es soll mit dieser Bemerkung nicht die Unvollständigkeit der Kantischen reinen Verstandesbegriffe behauptet werden. Vielmehr soll damit gesagt sein, daß nach Kant alle Erkenntnisse nur Verstandeserkenntnisse sein können, weshalb der *Gebrauch* der Verstandesbegriffe auf eine gewisse Teilmenge wissenschaftlicher Aussagen eingeschränkt ist. Nämlich auf solche Aussagen, an denen immer sowohl der Verstand als auch die Sinne mitwirken: "Nur daraus, daß sie [sc. Verstand und Sinne] sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen" (KrV A 51/B 76f.). Nun vermag nach Kant der Verstand freilich auch auf Begriffe zu reflektieren. Dennoch nicht möglich ist ihm, auf die die Vernunftkritik ermöglichende Einheit so zu reflektieren, daß dieselbe nicht in einer sinnlichen, sondern in einer gewissermaßen intellektuellen Anschauung gegeben ist. Nach Kant lassen "Anschauungen, ohne welche uns überall kein Object gegeben und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, [...] daher auch kein speculatives Erkenntniß möglich werden [...], das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, und daß daher alle Grundsätze jener reinen speculativen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung entweder von gegebenen Gegenständen, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen" (KpV, A 77f. = zit. nach Akad.-Ausg. 5.45). Genau jenes wäre freilich für den Beweis notwendig, daß die reinen Verstandesbegriffe auch *alle* möglichen Begriffe des Denkens verkörpern. Das ist es.

bestenfalls beanspruchen, hinreichender, nicht aber auch notwendiger Grund für die Deduktion der synthetischen Aprioris zu sein.

Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre tut im Ausgang der von Reinhold initiierten Diskussion um den Grundsatz der Vernunftkritik einen entscheidenden Schritt nach vorn. Das Grundprinzip der Wissenschaftslehre, das "Ich bin",⁵ ist nämlich nicht nur zureichender, sondern außerdem notwendiger Grund für die *Wissenschaft überhaupt*.⁶ Die berühmten drei Grundsätze explizieren das Prinzip auch hinsichtlich seines Prinzipseins.⁷ Es begründet mithin nicht nur die Grundsätze der Einzelwissenschaften, sondern auch jene Wissenschaft, welche die Wissenschaftslehre selbst beansprucht zu sein.⁸ Das heißt, alle Bestimmungen der theoretischen und praktischen Tätigkeit des Bewußtseins sind aus diesem Grundprinzip hergeleitet. Außerdem folgen aus demselben Prinzip auch jene Prinzipien, die für die *Methode* jener Herleitung unterstellt sind. Mithin sind zumindest dem Anspruch nach die apriorischen Bestimmungen der Wissenschaftslehre vollständig. Die Wissenschaftslehre ist darum mehr als bloße Erkenntnistheorie. Sie ist auch Ontologie der Bewußtseinsbestimmungen. Denn alle Bewußtseinstätigkeiten sind, sofern sie gesetzt sind, immer auch Setzungen des absoluten Ich.⁹ Fichte radikalisiert damit den transzendentalen Idealismus empfindlich. Denn die

was ich hier damit meine, daß die reinen und stets auf Sinnliches bezogenen Verstandesbestimmungen jenen Bestimmungen subordiniert sind, die das Denken für sich bestimmen – d. h. den intellektuellen, rein auf das Denken selbst bezogenen Bestimmungen.

⁵ Vgl. GA I, 2.259 (= § 1 der Grundlage WL 1794/95): "daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung".

⁶ Fichte kritisiert an Kant, daß "er nirgends die Grundlage *aller* Philosophie behandelte, sondern in der Kritik der r. Vft. nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte" (GA I, 4.225).

⁷ In seiner *Aenesidemus-Rezension* von 1794 ist die intellektuelle Anschauung jene Anschauungsweise, durch die der Kantische noumenale Grund des Gemütes aufgeschlossen wird: "In so fern das Gemüth der letzte Grund gewisser Denkformen überhaupt ist, ist es Noumenon; in so fern diese als unbedingt notwendige Gesetze betrachtet werden, ist es transscendentale Idee; die aber von allen andern dadurch sich unterscheidet, daß wir sie durch intellectuelle Anschauung, durch das *Ich bin*, und zwar: *ich bin schlechthin, weil ich bin, realisiren*" (GA I, 2.57). – Zur Zeit der Abfassung jener Rezension in Zürich verfügte Fichte über keinen großen Durchblick in den Stand der Diskussion zur kritischen Philosophie. Deshalb ist ihm augenscheinlich auch nicht klar gewesen, daß der Begriff der intellektuellen Anschauung für die damaligen Kantianer ein rotes Tuch war. Hierin darf man den Grund vermuten, daß der sich anfangs noch ausdrücklich als Kantianer verstehende Fichte in der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794/95 den Begriff der intellektuellen Anschauung vermeidet. Die Methode dieser Wissenschaftslehre ist die "abstrahirende Reflexion" (GA I, 2.255 (= § 1 der Grundlage WL 1794/95)). Erst in der "Zweiten Einleitung" von 1797 greift Fichte das Konzept der intellektuellen Anschauung wieder auf, allerdings nicht ohne konzeptuelle Änderungen hinsichtlich deren früherer Verwendung.

⁸ In seiner Programmschrift von 1794, "Über den Begriff der Wissenschaftslehre", schreibt Fichte: "Die bisher sogenannte Philosophie wäre demnach die *Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt*" (GA I, 2.118; vgl. auch 117, 119, 127 und viele andere Stellen).

⁹ Setzen und Sein sind auf der Ebene des absolut-ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre einerlei. Das Ich oder absolute Subjekt ist nach Fichte "dasjenige, dessen *Seyn (Wesen) blos darin besteht, daß es sich selbst als seyend setzt* [...]. So wie es sich *setzt, ist es; und so wie es *ist, setzt es sich; und**

Bestimmungen der Wissenschaftslehre betreffen ausschließlich und allein die Handlungsweisen des Bewußtseins. Warum aber das Bewußtsein überhaupt handelt, läßt sich aus jenen Bestimmungen nicht herleiten, sondern beruht auf dem sogenannten "Anstoß". Fichte faßt die ontologische Tragweite der Wissenschaftslehre offenbar zu einseitig, wenn er alle Tätigkeit in der Bewußtseinsinnerlichkeit lokalisiert.

