

4 BEWEGUNG ALS FORMBILDUNGSPROZESS (CASSIRER)

Das positive Sein des empirischen Objekts wird gleichsam durch eine doppelte Negation gewonnen:

durch seine Abgrenzung gegen das ‚Absolute‘ einerseits und gegen den Sinnenschein andererseits.

E. CASSIRER

Die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘, der das vorangestellte Zitat²²⁴ entnommen ist, beansprucht für sich einen zentralen Gedanken der ‚Phänomenologie des Geistes‘, wonach „das geistige Sein nicht bloß als Substanz, sondern ‚ebensosehr als Subjekt‘ aufgefasst und ausgedrückt werde“²²⁵. Dies führt konkret dazu, dass neben wissenschaftlichen Erkenntnissen und Wahrheitsansprüchen auch andere Weltzugänge mit eigenen Sinnbezügen und formspezifischen Objektbereichen Berücksichtigung finden. Hierzu zählen vor allem die vier Bereiche des Mythos, der Sprache, der Kunst und der Erkenntnis, sowie die Technik, Religion beziehungsweise Recht und Sittlichkeit, die als weitere symbolische Formen behandelt werden²²⁶. Jede dieser Formen bezeichnet eine besondere geistige Auffassungsweise, die trotz wechselseitiger Bezüge nicht aufeinander reduzierbar sind oder ineinander aufgehen. Die ‚Freiheit zum Objekt‘²²⁷, so könnte man in Anknüpfung an das zuvor Gesagte ergänzen, zeigt sich hier nicht im Sinne substantieller Annahmen, wie etwa in der Vorstellung von der „Einheit des Seins“, die in der kantischen Fassung vom „Ding an sich [...]“

224 Cassirer 1994 c, S. 45.

225 Ebda., S. 34.

226 Diese Aufzählung bezieht sich auf die einschlägigen Schriften und Ausführungen Cassirers; „Recht und Sittlichkeit“ als „Grundformen der Gemeinschaft und [...] des Staates“ werden vom Autor eigens ergänzt. Vgl. dazu Cassirer 1984, S. 112.

227 Siehe weiter oben Anm. 216.

schließlich völlig ins Gebiet des Unerkennbaren abgedrängt wird²²⁸. Stattdessen wird die Art des Zugangs gleichsam umgekehrt, indem nunmehr die symbolischen Formen als Objektivationen des Geistes in den Blick genommen werden, die „das eigentliche Gebiet des Wissens und Kennbaren, in seiner unveräußerlichen Vielheit, in seiner Bedingtheit und Relativität“²²⁹ bezeichnen. Mythos, Sprache, Kunst und Erkenntnis erzeugen, so lässt sich dieser Gedanke zusammenfassen, ihre je eigenen, formspezifischen Gegenstandsbereiche.

Im Sinne dieses Verständnisses stehen die transzendentalen Anschauungsformen und Begriffe wie Raum, Zeit, Substanz und Kausalität für eine bestimmte Formgestalt unserer Erfahrung. Daneben gibt es jedoch weitere Sinnbezüge und Objektbereiche, die in den genannten Begriffstrukturen nicht aufgehen. Anders gesagt: Die kategorialen und anschaulichen Formen, von Kant als allgemeine Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis gefasst, bilden und verändern sich in verschiedenartigen Erfahrungskontexten, so dass etwa Raum- und Zeitverhältnisse im mythischen Bewusstsein eine andere Bedeutung besitzen als etwa im wissenschaftlichen Denken. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Cassirer die Aufgabe der Erkenntniskritik zuvörderst als „Kritik der Kultur“²³⁰ begreift. Das Modell der wissen-

228 Cassirer 1994 b, S. 7.

229 Ebda.

230 „Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. [...] Solange die philosophische Betrachtung sich lediglich auf die Analyse der reinen *Erkenntnisform* bezieht und sich auf diese Aufgabe einschränkt, solange kann auch die Kraft der naiv-realistischen Weltansicht nicht völlig gebrochen werden.“ Ebda., S. 11 (Hervorhebung im Original). Das ‚materialistische Motiv‘, das bei Cassirer in den symbolischen Formen als Strategie der Vergegenständlichung des Geistes in Erscheinung tritt, ist vom zuvor beschriebenen ‚Vorrang des Objekts‘ (siehe Anm. 220 weiter oben) freilich deutlich zu unterscheiden. So betont Cassirer ausdrücklich, dass „aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat

schaftlichen Erkenntnis bietet schließlich nur einen möglichen Zugang zur Welt. Trotz dieser Öffnung des Fragehorizontes lässt die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ allerdings keinen Zweifel daran, dass „die Einfügung des Besonderen in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform“²³¹ das höchste Ziel der Erkenntnis bleibt.

