

Die Wissenschaftskonzeption bei Dilthey und Cassirer

Ernst Wolfgang Orth

Wissenschaft ist eine Dimension der Kultur neben vielen anderen. Und doch ist »Wissenschaft« für die beiden »Kulturphilosophen« Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer nicht irgend ein Thema unter anderen; denn für beide Autoren kulminiert Kultur gleichsam in der Wissenschaft und in den Wissenschaften. Insofern betrifft die Bestimmung dessen, was Wissenschaft und Wissenschaften sind, das Wesen der Aufgabenstellung beider Philosophen, eben weil sie nach der Bedeutung des Wissens – in allen seinen Varianten – fragen.

Den konkreten Beziehungen Diltheys und Cassirers will ich hier nicht nachgehen. Immerhin hat der 41 Jahre Ältere den Jüngeren als Philosophen geschätzt. Es war Dilthey, der Widerstände, die es 1905/06 gegen Cassirers Habilitation in Berlin gab, ausräumte. Cassirer hat seinerseits immer wieder positiv auf Diltheys Arbeiten verwiesen. An einigen wenigen Stellen seines Werkes unterzieht er ihn auch einer, allerdings stets respektvollen Kritik; sie betrifft vermeintlich restierende, positivistische Momente in Diltheys Konzeption. Gleichwohl werden die Verdienste um die Grundlegung der Geisteswissenschaft und der Geisteswissenschaften hervorgehoben.

Ich verweise auf drei Texte Cassirers: 1. Die Hamburger Rektoratsrede von 1929 *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*.¹ 2. Die im schwedischen Exil 1939 in Göteborg erschienene größere Abhandlung über *Axel Hägerström* (mit dem V. Abschnitt *Zur Logik der Geisteswissenschaften*).² 3. die

¹ E. Cassirer: *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs* (1929), in: E. W. Orth (Hrsg.): *Ernst Cassirer. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. 2. Aufl. Leipzig 2003, 193–217.

² E. Cassirer: *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*. Göteborg 1939. Vgl. auch E. Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (Göteborg 1942). Darmstadt 1961.

aus dem Nachlaß edierten Texte *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*.³

Wie immer es um Bezugnahmen der beiden Autoren aufeinander stehen mag – man könnte Cassirers Konzeption einer Philosophie der symbolischen Formen als eine Antwort verstehen auf einen Befund und eine Fragestellung Diltheys. Der Befund ist das, was Dilthey historisches (oder: geschichtliches) Bewusstsein nennt, wobei dieses Bewusstsein immer ein gegenwärtiges ist. Die Fragestellung lautet: Was ist und bedeutet der Zusammenhang und die Dignität dessen, was in diesem Bewusstsein zusammenhängt? »Es gilt« deshalb nach Dilthey, »das Problem des Wissens so universell als möglich zu stellen«.⁴ Was man heutzutage – gelegentlich mit einer gewissen Bewusstlosigkeit – »Wissengesellschaft« nennt, das ist das Thema, das Dilthey und Cassirer zum Problem machen. Bei ihnen heißt solche Wissengesellschaft Kultur. Und sie ist durchaus nicht ein Specificum bloß unserer Zeit, sondern sie umschreibt jene umgreifende Dimension, die als Welt des Menschen bestimmt werden kann. In diesem Sinne charakterisiert Cassirer im Vorwort zum ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* (von 1923) sein Unternehmen als »eine methodische Grundlegung der Geisteswissenschaften«, der es darum geht, »die verschiedenen Grundformen des ›Verstehens‹ der Welt [...] gegeneinander abzugrenzen und [...] in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen.«⁵

Trotz solcher Anklänge der einen Philosophie an die andere scheinen Dilthey und Cassirer doch in zwei sehr verschiedenen Lagern zu stehen. Da ist hier einerseits Dilthey, der Philosoph des Lebens, und dort andererseits Cassirer, der Marburger Neukantianer. Der Rückruf auf Kant ist jedoch bereits 1867 von Dilthey in seiner Baseler Antrittsrede zu vernehmen (*Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 – 1800*).⁶ Und was das »Leben« in der Philosophie betrifft, so unterstützt Cassirer in der *Einleitung* des ersten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* die These, in der modernen Philosophie sei »die Gesamtheit ihrer Probleme

³ E. Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 1. Hrsg. von J. M. Krois. Hamburg 1995.