In historischer Perspektive ist diese Einseitigkeit der Wissenschaftslehre insbesondere von Hölderlin und Schelling auf je eigene Weise kritisiert worden. Die Pointe ihrer Kritik besteht darin, daß der naturhaften bzw. objektiven und der erkennenden bzw. subjektiven Wirklichkeit ein Grundprinzip zugrunde liegt, das die konstitutive Einheit beider Sphären ausmacht, aber zugleich ein transreflexives Prinzip darstellt.¹⁰ Dieses Prinzip ist nur einer intellektuellen Anschauung zugänglich, die freilich eine andere Pointe hat als bei Fichte. Wenn aber die gesamte Wirklichkeit ein Absolutes voraussetzt, dann ist es konsequent, daß, sofern dies Absolute in der Tat absolut ist und insofern seinem Anspruch, in der Tat absolut zu sein, entspricht, dasselbe Absolute auch sich selbst voraussetzt. Anders gesagt: Die konstitutive Einheit konstituiert auch sich selbst in ihrer Absolutheit, denn dies liegt in ihrem Anspruch, absolut zu sein.

Damit wären wir beim *dritten* Begründungsparadigma angelangt, nämlich bei dem logischen oder absoluten Idealismus. Charakteristisch für diese Form des Idealismus ist, daß er der Wirklichkeit des Geistes und der Natur eine dritte reine bzw. logische Sphäre vorhergehen läßt, aus der die apriorisch-substantiellen Grundstrukturen des Denkens hergeleitet werden. Diese Strukturen liegen sowohl dem reinen Denken selbst als auch der Realität zugrunde, die sich wiederum gliedert in eine natürliche und eine denkende Realität, d. h. in Natur und Geist. Das Absolute ist diesem Paradigma zufolge deshalb auch kein unbedingtes, sondern ein sich selbst bedingendes Absolutes. Sowohl das Sein der reinen Gedanken, die noch in kein Bewußtsein eingegangen sind, als auch das Sein der Natur und des Geistes haben ihr Prinzip an jenem absoluten und reinen Prinzip. Am gründlichsten ist der Grundgedanke dieses Paradigmas bisher von Hegel entwickelt worden.

2.

Kommen wir nunmehr auf Cassirers Begründung der Philosophie zu sprechen. Cassirer versteht seine Philosophie im Sinne einer kritischen Philosophie. Insofern ist sie dem oben dargelegten zweiten, transzendentalphilosophischen Paradigma zuzuordnen.

das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und nothwendig" (GA I, 2.259f. (= § 1 der Grundlage WL 1794/95)).

¹⁰ Vgl. meinen Beitrag "Subjekt-Objekt, subjektiv-objektiv im deutschen Idealismus" (im Erscheinen).

Aufgrund dieser Zuordnung läßt sich bereits vorhersagen, daß die Begründung von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen nicht problemlos sein wird. Dem muß hinzugefügt werden, daß Cassirer seine allgemeine Symboltheorie nicht auf schwache Weise rechtfertigt. Vielmehr meint er dieselbe auf strenge Weise letztbegründet zu haben.¹¹ In der Durchführung dieser Letztbegründung bleibt Cassirer allerdings seltsam ambivalent. Dieser These soll im folgenden nachgegangen werden.

Nach Cassirers Selbstverständnis ist die Philosophie der symbolischen Formen zunächst einmal nicht Erkenntniskritik, sondern Kulturkritik (vgl. PsF 1.11). Dies kulturkritische Moment spielt er gegen die transzendente Erkenntnistheorie aus. Er moniert an der Kantischen Transzendentalphilosophie, daß sie ihren Begründungsanspruch von vornherein auf "das rein wissenschaftliche, exakte *Weltbegreifen*" einschränkt, dabei aber nicht beachtet, daß das wissenschaftliche Weltbegreifen eine designierte "Richtung des *Weltverstehens*" sei (PsF 3.16).¹² Kants Vernunftkritik, so kann man Cassirers Kritik pointieren, ist nicht kritisch genug. Die Philosophie der symbolischen Formen vertritt einen umfangreicheren Theoreanspruch: sie "kann und soll nicht auf die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt, geschweige denn auf einen einzelnen logisch-ausgezeichneten Kulminationspunkt derselben, eingeschränkt bleiben, sondern wir müssen sie überall dort aufsuchen, wo überhaupt eine spezifische Weise der Gestaltung, der Erfahrung zu einer bestimmten Einheit des 'Sinnes', am Werke ist" (PsF 3.20; vgl. dazu auch Poma (1988:92)). Im Gegensatz zur kritischen Erkenntnistheorie, an der Cassirer bemängelt, daß sie nur auf einen bestimmten Bereich sinnhafter Wirklichkeit beschränkt sei, beansprucht die Philosophie der symbolischen Formen, die gesamte Sphäre sinnhafter Wirklichkeit abzudecken. Die (einzel)wissenschaftliche Erkenntnis ist in diesem umfangreichen Sinnsystem nur eine symbolische Form neben anderen. Damit wird die Frage nach den Aprioris in Cassirers allgemeiner Symboltheorie zunächst einmal auf eine höhere Ebene, nämlich der des konkreten Geistes gestellt. Zugleich erhält hierdurch Kants kopernikanische Revolution "einen neuen und erweiterten Sinn", weil sie "auf jedes Prinzip geistiger Gestaltung" (PsF 1.10) bezogen wird. Das heißt, es soll "dasjenige, was die transzendente Kritik für die reine *Erkenntnis* leistet, auf die *Allheit* der geistigen Formen" (PsF 1.17) überhaupt übertragen werden. Cassirers Kulturkritik oder, so darf man wohl auch sagen, allgemeine Sinnkritik ist so gesehen eine Philosophie des Geistes. In der Gestalt

¹¹ Im weiteren Verlaufe wird sich noch zeigen, daß Cassirer seiner Philosophie – zumindest dem Ansatz nach, denn erfüllt ist er keineswegs – offensichtlich eine noch stärkere Begründungsauffassung zugrunde legt als etwa Kant; stärker aber auch als Wolfgang Marx (1988) dieselbe für Cassirer meint ausweisen zu können.