4.1 Sinnbildung im Symbolprozess

Verständlich wird der Grundvorgang der Symbolisierung an dem auch über die Grenzen der akademischen Philosophie hinaus bekannt gewordenen Beispiel des Linienzuges. Cassirer gibt hierfür die folgende Beschreibung:

„Betrachten wir etwa ein Erlebnis der optischen Sphäre, so ist dieses niemals aus bloßen ‚Empfindungsdaten‘, aus den optischen Qualitäten von Helligkeit

des Geistes zur Voraussetzung hat. Hierin erst findet die Grundthese des Idealismus ihre eigentliche und vollständige Bewährung.“ Cassirer 1994 b, S. 11. Leider findet sich bei Adorno – außer einer Rezension der Festschrift zum 60. Geburtstag Cassirers (vgl. Adorno 1937) – keine direkte Auseinandersetzung mit dem Werk dieses Autors. Gegen den „Neukantianismus der Marburger Schule“ erhebt Adorno jedoch schon früh den Einwand, dieser habe „zwar seine systematische Geschlossenheit gewahrt, dafür aber jeden Rechts über die Wirklichkeit sich begeben“. Vgl. Adorno 1990, S. 326. Auch wenn diese Kritik Cassirer nicht vollständig trifft, da die ‚Tat des Geistes‘ bei diesem Autor von ihren symbolischen Formgestalten nicht zu trennen ist, besteht jedoch der Preis hierfür darin, dass die an den Ursprung verlegte gedankliche Leistung – im Sinne von Adorno – „unverbindlich im Wirklichen, undurchsichtig im Geistigen“ bleibt. Vgl. ebd. Zur „Nicht-Theoretisierbarkeit“ der formbildenden „produktiven Einbildungskraft“, die vom Kommentator sogar als „Pointe der Cassirerschen Konzeption“ hervorgehoben wird, vgl. Schwemmer 1997 a, 44.

231 Cassirer 1994 b, S. 8.

und Farbe zusammengesetzt. Seine reine Sichtbarkeit ist niemals außerhalb einer bestimmten Form der ‚Sicht‘ und unabhängig von ihr zu denken; es ist als ‚sinnliches‘ Erlebnis immer schon Träger eines Sinnes, und steht gewissermaßen im Dienste desselben. Aber eben hierin kann es nun sehr verschiedene Funktionen erfüllen und kraft ihrer sehr verschiedene Sinn-Welten vorstellig machen. Wir können ein optisches Gebilde, wie etwa einen einfachen Linienzug, nach seinem reinen Ausdruckssinn nehmen. Indem wir uns in die zeichnerische Gestaltung versenken und sie für uns aufbauen, spricht uns in ihr zugleich ihr physiognomischer ‚Charakter‘ an. In der rein räumlichen Bestimmtheit prägt sich eine eigentümliche ‚Stimmung‘ aus: das Auf und Ab der Linien im Raume faßt eine innere Bewegtheit, ein dynamisches Anschwellen und Abschwellen, ein seelisches Sein und seelisches Leben in sich. [...] Aber all dies tritt nun alsbald zurück und erscheint wie vernichtet und ausgelöscht, sobald wir den Linienzug in einem anderen ‚Sinne‘ nehmen – sobald wir ihn als mathematisches Gebilde, als geometrische *Figur* verstehen. Er wird nunmehr zum bloßen Schema, zum Darstellungsmittel für eine allgemeine geometrische *Gesetzlichkeit*. Was nicht der Darstellung dieser Gesetzlichkeit dient, was bloß als individuelles Moment in ihm mitgegeben ist, das sinkt jetzt mit einem Schlage zur völligen Bedeutungslosigkeit herab – es ist aus dem geistigen Blickfeld verschwunden. [...] Und wieder in einem völlig anderen Gesichtskreis stehen wir, wenn wir den Linienzug als mythisches *Wahrzeichen* oder wenn wir ihn etwa als ästhetisches *Ornament* nehmen. Das mythische Wahrzeichen faßt als solches den mythischen Grundgegensatz, den Gegensatz des ‚Heiligen‘ und ‚Profanen‘, in sich. Es ist aufgerichtet, um diese beiden Gebiete voneinander zu trennen, zu warnen und zu schrecken, um dem Ungeweihten die Annäherung an das Heilige oder seine Berührung zu wehren. Und es wirkt hierbei nicht nur als bloßes Zeichen, als Merkmal, an dem das Heilige *erkannt* wird; sondern es besitzt auch eine ihm sachlich innewohnende, eine magisch-zwingende und magisch-abstoßende Macht. Als Ornament betrachtet erscheint die Zeichnung ebensowohl als Sphäre des ‚Bedeutens‘, im logisch-begrifflichen Sinne, wie der des magisch-mythischen Deutens und Warnens entrückt. Sie besitzt in sich

selbst ihren Sinn, der sich nur der reinen künstlerischen Betrachtung, der ästhetischen ‚Schau‘ als solcher, erschließt.²³²

Zeichnerische Gestaltung, mathematisches Gebilde, mythisches Wahrzeichen und ästhetisches Ornament – diese vier symbolischen Sichtweisen eines bestimmten Linienzuges stehen hier zugleich für vier verschiedene ‚Sinn – Welten‘, die in der sinnlichen Wahrnehmung nicht schon sich erschöpfen, sondern als „Gebilde des Bewußtseins“²³³ ihre je spezifische Gestalt erst gewinnen. Mit Blick auf die „prägnanten Momente“²³⁴ der Wahrnehmung bemerkt Cassirer zu diesem Prozess der Sinn- beziehungsweise Formbildung:

„Jeder noch so ‚elementare‘ sinnliche Inhalt ist schon von einer solchen Spannung erfüllt und mit ihr gewissermaßen geladen. Er ist niemals einfach, als isolierter und abgelöster Inhalt, ‚da‘; sondern er weist in eben diesem Dasein, über sich hinweg; er bildet eine konkrete Einheit von ‚Präsenz‘ und ‚Repräsentation‘“.²³⁵