⁴ So 1898 in dem Text *Die Kultur der Gegenwart*, GS VIII, 195.

⁵ E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 1. Tl. *Die Sprache* (1923). Darmstadt 1956, V (= PsF I, V).

⁶ Dilthey: GS V, 12–27, bes. 13.

statt in der Einheit des Seinsbegriffs im Begriff des Lebens zu zentrieren«. ⁷

Auffällig sind Gemeinsamkeiten in der Werkgestalt beider Autoren. Systematisches und Historisches liegen dicht nebeneinander, ja sie sind eng miteinander verknüpft. Medien solcher Verknüpfung sind allfällig Personen – auch Personen in ihren vielfachen Beziehungen. Solche Personen dienen als paradigmatische Fälle von Weltverständnissen. Bei Dilthey ist das zunächst Schleiermacher, bei Cassirer Leibniz (und Descartes) – beide übrigens im jeweiligen Bezug auf Kant, der eine zentrale (und orientierende) Rolle einnimmt. Im Jahr 1865 zeigt sich die thematische Spannweite des Privatdozenten Dilthey an zwei kleineren, aber höchst bedeutsamen Texten. Es ist der Essay über Novalis aus den Preußischen Jahrbüchern, in dem Dilthey den Begriff der »Realpsychologie« herausstellt und der 1905 noch einmal in dem berühmten Sammelband *Das Erlebnis und die Dichtung* erscheinen wird. ⁸ Und es ist der in Berlin bei Mittler erscheinende *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften*, eine Handreichung zur Vorlesung von einem Bogen; hier findet sich eine erste Konzeption der »Wissenschaften des Geistes«, welche die Philosophie alle »umfaßt«. ⁹

Einen Eindruck von der Verwandtschaft Diltheys und Cassirers hinsichtlich des Bezugs auf einen gemeinsamen kulturellen Kontext ebenso wie eine vergleichbare Textur kann man gewinnen, wenn man Cassirers Aufklärungsbuch von 1932 – also nach dem Erscheinen der *Philosophie der symbolischen Formen* – liest. In der Vorrede heißt es:

[...] die Bewegung, die hier geschildert werden soll, bleibt nicht in sich selbst beschlossen, sondern sie weist, nach vorwärts wie nach rückwärts, über sich hinaus. Sie bildet nur einen Teilaspekt und eine Einzelphase in jenem geistigen Gesamtgeschehen, kraft dessen der moderne philosophische Gedanke die Gewissheit von sich selbst, sein spezifisches Selbstgefühl und sein spezifisches Selbstbewusstsein errungen hat. Ich habe in früheren Schriften, insbesondere in meiner Schrift »Individuum und Kosmos in der

⁷ PhsF I, 48. Das Problem einer angemessenen Bestimmung der Biologie und der Lebenswissenschaften hat Cassirer immer wieder beschäftigt. 1892/93 wird Dilthey notieren, »daß Denken im Leben auftritt« und dass er demzufolge »den psychologischen Standpunkt zu dem biologischen erweitern und vertiefen« müsse (GS XIX, 345).

⁸ Vgl. W. Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Vier Aufsätze. 2. Aufl. Leipzig 1907, 249–329; jetzt auch GS XXVI, 173–225.

⁹ Jetzt GS XX, 19–32, bes. 19.