¹² Übrigens bemerkt Cassirer an anderer Stelle beschwichtigend, daß Kant "das 'Faktum der Geisteswissenschaften', wie es uns heute vor Augen steht, noch nicht gekannt und in seiner jetzigen Form noch nicht voraussetzen" konnte (1956a:228), weshalb es Kant offensichtlich auch noch nicht einfallen konnte, seine Erkenntniskritik zu einer Kulturkritik zu erweitern.

des Geistes liegt dieser Philosophie ein extensional umfangreicheres Faktum zugrunde als dasjenige der Erkenntniskritik.

Cassirers Kulturkritik involviert eine "Erweiterung der Logik" (ders. 1956b:7). Es geht ihm um eine "Logik", die "versucht, ihren Blick, über die reinen *Wissensformen* hinaus, auf die *Totalität* der geistigen Formen der Weltauffassung zu richten" (ebd.). Damit errichtet die Philosophie der symbolischen Formen über dem logischen Bau der reinen Verstandesbegriffe – im Sinne Kants – offensichtlich einen weiteren Bau sinnapriorischer Formen, wobei eines dieser Sinnaprioris den Grundsatz der Erkenntniskritik – die Apperzeptionseinheit – verkörpert.¹³ Erweitert wird somit die Logik des bloß theoretisch-wissenschaftlichen Denkens um eine "Lehre vom 'Denken überhaupt'" (1956b:8; vgl. dazu auch Poma (1988:91f.)). Durch diese Logikerweiterung kann vielleicht auch das oben angegebene Problem umgangen werden, daß die Apperzeptionseinheit der Erkenntniskritik unter den Rahmenbedingungen der Erkenntniskritik nur als zureichender, nicht aber auch als notwendiger Grund des wissenschaftlichen Erkennens überhaupt ausgewiesen werden konnte. Weil außerdem die theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis als ein Moment eines umfangreicheren Geistkontextes, nämlich dem der *Kultur*, ausgewiesen ist, ist das Weltverstehen "kein bloßes Aufnehmen, keine Wiederholung eines gegebenen Gefüges der Wirklichkeit", sondern schließt ebenso sehr "eine freie Aktivität des Geistes in sich" (PsF 3.16f.). Was ist aber diese freie Geistesaktivität? Im folgenden soll die These entwickelt werden, daß diese Aktivität über dem Symbolcharakter aller geistigen Funktionen im Sinne eines Letztbegründungsprinzips steht. Sie ist das Prinzip und der Grund der symbolischen Formen.

3.

Zunächst einmal geht es Cassirer darum, "ein Moment aufzuweisen und zu ergreifen, das sich in jeder geistigen Grundform wiederfindet und das doch andererseits in keiner von ihnen in schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt" (PsF 1.16). Auf den ersten Blick gibt diese Formel zu erkennen, daß hier ein *Prinzip* anvisiert wird, das kein bloß monistisches Einheitsprinzip, sondern ebensowohl ein die Erscheinungsweisen des

¹³ Nach Cassirer bezeichnet "der Gegenstand, den die transzendente Analytik [...] vor uns hinstellt [...] als Korrelat der synthetischen Einheit des Verstandes [...] nicht alle Objektivität schlechthin, sondern nur jene Form der objektiven Gesetzmäßigkeit, die sich in den Grundbegriffen der Wissenschaft, insbesondere in den Begriffen und Grundsätzen der mathematischen Physik fassen und darstellen läßt [...], sobald er [sc. Kant] dazu fortschreitet, in dem Ganzen der drei Kritiken das wahrhaftige 'System der Vernunft' zu entwickeln", erweist sich dieser Gegenstand schon "als zu eng" (PsF 1.9f.). Diese Kritik paßt freilich nicht nur auf Kant. In erster Linie richtet sie sich wohl vielmehr gegen die von seinem Lehrer Hermann Cohen vertretene Identifizierung der reinen Verstandesbegriffe mit den Grundformen des wissenschaftlichen Denkens.

Geistes differenzierendes Prinzip ist.¹⁴ Die Mannigfaltigkeit der symbolischen Formen, d. h. die "Vielheit der *Äußerungen* des Geistes" sind nach Cassirer die "*Produkte* der Einheit seines *Produzierens*" (PsF 1.51f.). Hiermit ist freilich – und diese These ist wichtig für das folgende – eine Aussage über das *Wesen des Geistes schlechthin* gemacht. Eine Aussage, die gerade deswegen, weil sie in ihrer Allgemeinheit etwas über *alle* symbolischen Formen aussagt, nicht *einer* der symbolischen Formen zugeschlagen werden kann. Es handelt sich hier ja um eine Aussage, die auf dem Standpunkt der transzendentalen Begründung der Symboltheorie selbst angesiedelt ist. Der Geist zeigt sich hier als das den symbolischen Formen eingepflanzte Prinzip, welches das innere Verhältnis aller geistigen Formen zueinander stiftet und so die *Grundlage* für eine "philosophische Systematik des Geistes" verkörpert (PsF 1.14).