Am Beispiel der optischen Inversion²³⁶ lässt sich dieser Zusammenhang verdeutlichen. So kommt es bei so genannten Springfiguren im plötzlichen Umschalten des Figur-Grund-Schemas zu einem jähen Wechsel der Wahrnehmung, so dass derselbe optische Reiz unterschiedliche Objektgestalten – wie etwa zwei gegenüberstehende Gesichter oder die Umrisse eines Pokals – hervorbringen kann. Wichtig ist, dass der Perspektivwechsel zugleich eine Veränderung des jeweils Gesehenen bewirkt, das nicht unmittelbar ‚als solches‘, sondern immer schon ‚als etwas‘ wahrgenommen wird. Dabei erfolgt der Wechsel zwischen den Sichtweisen und Objektgestalten ohne Übergang, das

232 Cassirer 1994 d, S. 232-234 (Hervorhebungen im Original).

233 Vgl. ebda., S. 149.

234 Vgl. ebda., S. 133.

235 Ebda., S. 149.

236 Vgl. dazu ebda., S. 184-185.

heißt wir sehen entweder zwei Gesichter oder einen Pokal. Ein Drittes scheint es nicht zu geben.

„Der Bezugspunkt selbst kann verschoben werden; die Art der Beziehung kann wechseln: und jedesmal gewinnt bei einem solchen Wechsel die Erscheinung nicht nur eine andere abstrakte Bedeutung, sondern auch einen anderen konkret-anschaulichen Sinn und Gehalt.“²³⁷

Die verschiedenen Deutungen des Linienzuges sind nur möglich, weil der Wechsel der Perspektiven in Bezug auf unterschiedliche Sinnkontexte erfolgt. Im Kontext der ‚zeichnerischen Gestaltung‘ dominiert der ‚Ausdruckssinn‘, das heißt das ‚optische Gebilde‘ wird zur bestimmten Gestalt, indem es von anderen Wahrnehmungen, Eindrücken, Gefühlsregungen oder Vorstellungen unterschieden wird. Der Akt der Unterscheidung ist nur möglich, „indem wir dem fließenden Eindruck, in irgendeiner Richtung der Zeichengebung, *bildend* gegenüberreten“²³⁸. Die inhaltliche Nähe zu Bergsons ‚*données immédiates*‘ liegt hier zwar nahe, insofern auch Cassirer „eine spezifische Aktivität des Bewusstseins“ annimmt, „die sich von aller Gegebenheit der unmittelbaren Empfindung oder Wahrnehmung unterscheidet, um sich dann doch eben dieser Gegebenheit selbst als Vehikel, als Mittel des Ausdrucks zu bedienen“²³⁹. Der Unterschied zu den ‚unmittelbaren Bewußtseins-tatsachen‘ ist freilich darin zu sehen, dass die „Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnli-

237 Ebda., S. 184.

238 Cassirer 1994 b, S. 43 (Hervorhebung im Original).

239 Ebda., S. 42; zum vollständigen Zitat siehe weiter unten Anm. 243. Bei Bergson heißt es an vergleichbarer Stelle: „Unausgedehnte Empfindungen bleiben also was sie sind, nämlich unausgedehnte Empfindungen, wenn nichts hinzukommt. Damit der Raum aus ihrer Koexistenz entspringe, bedarf es einer Tätigkeit des Geistes, die sie alle mit einem Male umfaßt und nebeneinander stellt [...]“. Bergson 1999, S. 73.

che²⁴⁰ bei Cassirer als Befreiung vom Zwang des Unmittelbaren aufgefasst wird, wogegen Bergson den Verlust von Freiheit und Spontaneität in eben dieser Vermittlung sieht.²⁴¹ Auch wenn die jeweils hervorgebrachten Ausdrucksgestalten, wie im vorliegenden Beispiel ‚das Auf und Ab der Linien im Raume‘, noch stark geprägt sind durch ‚eigentümliche Stimmungen‘ und entsprechende Impulse, so weisen sie doch bereits deutlich über unmittelbare Gegebenheiten und plötzliche Gefühlsregungen hinaus. Cassirer erläutert diesen Zusammenhang am Beispiel der ‚natürlichen Symbolik‘²⁴², die bereits im Vollzug der Wahrnehmung als Wahrnehmungserlebnis wirksam wird:

„In jedem sprachlichen ‚Zeichen‘, in jedem mythischen oder künstlerischen ‚Bild‘ erscheint ein geistiger Gehalt, der an und für sich über alles Sinnliche hinausweist, in die Form des Sinnlichen, des Sicht-, Hör- und Tastbaren umgesetzt. Es tritt eine selbständige Gestaltungsweise, eine spezifische Aktivität des Bewußtseins auf, die sich von aller Gegebenheit der unmittelbaren Empfindung oder Wahrnehmung unterscheidet, um sich dann doch eben dieser Gegebenheit selbst als Vehikel, als Mittel des Ausdrucks zu bedienen.“²⁴³

Ähnlich wie Hegel vertritt Cassirer die Überzeugung, dass sich der Geist nur in seinen Äußerungen fassen und verstehen kann. Allerdings geht der Kulturphilosoph²⁴⁴ im Unterschied zu Hegel nicht davon aus,

240 Cassirer 1994 b, S. 299.

241 So etwa in den Ausführungen zur „Auffassung von der Freiheit“; vgl. Bergson 1999, S. 163. Zu den Differenzen zwischen Bergson und Cassirer siehe weiter oben Abschn. 2.5.