Philosophie der Renaissance« (1927) und in der Schrift über »Die Platonische Renaissance in England« (1932) andere Phasen dieser großen Gesamtbewegung darzustellen und in ihrer Bedeutung zu würdigen gesucht. Mit diesen Arbeiten gehört die vorliegende Darstellung der Aufklärungsphilosophie in ihrem sachlichen Ziel und in ihrer methodischen Grundabsicht zusammen. Sie versucht, gleich jenen früheren Arbeiten, eine Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte, die nicht bloße Ergebnisse feststellen und beschreiben, sondern statt dessen die gestaltenden Kräfte sichtbar machen will, durch die sie, von innen her, geformt worden sind. Eine solche Betrachtungsweise will in der Entwicklung der philosophischen Doktrinen und Systeme zugleich eine »Phänomenologie des philosophischen Geistes« zu geben suchen.; sie will die Klärung und die Vertiefung verfolgen, die dieser Geist, in seiner Arbeit an den rein-objektiven Problemen, von sich selbst, von seinem Wesen und von seiner Bestimmung, von seinem Grundcharakter und von seiner Mission gewinnt. Daß ein derartiger Überblick, daß eine Zusammenfassung all der bisherigen Vorstudien zu einem Ganzen mir selbst noch gegönnt sein wird: das wage ich heute nicht mehr zu hoffen, geschweige zu versprechen.¹⁰

Bemerkenswert ist auch, dass in Cassirers Verständnis der Aufklärung das religiöse Motiv eine durchaus positive Rolle spielt.¹¹ Für Cassirer kommt – ähnlich wie für Dilthey – im 18. Jahrhundert, im Zeitalter der Aufklärung, der geistige und verweltlichende Aufbruch der Renaissance zu einer Art Erfüllung, die neue Möglichkeiten eröffnet. Dabei wird in Kant die personalisierte Instanz kritischer Bilanzierung gesehen, die zu klären sucht, was möglich ist und wie es möglich ist – aber auch kommende Entwicklungen motiviert und herausfordert.¹²

Beide – Dilthey und Cassirer – gehen von Kant aus, das heißt genauer: von einem bestimmten Kantverständnis, dem gemäß die kantische Grundauffassung einer bestimmten Modifikation bedarf. Cassirer bringt das in zwei charakteristischen Kantziten zum Ausdruck. Es handelt sich zum einen um die berühmte Formel »*der stolze Name einer Ontologie*« müsse »*dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen*« (KrV A 247 f./B 303) – zum andern: es seinen »*Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als*

¹⁰ E. Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932, VIII.

¹¹ Vgl. ebd., 183.

¹² Dilthey hat diesen Modernisierungszug in seinen geistesgeschichtlichen Darstellungen, die wesentlich einem »Aufklärungsgeschehen« gewidmet sind, herausgearbeitet. Aber »Aufklärung« ist hier kein bloß patenter Programmslogan.

Erfahrung lesen zu können« (KrV A 314/B 370 und! *Prolegomena* § 30).¹³

Mit dem Verweis auf Kants Kritik einer jeden Ontologie, der eben zunächst die Analyse der Dispositionen (und Modalitäten) von Erfassungsweisen voraus zu gehen habe, schließt sich Cassirer Kants kritischem Projekt prinzipiell an – allerdings mit einer charakteristischen Modifikation. Die geforderte Analytik darf nicht mehr nur eine solche des bloßen Verstandes sein. Sie soll vielmehr »den ganzen Kreis des ›Weltverstehens‹ umfassen und die verschiedenen Potenzen, die geistigen Grundkräfte aufdecken, die in ihm [dem Weltverstehen] zusammenwirken«. ¹⁴ Cassirer verweist hier ausdrücklich auf die Rolle der »Geisteswissenschaft«, die Kant allenfalls in der *Kritik der Urteilskraft* vorgeahnt habe. Die *Philosophie der symbolischen Formen* hätte in diesem Sinne als »Prolegomena einer künftigen Kulturphilosophie« zu fungieren. ¹⁵ Schon 1923 hatte Cassirer dekretiert: »Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur« (*PhsF* I, 11). Dilthey war ihm hier mit seiner Formel von der »Kritik der historischen Vernunft« allerdings vorausgegangen.