Außerdem scheint, wie das soeben Gesagte nahelegt, der Geist mehr als eine bloß transzendente Möglichkeitsbedingung für die Werthhaftigkeit der symbolischen Formen auszumachen. Denn sofern den Produkten der Geistestätigkeit außerdem Sein zugesprochen wird,¹⁵ muß deren Produktionsprinzip ferner ontologische Valenz eingeräumt werden.¹⁶ In begründungstheoretischer Hinsicht sucht Cassirer augenscheinlich mehr Anschluß bei Fichtes Weise der Philosophiebegründung als bei derjenigen Kants. Denn, daß nach Cassirer "die höchste objektive Wahrheit, die sich dem

¹⁴ Cassirer setzt seinen Symbolbegriff nicht nur von Kants Prinzip der Apperzeptionseinheit, sondern auch von Hegels Prinzip der "absoluten Idee" ab. Hegels logischer Monismus habe nämlich in seinen Augen zur notwendigen Folge, daß "in der Allgemeinheit der logischen Form die Besonderung jedes Einzelgebiets und die Eigenart seines Prinzips sich" verwische (PsF 1.16). Diese Behauptung hält näherer Betrachtung kaum stand. Denn in Wirklichkeit ist vielmehr das Umgekehrte der Fall. Die absolute Idee *setzt* überhaupt erst den Unterschied, der für die dialektische Darstellung der Einheit der Idee und für die Grundstruktur der Realität als solcher vorausgesetzt ist. Die Begriffsbestimmung im Rahmen der Hegelschen "Wissenschaft der Logik" ist im Grunde genommen nichts anderes als die Erzeugung stets höherwertigerer Einheitsmomente, wobei das Movens die sich selbst differenzierende Idee ist. Daß die Idee nicht nur Einheitsprinzip, sondern zugleich Differenzierungsprinzip ist, geht darauf zurück, daß dieselbe an der Natur ihr Anderes hat, das, weil es von der Idee gesetzt ist, zugleich ihren immanenten Unterschied ausmacht. Weil alle in der Realität bestehende Differenz von der Idee gesetzt ist, ist nicht nur die Realität philosophisch *erkennbar*, sondern ist auch das Prinzip dieser Realität, nämlich die Idee, in endlich vielen Bestimmungen wissenschaftlich erschöpfend darzustellen.

¹⁵ Nach Cassirers ausdrücklicher Bemerkung läßt sich "der Inhalt des Kulturbegriffs [...] von den Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens nicht lösen; das 'Sein' ist hier nirgends anders als im 'Tun' erfassbar" (PsF 1.11). An einer anderen Stelle nennt Cassirer die symbolischen Formen auch die "Weisen des 'Werdens zum Sein' [...] γένεσις εἰς οὐσίαν, wie Platon sagt" (PsF 3.447).

¹⁶ Die Philosophie der symbolischen Formen wird von Ernst Wolfgang Orth "als eine Art Erste Philosophie" oder "auch als eine Fundamental-Ontologie" gedeutet – letzteres mit der Parenthese: "wäre es nicht mißverständlich" (1988:54). In dieser Rücksicht ist auch zu bemerken, daß Cassirer das Herzstück der Philosophie der symbolischen Formen in einer Analytik des "Weltverstehens" lokalisiert, die entsprechend der Kantischen Analytik des Verstandes die traditionelle Ontologie ersetzen soll, vgl. z. B. PsF 1.9ff. und Cassirer (1956a:228). Auch Orth weist (1988:65) auf diese Entsprechungen hin.

Geist erschließt, [...] zuletzt die Form seines eigenen Tuns" ist (PsF 1.48), erinnert an das Fichtesche Grundprinzip der Jenaer Wissenschaftslehre: die Tathandlung. Wie in dieser sind in der hier dargelegten "reinen Tätigkeit des Geistes"¹⁷ Form und Inhalt die noch schlechthin unbedingten Geistesmomente, sofern nämlich das eine die vollständige Bedingung für das andere ist und umgekehrt.¹⁸ Die Bedingungsverhältnisse zeigen sich erst an den Resultaten der reinen Geistestätigkeit, die einerseits die Formen des Weltverstehens, d. h. die symbolischen Formen, setzt, während durch diese Formen andererseits all "das, was wir die 'Wirklichkeit' nennen" (ebd.), gesetzt wird.¹⁹ Es ist deshalb auch konsequent, wenn nach Cassirer die Wirklichkeit bzw. "alles Sein" nur von den Symbolformen her, d. h. "nur vom Sinn her und vermittelt des Sinnes faßbar und zugänglich" ist (PsF 3.350).

Es zeigt sich also, daß Cassirer, zumindest dem Anspruch nach, die Philosophie der symbolischen Formen an einem strengen Modell philosophischer Letztbegründung gemessen sehen will. Es geht ihm ausdrücklich um die Bestimmung eines Standpunktes, der zeigt, wie sich "die intellektuellen Symbole" der Wirklichkeitsbetrachtung und -beschreibung "als verschiedene Äußerungen ein und derselben geistigen Grundfunktion verstehen lassen" (PsF 1.8). Kurz, um die Bestimmung eines Standpunktes, der es ermöglicht, das Ganze der symbolischen Formen "mit einem Blicke zu umfassen" (PsF 1.14). Das heißt aber nicht nur, daß das von Cassirer in Anschlag gebrachte Prinzip der Symbolproduktion als Einheits-, sondern ebenso sehr auch als Differenzgrund der symbolischen Formung aufgefaßt werden muß. Beide Gründe liegen nach Cassirer in der Wirklichkeit des Geistes. In der Tat besteht die Wirklichkeit des Geistes nur in der "Anschauung seiner selbst" (PsF 1.48). Der Geist schaut seine Einheit. In dieser Selbstanschauung hat der Geist auch einen Unterschied an ihm,

¹⁷ Zur Verwendung dieses Begriffs "reine Aktivität des Geistes" vgl. PsF 1.21 (ich verwende Aktivität und Tätigkeit hier synonym).

¹⁸ Daß Fichte diese Struktur dem Grundsatz seiner Wissenschaftslehre vindiziert, hat er ausführlich in seiner Programmschrift dargetan. Fichte schreibt hier: "Nun soll er [sc. der absolut erste Grundsatz] unmittelbar und durch sich selbst gewiß seyn, und das kann nicht anders heissen, als daß der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme." (GA I, 2.121; vgl. auch ebd. 140).