242 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 42.

243 Ebda.

244 Krois weist in diesem Zusammenhang darauf hin: „Philosophy is a later development in the history of culture. Cassirer is acutely conscious of this and – like Hegel – he is especially aware of the place of his own thought in the history of philosophy. The philosophy of culture serves Cassirer as a medium for reflection on philosophy. In this regard it fulfills the func-

dass die Äußerungen des Geistes auf dem Weg von der ‚sinnlichen Gewissheit‘ zum ‚absoluten Wissen‘ bereits „[i]n dem Ganzen der Bewegung“²⁴⁵ zusammengefügt sind. Wie das Beispiel des Linienzuges zeigt, weisen die Aktivitäten des Geistes vielmehr in verschiedene Richtungen, die unterschiedlichen Symbolwelten angehören. Gemeinsam ist den symbolischen Formwelten, dass ihnen „eine produktive geistige Grundfunktion“²⁴⁶ zugrunde liegt, die nach ihrer jeweiligen Ausprägung als Ausdrucks-, Darstellungs- oder Bedeutungsfunktion gefasst wird.²⁴⁷

tion for Cassirer that the Phenomenology of Mind did for Hegel.” Krois 1987, S. 73.

245 So Hegel in einer Formulierung über die Einheit der dialektischen Gesamtbewegung aus der Vorrede zur ‚Phänomenologie des Geistes‘. Siehe näher dazu weiter oben Anm. 143.

246 Cassirer 1994 d, 185.

247 Schwemmer bemerkt dazu: „Zudem scheint es, als habe Cassirer mit seiner Unterscheidung von Darstellung und Bedeutung die kantische Unterscheidung von Anschauung und Begriff ohne weiteres genutzt und ihr, als seine eigene Neuerung, lediglich die Funktion des Ausdrucks als kritisches, weil zugleich relativierendes und fundierendes Moment hinzugefügt. Da würde sich dann die Frage nach der Unterscheidbarkeit zwischen Darstellung und reiner Bedeutung als Frage nach der Angemessenheit des Dualismus zwischen Anschauung und Begriff wiederholen.“ Schwemmer 1997 a, S. 65-66. Aufgeworfen wird damit die grundsätzliche Frage, ob die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ selbst als symbolische Form zu verstehen ist. Habermas legt den Finger in die gleiche Wunde, wenn er feststellt: „Offensichtlich kann die Identität des Sinneseindrucks als des Bezugspunktes verschiedener Interpretationen nur behauptet werden, wenn dieser Affektion der Sinne eine von allen Interpretationen unabhängige, an sich seiende Realität unterstellt wird. Cassirer müßte dann aber genau die metaphysische Trennung von Form und Materie zulassen, die er wegen ihrer widersprüchlichen Konsequenzen mit Recht vermeiden will. Andererseits kann er die Prämisse von der Einheit der Wirklichkeit

Cassirer fasst den Vorgang der Sinnerzeugung schon auf der Ebene der Wahrnehmung unter den Begriff der „Prägnanz“ und führt dazu aus:

„Unter ‚symbolischer Prägnanz‘ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. Hier handelt es sich nicht um bloß ‚perzeptive‘ Gegebenheiten, denen später irgendwelche ‚apperzeptive‘ Akte aufgepfropft wären, durch die sie gedeutet, beurteilt und umgebildet würden. Vielmehr ist es die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ‚Artikulation‘ gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. In ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben ‚im‘ Sinn. Sie wird nicht erst nachträglich in diese Sphäre aufgenommen, sondern sie erscheint gewissermaßen als in sie

in der Mannigfaltigkeit der Perspektiven auch nicht einfach fallenlassen. Denn solange alleine die symbolischen Formen Objektivität und Geltung begründen sollen, müssen sie auf dieselbe Realität Bezug nehmen. Heute würden wir das Problem in der Weise formulieren, daß Cassirer nicht beides zugleich behaupten kann: daß die verschiedenen Symbolsprachen inkommensurabel sind und gleichwohl, mindestens partiell, ineinander übersetzt werden können.“ Habermas 1997, S. 32-33. Cassirer selbst hofft zumindest, es könne gelingen, „einen Standpunkt zu finden, der *über* all diesen Formen und der doch andererseits nicht schlechthin jenseits von ihnen liegt“. Cassirer 1994 b, S. 14 (Hervorhebung im Original). Der Ansatz bliebe damit allerdings gefangen in den eigenen ideellen Voraussetzungen, deren Sinnbezüge nicht gegenständlich hervorzubringen, sondern nur selbstbezüglich nachzuvollziehen wären. Aus diesem Grund hebt Cassirer in der spannungsgeladenen Formulierung von der „Einheit des Geistes“ und der „Vielfalt der symbolischen Formen“ vor allem den poetischen Charakter der Symbolbildung hervor, der ein Wechselspiel zwischen „Produkt“ und „Produzieren“ voraussetzt. Vgl. Cassirer 1994 d, S. 92 sowie S. 525.

hineingeboren. Diese ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinn-Ganzes, soll der Ausdruck der Prägnanz bezeichnen.²⁴⁸