Das andere Kantzitat – vom »Erscheinungen buchstabieren« – finden wir bei Kant in zwei Varianten (einer meditativ-conzessiven in der *Kritik der reinen Vernunft* und einer affirmativen in den *Prolegomena*). Bemerkenswert aber ist vor allem, dass Cassirer aus dem Singular *Erfahrung*, als welche Erscheinungen gelesen (buchstabiert) werden sollen, den Plural *Erfahrungen* macht. So z.B. in seinem wichtigen Londoner Vortrag von 1936 *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*. Dann in einem Vortrag von 1940/41 im schwedischen Exil *Kant und die moderne Biologie*. Und schließlich in seinem Essay-Band von 1942 *Zur Logik der Kulturwissenschaften*.¹⁶

Entscheidend ist hier die Erweiterung des Kantischen Erfahrungsbegriffs, der nicht mehr auf die Erfahrung der physikalischen

¹³ Zu Cassirers Kantziten vgl. E. W. Orth: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. 2. Aufl. Würzburg, 2004.

¹⁴ E. Cassirer: Zur Logik des Symbolbegriffs (1938), in: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1956, 228.

¹⁵ Ebd., 229.

¹⁶ Vgl. E. Cassirer: Critical Idealism as a Philosophy of Culture, in: D. Ph. Verene (Hrsg.): Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945. New Haven/London, 64–91, bes. 75 f.; E. Cassirer: Kant und die moderne Biologie (1940/41), in: E. W. Orth (Hrsg.): Ernst Cassirer. Geist und Leben, a. a. O., 61–93, bes. 89 und E. Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, a. a. O., 86.

Welt als paradigmatisch eingeschränkt bleibt.¹⁷ Der Erfahrungsbegriff wird erweitert auch auf das kulturell Bedeutsame und Geistige; ja, er findet dort erst seinen Sinn. Er wird nicht nur erweitert, er wird auch innerlich differenziert und damit pluralisiert. Cassirer erweitert seine Metaphorik vom »buchstabieren« auf die Vielzahl möglicher Alphabete und Alphabetisierungen; man könnte auch »Grammatiken« sagen und von »Idiomen« sprechen (was Cassirer auch immer wieder tut). In dieser Terminologie sind unterschiedliche Weltanschauungen, aber auch speziellere wissenschaftliche Zugriffe differenziert beschreibbar und analysierbar. Dies ist das »Diltheysche Programm«, eine Floskel, die Cassirer übrigens gelegentlich gebraucht.¹⁸ Und auch eine charakteristische Schwierigkeit, die sich in Diltheys Konzeption der Geisteswissenschaft(en) auftut, wird bei Cassirer wieder virulent. Es geht um die Frage, ob die Gegenüberstellung von Natur- und Geisteswissenschaft(en) eine inklusive oder eine exklusive ist. Die Beantwortung hängt davon ab, ob man von der Geisteswissenschaft als Geisteswissenschaft im Singular (»Grundwissenschaft«) oder den Geisteswissenschaften im Plural als Wissenschaften von diesen und jenen kulturbezogenen Gegenständen ausgeht. Es handelt sich beispielsweise sowohl bei der Physik als auch bei der Jurisprudenz um Gruppen von Erscheinungen, die jeweils so oder so zu buchstabieren sind; während *die* Geisteswissenschaft im Singular das Problem der Alphabetisierung überhaupt traktiert (um die metaphorische Terminologie beizubehalten!). An einer Stelle, die allerdings vereinzelt bleibt, scheint Cassirer einen bemerkenswerten Unterschied zu machen. Am Ende seines späteren Textes über *Naturbegriffe und Kulturbegriffe* heißt es: »Die Naturwissenschaft lehrt uns, nach Kants Ausdruck, »Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen [!] lesen zu können«; die Kulturwissenschaft lehrt uns, Symbole zu deuten, um den Gehalt, der in ihnen verschlossen liegt, zu enträtseln – um das Leben, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen sind, wieder sichtbar zu machen«.¹⁹

Aber offenkundig – und üblicherweise bei Cassirer – ist »Erscheinungen buchstabieren« und »Symbole deuten« dasselbe Gesche-

¹⁷ Zum engeren Erfahrungsbegriff vgl. Kants Briefaufsatz an seinen Kollegen Kiese-wetter – I. Kant: Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, dass wir denken?, in: Werke. Hrsg. von E. Cassirer e. a. Bd. IV. Berlin 1922, 519–520. Kant verneint die Frage. Dilthey und Cassirer scheinen sie zu bejahen.

¹⁸ E. Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, a. a. O., 161.