¹⁹ Dieses Modell liegt in ähnlicher Weise auch Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre zugrunde, wo die Tathandlung allererst die drei Grundsätze setzt, die ihrerseits die Wirklichkeit des Bewußtseins konstituieren. – Im Unterschied zu Fichte unterscheidet Cassirer freilich nicht bloß drei symbolische Grundformen. Allerdings legt die "Einleitung" zur Philosophie der symbolischen Formen eine Trias symbolischer Grundformen nahe: "In der symbolischen Funktion des Bewußtseins, wie sie sich in der Sprache, in der Kunst, im Mythos betätigt, heben wir zuerst aus dem Strom des Bewußtseins bestimmte gleichbleibende Grundgestalten [sic!] teils begrifflicher, teils rein anschaulicher Natur heraus" (PsF 1.22; vgl. auch ebd. 11). Unter formaler Rücksicht haben diese Grundgestalten einige Berührungspunkte mit den drei Grundsätzen der Jenaer Wissenschaftslehre, insofern nämlich der Mythos eine unmittelbare Identität darstellt, die Kunst einen Differenzpunkt ausmacht, und die Sprache in gewisser Weise als Satz des Grundes fungiert, denn die Sprache ist, so Cassirer, "für jede Art und für jede Form der Symbolgebung gültig" (PsF 1.25).

denn dieser ist für die Form der Selbstanschauung vorausgesetzt. Woher nimmt nun aber der Geist diesen Unterschied? Das heißt, worin besteht seine Realität?

4.

Genau wie in den sicher bedeutsamsten transzendentalphilosophischen Entwürfen der Philosophiegeschichte – nämlich denen von Kant und Fichte – ist auch bei Cassirer die nicht-geistige Welt bzw. die Natur nicht vom Grundsatz seiner Philosophie bzw. vom Geist selbst konstituiert. Die Natur besitzt aus diesem Grunde keine eigenständige Sinn- und Werthaftigkeit. Darin scheint mir eins der größten Probleme in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu liegen. Denn ob sich von einem solchen Philosophieansatz her Antworten auf eine der dringendsten Fragen unserer Zeit, nämlich der ökologischen Krise, gewinnen lassen, muß a priori bezweifelt werden. Eine Philosophie, die der Natur keine wesentlich eigene Sinn- oder Werthaftigkeit zuzubilligen vermag, kann dieselbe nur für eine menschliche Konstruktion halten.²⁰ Bestehen jedoch, was zweifelsohne der Fall ist, Pflichten in Ansehung der Natur, dann ist nicht nur der Erkenntnis der Natur ein Wert zuzuschreiben, sondern muß auch die Natur selbst einen intrinsischen Wert verkörpern.²¹ Andererseits fragt sich, wie ohne eine eigene Werthhaftigkeit der Natur apriorische Erkenntnis von derselben möglich ist. Denn daß es eine solche Naturerkenntnis gibt, legt allein schon die Applikation mathematischer Formen auf dieselbe nahe. Man wird aus diesen Gründen auch die Vermutung aussprechen müssen, daß Cassirers Kulturkritik in zumindest einer nicht unwichtigen Hinsicht zu kurz greift. Denn nicht der Geist allein bildet den Mutterboden und Quellgrund der Kulturwelt. Die natürliche Wirklichkeit, in der die Kultur zustande kommt, spielt dafür eine ebenfalls nicht unbedeutsame Rolle.

Auf den ersten Blick mag man diese Kritik an der Philosophie der symbolischen Formen für äußerlich halten. Dennoch liegt in ihr ein tieferer Kern beschlossen, wogegen die systematische Philosophie Cassirers nicht unempfindlich sein kann. In der einschlägigen Cassirer-Forschung wird öfter darauf hingewiesen, daß die Philosophie

²⁰ Daß Cassirer die Natur für eine solche hält, beteuert er an vielen Stellen, vgl. u.a. PsF I. 5ff.

²¹ Die hier angesprochenen Pflichten lassen sich nicht auf solche Pflichten zurückführen, die vernünftige Wesen gegen sich selbst oder gegen andere vernünftige Wesen haben. So würde der Transzendentalphilosoph dieselben umdeuten wollen. Er übersieht aber dabei, daß der Sinn für pflichtgemäßes Handeln in der Glückseligkeit liegt, wofür freilich eine intrinsisch werthafte Natur vorausgesetzt ist. Auch für die theoretische Philosophie gilt, daß apriorische Erkenntnisse zwar ohne Natur auskommen, dieselben aber – zumindest für das sinnliche Wesen, das der Philosoph ist – gar nicht erwerbbar wären, ohne eine (extramentale) Natur als Grund der Erscheinungen und ihrer Bestimmtheiten. Obwohl die Transzendentalphilosophie vielleicht nicht behauptet, daß Glückseligkeit der Zweck pflichtgemäßen Handelns sei und daß das Ding-an-sich der Erkenntnis zugänglich wäre, dennoch ist nicht zu sehen, wie es – zumindest für uns – ohne Glückseligkeit und Ding-an-sich eine praktische oder theoretische Philosophie geben könne.