Diese schwierige, für das Verständnis der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ gleichwohl zentrale Stelle, thematisiert das Verhältnis von Sinnlichkeit und Sinn nicht erst aus der Perspektive des sich selbst reflektierenden Geistes, sondern bereits im Medium sinnlicher Erlebnisse und anschaulicher Verhältnisse. Indem ausgesagt wird, dass eine bestimmte Sinnstruktur schon im Wahrnehmungs- beziehungsweise Ausdruckserlebnis präsent ist und nicht etwa durch einen ergänzenden Akt der Bewusstwerdung hervorgebracht wird, verweist Cassirer auf eine besondere Form des Verstehens, die „wesentlich früher als das ‚Wissen von Dingen‘“²⁴⁹ ist. Angesprochen sind damit zugleich alle jene prärationale Anschauungs- und Ausdrucksformen, die einen bestimmten Ausdruckssinn mit sich führen und die ganze Fülle möglicher Ausdrucksphänomene – vom mimetischen Schrei über die körperliche Geste bis hin zum wohl artikulierten Laut – umfassen.²⁵⁰ Ihnen ist ge-

248 Cassirer 1994 d, S. 235.

249 Cassirer 1994 d, S. 74. An anderer Stelle spricht der Autor in Bezug auf die Ausbildung der Lautsprache dementsprechend von einer „Sprache der Sinne“. Vgl. Ebda., S. 270.

250 Vgl. zur Unterscheidung „des mimischen, des analogischen und des eigentlich symbolischen Ausdrucks“ Cassirer 1994 b, S. 139. Es ist sicher kein Zufall, dass der Autor in diesem Zusammenhang auch auf das so genannte „tierische ‚Bewußtsein‘“ zu sprechen kommt. Vgl. Cassirer 1994 d, S. 74. Doch anders als in der ebenfalls nach dem Epochenbruch des Ersten Weltkriegs sich herausbildenden ‚Philosophischen Anthropologie‘, die die Philosophie des Menschen als Philosophie seiner Natur zu begründen beabsichtigt, begreift Cassirer das Ausdruckserleben nicht als „Kardinalfrage menschlicher Existenz“ – so Plessner 1982, S. 437 –, sondern er sieht darin den Ausgangspunkt für die Dynamik des Symbolprozesses selbst. Dementsprechend orientiert sich die Rede vom Menschen

mein, dass sie zunächst hervorgebracht werden müssen, um als bedeutsam verstanden zu werden. Betont wird damit der selbsttätige beziehungsweise produktive Anteil des Ausdruckserlebens, das noch keine feste Ordnung besitzt. Diese bildet sich erst nach und nach in praktischen Vollzügen und Reaktionen ‚kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung‘ als Form der Vergegenwärtigung im Erleben und Handeln. Bevor jedoch die Ausdrucksphänomene in bewusste Formgestalten überführt werden, bleibt das Ich ein „Spielball zwischen all den Ausdrucksmomenten, die sich ihm an bestimmten Einzelercheinungen darbieten, und die es, plötzlich und ohne Widerstand, überfallen.“²⁵¹

Der Prozess der Subjektwerdung ist bei Cassirer demnach direkt gebunden an den Prozess der Vermittlung und Unterscheidung von zunächst noch zufällig aufscheinenden Ausdrucksphänomenen, die in tätiger Auseinandersetzung schrittweise zu „Gebilden höherer Ordnung“²⁵² verdichtet werden. Doch bereits vor ihrer bewussten Formbildung und Gestaltung offenbart sich „in bestimmten Wahrnehmungserlebnissen ein Ausdrucks-Sinn“, ohne den „das Dasein für uns stumm“²⁵³ bliebe. Während man in rein theoretischer Absicht vermuten könnte, dass dieser Sinn erst durch die Abstraktion von ‚bestimmten Wahrnehmungserlebnissen‘ und Empfindungen entsteht beziehungs-

als „*animal symbolicum*“ im kulturphilosophischen Sinne vor allem an den unterschiedlichen Facetten und Formen der Symbolbildung, die in der anthropologischen Formel vom „*animal rationale*“ nicht aufgehen. Vgl. dazu Cassirer 1996, S. 51 (Hervorhebungen im Original).

251 Cassirer 1994 d, S. 106.

252 Ebda., S. 107. Hier in deutlicher Abgrenzung zum fortgeschrittenen „Ichbewusstsein“, das in der mythischen „Welt des Ausdrucks“ noch fehlt: „Denn alles *Erleben* – Ausdruck ist zunächst nichts anderes als *Erleiden*; ist weit mehr ein Ergriffenwerden als ein Ergreifen – und eben diese ‚Rezeptivität‘ steht zu jener Art der ‚Spontaneität‘, in der alles Selbstbewußtsein als solches sich gründet, im deutlichen Gegensatz.“ Ebda., S. 88 (Hervorhebungen im Original).