¹⁹ E. Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, a. a. O., 86.

hen im Rahmen dessen, was symbolische Formung heißt; deshalb kann Cassirer das Universum der Physiker auch all fällig »symbolisches Universum« nennen.²⁰ Auch bei Dilthey finden wir diese Spannung. Physik als Wissenschaft ist genau so ein geistig kulturelles Geschehen wie das Verfassen und Deuten von Poesie. Was bedeutet dann aber der Abgrund des Sinnes zwischen ihnen? Oder ist dieser Abgrund nur eine (szs. kulturwüchsige) Suggestion? Wie immer das zu beantworten ist – gerade dazu bedarf es einer Kritik der Kultur und des kulturellen Leistens oder eben einer »Kritik der historischen Vernunft« (im Sinne einer »genetischen Definition« von Methode). Ob diese Kritik der historischen Vernunft in einer grundlegenden Geisteswissenschaft im Singular hypostasiert werden darf ist allerdings noch offen.

Diltheys Anschluss an Kant und seine auf Weiterführung bedachte Kantinterpretation im Sinne einer »Kritik der historischen Vernunft« wird an einem einfachen Satz aus den Entwürfen *Zur Weltanschauungslehre* (nach 1883) deutlich: »Auch Kant wusste, dass nur in der Erfahrung die Form der Erfahrung erscheint.« (»Das war es, was er von Locke akzeptierte[!]«) (GS VIII, 259)²¹ Cassirers konkrete und lebendige Energien des Geistes als Agentur allen Weltverstehens bekunden sich bei Dilthey im lebendigen »Zusammenhang« und der »Struktur des Seelenlebens«. Dieses Seelenleben bringt »Formen« wie »Naturerkennen, Herrschaft über die Natur, wirtschaftliches Leben, Recht, Kunst und Religiosität« hervor (GS VIII, 185) – wie es 1896/97 in dem Text *Was Philosophie sei* heißt. Das erinnert an Cassirers »symbolische Formen«. Dilthey spricht auch von »Seiten der menschlichen Tätigkeit, welche sich in Wissenschaften reflektiert« (GS VIII, 185). Die Philosophie sucht nun nach Dilthey »die Einheit des Geistes in diesem vielfältigen Tun herbeizuführen«. Besser würde es wohl heißen: die Einheit, die schon im Spiel ist, angemessen verständlich zu machen. Denn: In all diesem Tun »manifestiert« immer schon »der Mensch seine Lebendigkeit« und zwar *als resp. in* »Wirklichkeitserkennen, Wertgebung und Zwecksetzung« (GS VIII, 185). Ganz elementar bestimmt sich dieser Befund in dem, was Dilthey in späteren Vorlesungen die »Urzelle der

²⁰ Vgl. E. Cassirer: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of human Culture* (1944). New Haven/London 1972, 221.

²¹ In seinem Kiese Wetteraufsatz hat Kant Locke dem Sinne nach aber gerade nicht voll akzeptiert.

Geschichte« nennt, nämlich im »Erleben mit seinem Milieu« (GS XXIV, 270). In seiner Spätphilosophie behandelt Cassirer einen ähnlichen Befund unter dem Titel »Basisphänomene«.²² Immer handelt es sich jedoch um die Einheit des Geistes. Und diese Einheit ist eine funktionale.

Folgerichtig geht es Dilthey um die »Funktion« der Philosophie, und diese »kann nur aus der Geschichte empirisch [!] ersehen werden« (GS VIII, 185). Hier kommt es allerdings darauf an, den Terminus »empirisch« richtig zu verstehen. Er meint sicherlich Anschaulichkeit, aber eine Anschaulichkeit, die sich erst im lebendigen, verstehenden Nachvollzug ergibt. (Die *Funktion* ist das Dasein in Tätigkeit gedacht – wie Goethe einmal sagt!) In dem Text zur *Philosophie der Philosophie* (von 1907) wird das Thema »Funktion und Struktur der Philosophie« ausdrücklich behandelt (GS VIII, 211 ff.). Erläuternd heißt es: Philosophie sei nicht »durch einen Gegenstand oder eine Methode« bestimmt, sondern durch ihre »Funktion«, die sich zumal als »Kritik« und Adjustierung von Weltverständnissen bekundet und bewährt, sofern der Bezug zum lebendigen Seelenleben (in seinem Strukturzusammenhang) hergestellt wird (vgl. GS VIII, 218 f.). Das bedeutet, dass das philosophische Bewusstsein und somit die entwickelte Philosophie im natürlichen Weltverstehen bereits angelegt ist. Deshalb kann Dilthey von einem »inneren Wachstum« sprechen (GS VIII, 219),²³ das sich im Kulturprozess szs. zwischen elementarem Weltverständnis und philosophischer Bilanzierung abspielt.