der symbolischen Formen letztendlich, so Thomas Knoppe, die "Prämissen" nicht expliziert, "kraft derer eine diese Mehrdimensionalität grundsätzlich berücksichtigende Kulturphilosophie möglich ist" (1992:183). Bei genauerer Prüfung zeigt sich nämlich, daß der Geist als Prinzip der Symbolproduktion letztendlich nur der *Behauptung* nach, nicht aber auch begründeterweise Unterscheidungsgrund der verschiedenen Erscheinungsweisen der Totalität des Geistes ist. Cassirers transzendentalphilosophischer Fundierungsansatz ist mit dem begründungstheoretischen Grundproblem belastet, daß legitimerweise von Letztbegründung nur dann die Rede sein kann, wenn die Tätigkeit des Begründungsprinzips auch sein eigenes Tun erfaßt und mithin seine eigene Begründung leistet. (Dieses Grundproblem ist übrigens von den nachkantischen Idealisten in Rücksicht auf Kants Vernunftkritik aufs schärfste erkannt.) Kurz, das Begründungsprinzip muß sowohl Einheits- als auch Unterscheidungsgrund seiner selbst und seiner verschiedenen Erscheinungsweisen sein, wenn die Tätigkeit des Prinzips auch sein eigenes Tun erfassen und mithin selbstbegründend sein soll. Einheits- und Unterscheidungsgrund kann das Prinzip aber nur sein, wenn es ein in sich zurückgekehrtes Fürsichsein ist. Es ist mit anderen Worten notwendig, daß der Geist aus seinem Anderen, das freilich für den Geist nur die Natur sein kann, zu sich zurückgekehrter Geist ist. Aus seinem Anderen zu sich zurückgekehrt zu sein bzw. die Struktur der Entäußerung und Rückkehr zu sich ist notwendige Mindestvoraussetzung für ein Prinzip, das selbstbegründend oder letztbegründet sein soll. Es dürfte ohne weiteres einleuchten, daß die Natur in dieser Begründungsrücksicht wesentlich werthaft ist. Die entscheidende systematische Pointe ist jedoch, daß die Natur den Differenzgrund der geistigen Welt ausmacht. Denn gerade *weil* der Geist *nicht* Natur ist, ist er in sich differenziert. Jene Strukturiertheit letztbegründeter Prinzipien und damit zusammenhängend das Moment des Anderen wird von Cassirers Symboltheorie im Hinblick auf deren allgemeines Symbolproduktionsprinzip nicht angemessen berücksichtigt.

Die begründungstheoretische Grundschwierigkeit von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen scheint deshalb auch darin zu liegen, daß Einheits- und Unterscheidungsgrund offensichtlich nicht am Prinzip des Geistes selbst, sondern auf zwei verschiedenen Ebenen des Geistes zur Geltung kommen. Einheitsgrund ist die transzendente Ebene der Symbolproduktion, während der Unterscheidungsgrund auf der Ebene der symbolischen Formen lokalisiert ist (vgl. Knoppe 1992:17). Bei genauerem Hinsehen leitet Cassirer nämlich den Unterscheidungsgrund der symbolischen Formen aus deren Intentionalität her. Jedes Symbol tritt, so Cassirer, "von Anfang an mit einem bestimmten Objektivitäts- und Wertanspruch" (PsF I.21) auf, weshalb die Unterscheidung der symbolischen Formen gegeneinander offensichtlich auch in diesem von Symbol zu Symbol unterschiedlichen *Anspruch* auf Objektivität und Werthaftig-

keit liegt.²² Somit wird im Grunde genommen bloß aus einem Faktum, daß nämlich alle symbolischen Formen jeweils einen *bestimmten* Objektivitäts- und Wertanspruch vertreten, darauf geschlossen, daß, wie bereits zitiert, die "Vielheit der *Äußerungen* des Geistes" die "*Produkte* der Einheit seines *Produzierens*" seien (PsF 1.51f.). Das hätte dann aber zur Folge, daß der Geist selbst als das Symbolproduktionsprinzip gar kein Wissen von seiner Produktionsleistung hat. Denn um von seiner eigenen Produktionsleistung ein Wissen zu haben, müßte auch dargetan werden, wie das geistige Produktionsprinzip sich selbst als das schlechthin produzierende Prinzip produziert hat. Ohne diesen Nachweis hat der Geist kein philosophisch explizierbares Wissen von seiner Produktionsleistung. Folglich kann weder legitimiert sein, daß der Geist notwendiger Grund aller möglichen Objektivitäts- und Wertansprüche ist, noch, daß sich anhand des von ihm Produzierten – d. h. den symbolischen Formen – tatsächlich die Wirklichkeit erschöpfend betrachten und beschreiben läßt.

Angesichts dieses Sachverhalts muß auf der anderen Seite festgestellt werden, daß die symbolischen Formen ihren Grund nicht ausschließlich am Geistprinzip haben. Denn daß die symbolischen Formen gegeneinander und das Produktionsprinzip unterschieden sind, läßt sich ja wie gesagt nicht von der Einheit des produzierenden Geistprinzips aus legitimieren. Die Vermittlung durch das Symbolproduktionsprinzip kommt nicht auf der Ebene dieses Prinzips selbst zum Tragen, weshalb es ein letztendlich bloß unmittelbares Prinzip bleibt.

Freilich könnte man, um die genannten Probleme zumindest teilweise zu umgehen, behaupten, daß der Prozeß der Symbolproduktion ein noch nicht abgeschlossener vielleicht gar unendlicher ist. So hat sich Cassirer die Symbolproduktion vielleicht tatsächlich gedacht. In dieser Rücksicht ginge Cassirer dann in den Fußstapfen von Cohens Erkenntnistheorie, die bekanntlich behauptet, daß für den Fortschritt der Wissenschaften ein Fortschritt der reinen Erkenntnis vorausgesetzt sei (vgl. Cohen, Werke 6.396). Wie sich diese Auffassung dann allerdings mit der von Wolfgang Marx m. E. überzeugend dargelegten Auffassung Cassirers in Einklang bringen läßt, daß derselbe spätestens seit seiner Schrift "Substanzbegriff und Funktionsbegriff" gegen seinen Lehrer an einem festen Bestand invarianter Aprioris bzw. symbolischer Formen festhält (vgl. Marx 1988:83ff.),²³ braucht hier nicht diskutiert zu werden.

²² Nach Thomas Knoppe ist "das Moment durchgängiger Verschiedenheit [...] die fertige *Gestalt*, das Moment der Einheit hingegen ist das *Prinzip* der Bildung" (1992:177).

²³ Ob Cassirers Festhalten an einem Bestand invarianter Aprioris tatsächlich, wie Marx meint, als ein Rückfall hinter Cohens Erkenntnistheorie zu deuten ist, scheint mir bedenklich. Denn wenn es einen Fortschritt reiner Erkenntnisse gäbe, bliebe zwangsläufig auch jede Theorie dazu vorläufig. Und das ist ein Widerspruch.