253 Vgl. ebda., S. 86.

weise an Bedeutung gewinnt, geht Cassirer davon aus, dass auch die ‚höheren‘ Formen der Vergegenwärtigung auf die elementaren Formen ihres Ausdrucks verwiesen bleiben:

„Wo der ‚Sinn‘ der Welt noch als reiner Anschauungssinn genommen wird, da weist jede Erscheinung in sich selbst einen bestimmten ‚Charakter‘ auf, der aus ihr nicht bloß erschlossen oder gefolgert wird, sondern der ihr unmittelbar zukommt. Sie trägt in sich die Züge des Düsternen oder Heiteren, des Erregenden oder Sänftigenden, des Beruhigenden oder Furchteinflößenden. Als Ausdruckswerte und Ausdrucksmomente haften diese Bestimmungen den erscheinenden Inhalten *selbst* an; sie werden nicht erst auf dem Umweg über die *Subjekte*, die wir als hinter der Erscheinung stehend ansehen, aus ihnen herausgelesen.“²⁵⁴

Spätestens hier ist die inhaltliche Nähe zu den ‚*données immédiates*‘, von denen zuvor bereits die Rede war²⁵⁵, buchstäblich greifbar. Die Überwältigung durch einzelne Ausdrucksmomente, die für Cassirer ein „symbolisches Grundverhältnis“²⁵⁶ bezeichnen, da sie auch nach Ausbildung objektbezogener Gliederungen und Ordnungsschemata bedeutsam sind, erinnert stark an „die Traumbilder“ in den „Tiefen des Bewusstseins“, von denen Bergson spricht, um die Vorgänge zu umschreiben, „die wir in der fundamentalen Emotion verworren unterscheiden“²⁵⁷. Doch Cassirer knüpft diese Bilder nicht an die „inneren Zustände“ des hinter der Oberfläche des Alltäglichen verborgenen „fundamentalen Ichs“²⁵⁸, sondern für ihn sind die ‚Ausdruckswerte und Ausdrucksmomente‘ kennzeichnend für den Ausdruckscharakter sämt-

254 Ebd., S. 85 (Hervorhebungen im Original).

255 Siehe weiter oben Anm. 239.

256 Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von einem „Urphänomen [...]“, das sich als konstitutives Moment in allem ‚Wissen‘ vom Gegenstand aufweisen läßt.“ Vgl. Cassirer 1994 d, S. 144.

257 Vgl. Bergson 1999, S. 14 und S. 21.

258 Vgl. ebda., S. 125.

licher uns betreffender Geschehnisse und Ereignisse. Eben diese sind gemeint, wenn der Autor in den Ausführungen zur ‚symbolischen Prägnanz‘ vom ‚Leben im Sinn‘ spricht, mit dem unsere Wahrnehmungserlebnisse ‚ideell verwoben‘ sind; und nur aufgrund dieser Vermischung ist es möglich, dass ein ‚sinnliches Erlebnis‘ einen ‚nicht-anschaulichen Sinn‘ in sich fasst.²⁵⁹

Folgt man dieser Auffassung, so ist es nicht möglich, aus diesem ‚Grundverhältnis‘ auszusteigen, da für Cassirer der „Zugang zur Wirklichkeit [...] allein in dem Urphänomen des Ausdrucks und des ausdrucksmäßigen ‚Verstehens‘ gegeben“²⁶⁰ ist. Die Welt erscheint unablässig in wechselnden Ausdrucksmomenten und –charakteren, von denen wir solange ergriffen werden, bis wir uns dessen gewahr werden und uns „in der Form des Tuns“²⁶¹ nach außen wenden:

259 Siehe dazu die Ausführungen des Autors zur ‚symbolischen Prägnanz‘ in Anm. 248 weiter oben.

260 Cassirer 1994 d, S. 86. In den Ausführungen „Über Basisphänomene“ spricht Cassirer dementsprechend vom „Bewusstseinsstrom, der weder Rast noch Ruhe kennt – ihn müssen wir als Urphaenomen hinnehmen, ohne eine ‚Erklärung‘ von ihm zu versuchen“. Cassirer 1995, S. 123.

261 Cassirer 1995, S. 124. Dies schließt nicht aus, dass auch unter zivilisierten beziehungsweise domestizierten Verhältnissen der Funke des Ausdruckerlebens erwacht und wir überwältigt oder hingerissen werden vom Augenblick, der uns so in seinen Bann zu ziehen vermag, dass er außerhalb der Zeit zu existieren scheint. Hier zumindest gibt es gewisse Parallelen zu Platons Charakterisierung des Augenblicks. Vgl. dazu weiter oben Anm. 222. Cassirer knüpft an diesen Zustand der „Sammlung aller Kräfte auf *einen* Punkt“ an und beschreibt jedoch sodann, wie die Spannung sich löst, „indem die subjektive Erregung sich objektiviert“. Vgl. dazu Cassirer 1983 b, S. 103 (Hervorhebung im Original). Im mythischen Denken führt diese Form der ‚Objektivierung‘ zur Entstehung so genannter „Augenblicksgötter“, die im modernen Denken in „ein Reich symbolischer, also bloß signifikativer, nicht unmittelbar ‚lebendiger‘ Formen“ überführt werden. Vgl. Cassirer 1995, S. 268. Nach diesem Verständnis

„Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet vielmehr den Mittelpunkt, von dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt. Hier zuerst beginnen sich die Kreise des Objektiven und Subjektiven, beginnt sich die Welt des Ich von der der Dinge zu scheiden. Je weiter das Bewußtsein des Tuns fortschreitet, um so schärfer prägt sich diese Scheidung aus, um so klarer treten die Grenzen zwischen ‚Ich‘ und ‚Nicht-Ich‘ hervor.“²⁶²