Cassirer hat diese Problemstellung auf schnittige Formeln gebracht, etwa mit der Devise »vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff«.²⁴ Schließlich prägt Cassirer mit Blick auf den Gesamtprozess der Kultur als symbolischer Formung den Begriff der »*symbolischen Funktion*«. Hier entwickelt er eine triadische Begriffsstruktur, die in *Ausdruck, Darstellung, reine Bedeutung* terminiert.²⁵ Diese Formel

²² E. Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, a. a. O., 113–195.

²³ Max Scheler nannte das *Funktionalisierung*. Dazu E. W. Orth: Max Scheler und Ernst Cassirer. Wissensformen und symbolische Formen als kulturphänomenologische Perspektiven, in: Phänomenologische Forschungen. Hamburg 2013, 213–231.

²⁴ Vgl. diese Formel bei E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 1. Bd. (1906). Darmstadt 1974, 77. Des Weiteren E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik. Berlin 1910.

²⁵ Vgl. dazu E. W. Orth: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie, a. a. O., Index.

hat ihre vorläufigen Varianten (oder Analogie) in zwei weiteren Triaden wie *Nachahmung der Natur, Manier, Stil*²⁶ oder: *mimischer, analogischer und symbolischer Ausdruck* (PsF I, 134 ff.). In allen drei Begriffstriaden wird eine implikativ-explikative Begriffs- und damit Verstehensstruktur zur Geltung gebracht, der gemäß das Weltverstehen funktional als Wachstum beschrieben und analysiert werden kann. Dieses Wachstum ist allerdings kein simpler Fortschritt.²⁷

Ich will zum Abschluss noch einmal auf Diltheys Formel von der »Philosophie der Philosophie« (von 1907) zurückkommen (GS VIII, 206 ff.). Mit diesem Topos scheint das benannt zu sein, was Geisteswissenschaft im Singular als »Grundwissenschaft« bedeutet – hier allerdings eher im Duktus der »Metawissenschaft« (als »Weltanschauungslehre«). Es ist mit zwei Varianten des Singulars zu rechnen, einer allgemein umgreifenden Metawissenschaft und einer konkret fundierenden Basiswissenschaft.²⁸ Offensichtlich darf man aber die wie immer aufzufassende Grundwissenschaft nicht hypostasieren. Es gibt so wenig eine patente Philosophie der Philosophie wie es eine fest umrissene Metaphilosophie gibt. In dem Topos »Philosophie der Philosophie« kommt jedoch eine »Funktion« zu Geltung – die Funktion der Philosophie, die man auch als Besinnung (und Besonnenheit) bezeichnen kann und die der sich orientierende Mensch zu vollziehen und zu bewähren hat. Es handelt sich eher um eine »Einstellung« als um eine schon fest gefügte Methode – eine Einstellung, die sich im Übrigen der einzelnen Geisteswissenschaften (und auch gegebenenfalls der Naturwissenschaften) zu bedienen weiß. Aber diese »Einstellung« ist kein »Fach«, das einen festen Lern- und Lehrbestand verwaltet. Am Beispiel seines eigenen Verhältnisses zu der Pluralität der Weltanschauungen (z. B. der drei prominenten) hat Dilthey das immer wieder verständlich zu machen versucht. Um Tatsächlichkeit und Funktion von Weltanschauungen als kultur-anthro-

²⁶ Vgl. E. Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften (1921/22), in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, a. a. O., 169–200.