Die Schwierigkeit einer adäquaten Begründung der Philosophie der symbolischen Formen liegt, wie gesehen, darin, daß Einheits- und Unterscheidungsgrund bei Cassirer auf zwei verschiedenen Ebenen des Geistes zur Geltung kommen und nicht am allgemeinen Symbolproduktionsprinzip selbst. Es kann deshalb nicht mehr als eine bloße Behauptung sein, daß Cassirer, wie wir am Anfang unserer Erörterungen gesehen haben, die Symbolproduktion ganz von der Seite der reinen Geistestätigkeit her meint verstehen und erklären zu können. Denn um diese Behauptung legitimieren zu können, wäre zu zeigen, daß der Geist an ihm selbst den Unterschied hat und somit nicht nur Einheits-, sondern ebensosehr Unterscheidungsgrund der symbolischen Formen ist. Weil diese Legitimation nicht erbracht wird, lassen sich über die Wirklichkeit des Geistes nur Aussagen auf der Ebene seiner funktionalen Einbettung machen. In diese Richtung scheint Cassirers Bemerkung zu gehen, daß das, was das reine Geistprinzip, d. h. "was das absolut Wirkliche außerhalb dieser Gesamtheit der geistigen Funktionen, was das 'Ding an sich' in *diesem* Sinne sein möge – auf diese Frage erhält er [sc. der Geist] freilich keine Antwort mehr" (PsF 1.48).²⁴ Es bleibt "das Substantielle des Geistes in seiner reinen Ursprünglichkeit, die allen mittelbaren Gestaltungen *vorausliegt*, [...] ein schlechthin einfacher, in sich selbst verschlossener Kern" (PsF 1.49). Aus einem solchen unmittelbaren Ursprung kann freilich nichts folgen, zumindest nichts in der Rücksicht folgen, daß es davon ein philosophisch einholbares Wissen gäbe.²⁵ Hiermit werden dann allerdings alle bestimmten Äußerungen Cassirers über das Wesen des Geistes, nämlich Produktionseinheit oder reine Tätigkeit zu sein, so stark eingeschränkt, daß man nicht mehr recht versteht, was dieselben überhaupt noch meinen. Und das kann nicht ohne Auswirkungen auf das der allgemeinen Symboltheorie zugrundeliegende Begründungskonzept bleiben.

Am Schluß der Einleitung seiner "Philosophie der symbolischen Formen" macht Cassirer offensichtlich unvermittelt einen Sprung in eine ganz andere Begründungskonzeption. Das Geistprinzip wird nicht als unhintergehbare, sondern ganz im Sinne Schellings als unhinterdenkbare Voraussetzung geistiger Symbolproduktion verstanden. Schellings These der Unhinterdenkbarkeit des Absoluten hat in der nach-

²⁴ Meines Erachtens bezieht sich Cassirer an dieser zugegeben etwas dunklen Stelle nicht auf das Ding-an-sich – in Kantischer Auffassungsweise – als Korrelat der äußeren Gegenstände, sondern auf das Ding-an-sich, das der Erscheinung des Geistes zugrunde liegt.

²⁵ Wird allerdings für den Geist beansprucht, Prinzip oder Inbegriff aller Sinn- und Werthafteigkeit zu sein, dürfte derselbe nicht bloß unmittelbar, sondern müßte ebensoschr vermittelt sein, wobei dann diese Vermittlung das philosophische Wissen von seinem Prinzipsein wäre. In dieser Beziehung sei noch einmal an das berühmte Diktum Hegels gegen jede Form der Unmittelbarkeitsphilosophie erinnert, daß es nichts gebe, "nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt" (GW 21.54 (= "Lehre vom Sein" von 1832)).

idealistischen Philosophie tatsächlich ungemein tief durchgegriffen.²⁶ Ob sich in dieser Rücksicht bei Paul Natorp direkte oder vermittelte Schelling-Einflüsse angeben lassen, ist hier nicht weiter wichtig. Jedenfalls deckt sich Natorps Argument, daß die Logik auf einer für die Letztbegründung uneinholbaren Voraussetzung gründet, weil die Begründungsleistung immer in das *fieri* des Erkennens fällt, sachlich mit Schellings Rechtfertigung für die Unhinterdenkbarkeit des absoluten Prinzips. Die Vermutung ist naheliegend, daß Cassirer bezüglich der 'reinen Ursprünglichkeit' des Geistprinzips, d. h. der absoluten, doch ansichseienden 'Wirklichkeit' der 'Gesamtheit der geistigen Funktionen' Natorpsches Gedankengut kultiviert. Daß sich allerdings die Vernunft selbst nicht begründen kann, ohne sich dafür immer schon vorauszusetzen, ist freilich kein Argument für deren Unhinterdenkbarkeit, sondern bloß für deren Unhintergebarkeit. Es läßt sich überhaupt gar nicht vernünftig oder philosophisch über die Vernunft reden, ohne dieselbe für dieses Reden immer schon vorauszusetzen. Die Vernunft ist folglich kein Selbstverhältnis, das auf der Ebene einer Erkenntnistheorie dargestellt werden könne, sondern seine Darstellung nur auf der transzendentalen Ebene des reinen Denkens bzw. einer Logik im Sinne Hegels haben kann. Es ist eine philosophiegeschichtlich bemerkenswerte Tatsache, daß dieses zumindest erwägenswerte Begründungskonzept Hegels eine im Neukantianismus durchweg abwesende Option ist.