Diese – modern gesprochen – praxisphilosophische Grundlegung der personalen, sozialen und kulturellen Wirklichkeit wird uns im weiteren Verlauf noch beschäftigen.²⁶³ An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass nicht erst der sich selbst reflektierende Geist, sondern schon die körperlichen Wahrnehmungs- und Ausdrucksmomente den Ausgang für die Unterscheidungen, Ordnungen und Formen bilden, die „das Chaos der sinnlichen Eindrücke“ in eine „feste Gestalt“²⁶⁴ überführen. Auch wenn die „Mannigfaltigkeit von Gestaltungen“²⁶⁵ bei Cassirer in nachdrücklicher Weise auf die „Selbsttätigkeit“ und „Spontaneität“

sind somit weder ‚der Augenblick‘ noch ‚das Leben‘ selbst ohne das Dazwischentreten irgendeiner Ausdrucksform zu haben. Dies gilt für alle kulturellen Ausdrucksformen, gleich ob sie mythisch, technisch, sprachlich oder künstlerisch angelegt sind, wobei ihre jeweilige Struktur, Dynamik, Historizität und Materialität entscheidend dafür ist, welche Art der Artikulation möglich ist.

262 Cassirer 1994 c, S. 187. An anderer Stelle spricht der Autor in diesem Zusammenhang vom „‚Werk‘, das wir schaffen“, als vergegenständlichte und verselbständigte Form dieser Scheidung – auch gegen uns selbst: „Das Werk gehört *uns* schon nicht mehr an – es ist die erste Stufe der ‚Entfremdung‘“. Cassirer 1995, S. 125 (Hervorhebung im Original).

263 Siehe dazu weiter unten die Ausführungen zur „Praxeologie der Bewegung“ in Abschn. 5.2 weiter unten.

264 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 43.

265 Ebda.

des Geistes“²⁶⁶ zurückgeführt wird, liegt der Schlüssel hierfür im praktischen Tun beziehungsweise im Ausdrucksverhalten. Denn wie wir im weiteren Verlauf am Beispiel der Bewegung²⁶⁷ noch sehen werden, sind selbst die – im Sinne von Kant – nur widersprüchlich zu fassenden geistig-sinnlichen Anschauungsformen von Zeit und Raum praktisch fundiert und damit in ihrer Entwicklung rekonstruierbar. Die Herausbildung von – im weitesten Sinne – geistigen Vorstellungen ist für Cassirer von den praktischen Vorgängen ihrer Entstehung nicht zu trennen. Der Gedanke einer genealogischen Praxis durchzieht sämtliche Ebenen der Symbolbildung.²⁶⁸

Vor diesem Hintergrund kommen wir noch einmal auf das Beispiel des Linienzuges²⁶⁹ zurück, um die bisher herausgestellten Annahmen zur Symbolbildung am Material selbst zu prüfen: Während in der zeichnerischen Gestaltung der ‚reine Ausdruckssinn‘ im ‚Auf und Ab

266 Vgl. Cassirer 1994 c, S. 259. An gleicher Stelle weist Cassirer darauf hin, dass auf der Ebene der „geistigen Ausdrucksfunktion“ die Gestaltungsvorgänge noch weitgehend unbewusst bleiben: „Der Geist erzeugt die Reihe der sprachlichen, der mythischen, der künstlerischen Gestalten, ohne daß er in ihnen sich selbst als schöpferisches Prinzip wiedererkennt.“ Vgl. ebda. S. 258 und S. 259.

267 Siehe dazu die folgenden Abschnitte dieses Kapitels.

268 Schwemmer erläutert diesen Zusammenhang folgendermaßen: „Der Mythos ist für Cassirer ‚sozusagen die Urschicht des Bewußtseins und der tragende Grund für alle seine Leistungen‘. Aus dieser Ursprungsstellung des Mythos folgt aber gerade kein Stufenschema im Sinne einer fortschreitenden Reihung der verschiedenen symbolischen Formen. Wenn nämlich alle symbolischen Formen im Mythos gründen, so wäre für deren Entwicklung – zumindest was die Anordnungen ihrer Richtungen angeht – eher das Bild einer Rosette zu wählen, aus deren Mythos-Mitte die Blätter der anderen symbolischen Formen herauswachsen: durch den Mythos bleibend miteinander verbunden und doch in eigenen Richtungen und eigenständigen Gestaltungen.“ Schwemmer 1997 a, S. 41.

269 Siehe weiter oben Anm. 232.

der Linien' noch danach trachtet, der inneren Bewegtheit einen angemessenen Ausdruck zu geben, wobei Wahrnehmung und „Für-Wahrnehmen“²⁷⁰ noch nicht geschieden sind, orientiert sich der ‚mythische Ausdruckssinn' bereits stärker an den schicksalhaft gedeuteten dämonischen oder göttlichen Kräften des mythischen Wahrzeichens selbst. Der Linienzug wird zur magischen Grenze, zur anschaulichen Demarkation des ‚Heiligen und Profanen', die die Unwägbarkeiten des Lebens an ein „bestimmtes dingliches Substrat“²⁷¹ bindet und damit zugleich beeinflussbar macht. Die Ausdrucksformen der zeichnerischen Gestaltung und des mythischen Ornaments stimmen darin überein, dass sie einzelne Erlebnismomente wie das Düstere und Beschwingte, das Unheimliche und Vertraute oder das Heilige und das Profane mit dem Phänomen selbst identifizieren. Zur Dingwahrnehmung kommt es jedoch erst, wenn aus dem Gesamtbild der Erscheinung einzelne Aspekte herausgelöst und mit anderen verglichen werden – das heißt, wenn die Passivität der Eindrücke in die Aktivität des Ausdrucks umgewandelt wird.