²⁷ Vgl. E. Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, a. a. O., 123–127, wo mit Bezug auf Krisen der Kultur, von einem »Drama« (statt »Tragödie«!), von Oszillation und Amplituden die Rede ist.

²⁸ Die beiden Topoi Meta- und Basis-Wissenschaft gehören eher zu den Symptomen als zur Diagnose des Geschehens. Das Meta suggeriert bilanzierenden Überblick, die Basis Halt gebende Fundierung. Es sind nicht so sehr methodisch verlässliche Orientierungen als vielmehr kulturanthropologische Einspielungen (Illusionen).

pologisches Radikal verständlich zu machen, muss man sowohl einzel-geisteswissenschaftliche Forschung betreiben als auch besonnene Umsicht üben können.

Cassirer hat diese Problemstellung mit der Frage verknüpft, ob die Philosophie selbst eine symbolische Form sei – und wenn, ob dann nicht auch die umfassende. Er verneint die Frage entschieden: »Die Philosophie will nun nicht an Stelle der alten Formen eine andere, höhere Form setzen, sie will nicht ein Symbol durch ein anderes ersetzen.« »Das ›Absolute‹ ist immer nur das vollständige, das durchgeführte u. systematisch überschaute Relative – u. besonders die Ab-solutheit des Geistes will u. kann nichts anderes sein«. ²⁹ Cassirer plädiert – wie er meint: im Anschluss an Dilthey! – für eine »Hermeneutik der Erkenntnis« statt der traditionellen »Erkenntnistheorie«, die sich vielmehr in »verschiedenen Formen der Auslegung« bewähren muss. Dem gemäß sind immer wieder verschiedene »Richtungen« zu beschreiben und zu analysieren. ³⁰

Als ein wichtiges Ergebnis der philosophischen Arbeit Diltheys und Cassirers kann man die Entdeckung eines zweifachen Zirkels ansehen:

1. Auf anthropologisch-erkenntnistheoretischem Gebiet: Der Mensch ist Subjekt, das der Welt (so oder so wissend) gegenübersteht. Aber er ist auch (ebenfalls so oder so wissend) *in* der Welt. Vor allem *wird* der Mensch (als Welt erschließendes Subjekt) erst in einem selbst-bildenden Prozess, den man mit dem Husserlschen Terminus »Weltigung« nennen könnte. ³¹

2. Die Wissenschaften, welche die Welt (die allerdings eine Welt des Menschen ist) erforschen, sind selbst Produkte einer sich bewegenden Kultur, die auch die leitenden Begriffe beiherspielt sowie eine Grammatik resp. Grammatiken entfaltet. Wissenschaften sind Kulturereignisse, die auf Kultur angewandt werden. Sie sind zutiefst metaphorisch. Dilthey reagiert darauf immer schon mit »Hermeneutik«, auch wenn er das nicht immer so nennt; Cassirer mit »symbolischer Formung«, die er gelegentlich – zumal später – auch als »hermeneutisch« bezeichnet.

²⁹ E. Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, a. a. O., 265.

³⁰ Ebd., 165. Zum Hermeneutikverständnis vgl. schon E. Cassirer: Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie, in: Jahrbücher der Philosophie 3 (1927), 31–92.

³¹ In einem Text *Die anthropologische Welt* aus 1936 (Husserliana XXIX, 334).

Die Erforschung der geschichtlichen Entfaltung von Mentalitäten und Lebensweisen, wozu die Wissenschaften gehören (kurz: der Kultur) fordert als Pendant die Erforschung der Subjektivität und ihrer Strukturen, die eben in dieser Kulturgeschichte ihre Verwirklichung gefunden haben (wobei »Verwirklichung« eine viel sagende Formel ist). Bei Dilthey ist das der teleologische Zusammenhang des Seelenlebens, bei Cassirer ist es die symbolische Formung und der Inbegriff der symbolischen Formen. Beide – Dilthey und Cassirer – mussten sich auf Kant beziehen, um diese Aufgabe erfüllen zu können. Denn Kant thematisierte das Subjekt als die Instanz der Disposition für die Strukturierung von Wirklichkeit.