Offenbar denkt sich Cassirer das reine Geistprinzip als ein transreflexives Prinzip. Als ein Prinzip, das sich weder in der Form der Selbstrepräsentation noch überhaupt "in irgendeiner Form der *Repräsentation*, sondern nur in der reinen *Intuition*" erfassen läßt (PsF 1.49). Und obwohl es "die tiefste Aufgabe einer *Philosophie* der Kultur" wäre, "wieder in die ursprüngliche [sc. Sphäre] des intuitiven Schauens" zurückzukehren, "widerstreitet gerade das eigentümliche *Organ*, über welches die Philosophie allein verfügt, der Lösung dieser Aufgabe", denn dem philosophischen oder "diskursiven" Denken [...] ist das Paradies der Mystik, das Paradies der reinen Unmittelbarkeit, verschlossen" (PsF 1.51). Es fragt sich aber, zu welchem Behufe Cassirer hier den Begriff einer intuitiven Anschauung aufführt? Augenscheinlich um die Kluft zwischen der Unmittelbarkeit des "bildlos-Eine[n]" als "dem echten Ur- und Wesensgrund" (PsF 1.50) symbolischer Formung und der Sphäre symbolischer Sinnvermittlung zu überbrücken. In der mythischen Welt gehen "Dingmoment und Bedeutungsmoment unterschiedslos ineinander" auf und sind "hier in eine unmittelbare Einheit zusammengewachsen" (PsF 2.32). Der Mythos ist die "ursprüngliche Weise der *Gestaltung*" (ebd.). Und als "der eigentliche Ausgangspunkt für alles Werden der Wissenschaft" (PsF 2.X) liegt in der mythisch-magischen Weltansicht bzw. der intuitiven oder "mythischen Anschauung" die ursprünglichste "Trennung vom unmittelbaren

²⁶ Dies ist bekanntlich die Grundthese des Buches von Walter Schulz (1955). Daß das Moment der Unhinterdenkbarkeit des Absoluten bzw. seine Transreflexivität alle Systemphasen Schellings durchzieht, hat Birgit Sandkaulen-Bock (1990) gezeigt.

'Wirklichen', d. h. vom schlechthin Gegebenen" (PsF 2.32). Dieses schlechthin Gegebene ist freilich das reine Geistprinzip. Jene Trennung ist aber nur, weil Cassirer von vornherein die Unterstellung ins Spiel bringt, daß jede Form der Weltansicht eine *bestimmte* und mithin niemals eine *universale* Form sein könne.

Daß der symbolischen Formung eine Einheit als Urquell alles geistigen Seins vorangestellt ist, ist nur der intuitiven Anschauung, nicht aber der Philosophie gegeben. Die Philosophie ist darum auch außerstande, "den Weg" in jene unmittelbare Einheit "zurückzutun", vielmehr soll sie nach Cassirer "versuchen, ihn nach vorwärts zu vollenden" (PsF 1.51). Ihre Aufgabe besteht darin, das in der Kultur wirksame und dieselbe symbolisch gestaltende "Grundprinzip zu verstehen und bewußt zu machen", das heißt, in "der Vielheit der *Äußerungen* des Geistes die Einheit seines *Wesens* zu erweisen" (PsF 1.51f.). Was aber garantiert, daß diese Einheit gleich jener transreflexiv vorgestellten Produktionseinheit ist? Die Philosophie der symbolischen Formen kann vielleicht die Einheit in der Getrenntheit der vielen symbolischen Formen aufzeigen. Ob jedoch diese Einheit tatsächlich mit jener Einheit korrespondiert, die für die Symbolproduktion verantwortlich ist, das vermag sie nicht darzutun. Symbolproduktionsprinzip und Einheit in der Symbolmannigfaltigkeit sind durch eine philosophisch unüberbrückbare Kluft getrennt. Jeder Versuch zu einer philosophischen Erhellung der Einheit symbolischer Formung zerschellt an der Tatsache, daß Einheit und Differenz bei Cassirer auf zwei verschiedenen Ebenen zum Tragen kommen. In dem reinen Geistprinzip ist nicht eine solche Differenz angesetzt, die einerseits dieses Prinzip in sich differenzierte und andererseits verantwortlich wäre für die Setzung von Differenz in der symbolischen Wirklichkeit des Geistes. Aus diesem Grunde ist schlechterdings nicht zu sehen, wie die Philosophie jenen Weg nach vorwärts überhaupt jemals vollenden könnte. Die Möglichkeit zu einer solchen Vollendung müßte aber doch zumindest hypothetisch mit den Prämissen einer jeden allgemeinen philosophischen Theorie gegeben sein. Denn sonst wäre es um diese Philosophie begründungstheoretisch nicht viel besser bestellt als um die Einzelwissenschaften.

Verzeichnis der angeführten Literatur

Siglen

- GA: Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1962ff. (I = Reihe I. Werke).
- GW: G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke. Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff. (Zitiert wird nach den entsprechenden, im Meiner Verlag erschienen Studienausgaben.)
- PsF: Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, 2. Aufl., Darmstadt 1953; Zweiter Teil: Das mythische Denken, 2. Aufl., ebd.; Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, 2. Aufl., ebd. 1954.

- Cassirer, Ernst (1956a), "Zur Logik des Symbolbegriffs", in: ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 201–230.
- Cassirer, Ernst (1956b), "Die Begriffsform im mythischen Denken", in: ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 1–70.
- Cohen, Hermann, *Werke*, hrsg. von H. Holzhey, Hildesheim/New York 1977.
- Höle, Vittorio (1987), "Begründungsfragen des objektiven Idealismus", in: *Philosophie und Begründung*, hrsg. von W. Köhler, W. Kuhlmann und P. Rohs, Frankfurt/M., 212–267.
- De Vos, Lu (1990), "Kant in Hegels Begriffsleer", in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 52 (1990), 443–468.
- Knoppe, Thomas (1992), *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Hamburg.
- Marx, Wolfgang (1988), "Cassirers Philosophie – Ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung?", in: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey u. E. W. Orth, Frankfurt/M., 75–88.
- Orth, Ernst Wolfgang (1988), "Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen", in: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey u. E. W. Orth, Frankfurt/M. 1988.
- Onnasch, Ernst-Otto (im Erscheinen), "Subjekt-Objekt, subjektiv-objektiv im deutschen Idealismus", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von K. Gründer, Bern, Bd. 12.
- Poma, Andrea (1988), "Ernst Cassirer: Von der Kulturtheorie zur Phänomenologie der Erkenntnis", in: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey u. E. W. Orth, Frankfurt/M., 89–113.
- Sandkaulen-Bock, Birgit (1990), *Ausgang vom Unbedingten*, Göttingen.
- Schulz, Walter (1955), *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt/M.