„Der Mensch hat eine neue Art des Ausdrucks entdeckt: den symbolischen Ausdruck. Dies ist der gemeinsame Nenner all seiner kulturellen Tätigkeiten: in Mythos und Poesie, in Sprache, in Kunst, in Religion und in Wissenschaft. Diese Betätigungen sind sehr unterschiedlich, aber sie erfüllen alle ein und dieselbe Aufgabe: die Aufgabe der *Objektivierung*.“²⁷²

Als symbolische Ideationen verweisen die zeichnerische Gestaltung wie auch das mythische Wahrzeichen bereits auf reflektierte Vorstellungen und Empfindungen, die in physischen Reaktionen – wie dem wutgeleiteten Faustschlag – und in magisch-rituellen Praktiken noch ohne Richtung sind. Zwar mag eine körperliche Reaktion auf ein plötzlich aufwallendes Gefühl dem Betroffenen eine gewisse Erleichterung

270 Cassirer 1994 c, S. 46.

271 Ebda., S. 73.

272 Cassirer 1994 e, S. 63 (Hervorhebung im Original).

verschaffen; jedoch hat der Affekt, wenn er abgeklungen ist, „sein Ende erreicht, ohne irgendeine bleibende Spur zu hinterlassen“²⁷³. Selbst wenn der einzelne hiervon im Moment ganz eingenommen wird, wovon im sozialen Kontext magischer Zeremonien etwa die Bereitschaft zur kollektiven Hingabe ein beredtes Zeugnis gibt, kommt es hier noch nicht zu einem Abwägen und Distanznehmen vom eigenen Tun. Dies geschieht erst, „[s]obald der Mensch beginnt, sich über seine Handlungen Fragen zu stellen“. Erst dann „hat er einen neuen und entscheidenden Schritt getan [...], der ihn am Ende weit weg von seinem unbeußten und instinktiven Leben führen wird“²⁷⁴. Auch wenn fraglich ist, wo genau der Übergang vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck stattfindet, das heißt mit anderen Worten, wo das dramatische zum epischen Moment sich verändert, da beide nicht getrennt voneinander existieren²⁷⁵, bleibt festzuhalten, dass – im Unterschied zu motorischen Reaktionen und affektiven Äußerungen – für die Einschätzung des eigenen Tuns im symbolischen Ausdrucksverstehen eine wenigstens vage Vorstellung seiner Bedeutung erforderlich ist. Denn es ist offensichtlich, dass „die Bewertung eine Form der Rückschau, der Vorschau und der Überschau einschließt, die den Gefühlen, als bloßen Zuständlichkeiten, mangelt“²⁷⁶.

Der Linienzug als ästhetisches Ornament beziehungsweise als geometrische Figur verweist auf zwei weitere mögliche Wahrnehmungsweisen, die ebenfalls erst verständlich werden, wenn man den jeweiligen Kontext ihrer Eingliederung mitberücksichtigt. Während in der künstlerischen Betrachtung die gezeichnete Wellenlinie als bestimmte Individualität eines Ausdrucks wahrgenommen wird, die im Kunst-

273 Ebda., S. 64.

274 Ebda.

275 „Mythus ist das *epische* Element im primitiven religiösen Leben; Ritus ist das *dramatische* Element. Wir müssen mit dem Studium des letzteren beginnen, um das erste zu verstehen.“ Ebda., S. 41 (Hervorhebungen im Original).

276 Cassirer, zit. nach Schwemmer 1997 a, S. 133.

werk als eine vom Künstler bereits losgelöste Darstellungsform in Erscheinung tritt, wird derselbe Linienzug zur geometrischen Figur, wenn er als graphische Konkretion einer mathematischen Formel oder trigonometrischen Funktion aufgefasst wird. Der Unterschied zwischen beiden Sichtweisen zeigt sich darin, dass die „räumliche Gestalt“ in ihrer geometrischen Bedeutung „nur noch die Hülle [ist; F.B.], in die sich ein an sich unanschaulicher mathematischer Gedanke kleidet“²⁷⁷. In seiner Bedeutungsfunktion steht dieser Gedanke „nicht für sich allein – sondern in ihm stellt sich eine umfassendere Gesetzlichkeit, die Gesetzlichkeit des Raumes schlechthin, dar“²⁷⁸. Besondere Merkmale, wie Farbe, Schwung oder Proportion, die für die Wahrnehmung als ästhetisches Ornament bedeutsam sind, sinken „mit einem Schlage zur völligen Bedeutungslosigkeit herab“²⁷⁹. Und ähnlich wie die ‚eigentümliche Stimmung‘ des Ausdruckssinns und der mythische Gegensatz des ‚Heiligen und Profanen‘ bereits im Sehen verschiedene Sinnwelten erzeugen, verändern auch die geometrische und die künstlerische Sichtweise die jeweilige „Modalität des Sinns“²⁸⁰. Möglich ist dies, weil jede Wahrnehmung immer schon im Kontext übergreifender Sinnbezüge steht, so dass an die Stelle von vermeintlich bloßen „Empfindungsdaten“ und reinen „Sichtbarkeiten“²⁸¹ verschiedenartige Sichtweisen und differente Gestaltungsformen treten.

Am Ende des dritten Bandes der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ spricht Cassirer mit Blick auf die Genealogie der Symbolbildung – vom Ausdruckssinn über die symbolische Darstellung bis zur reinen Bedeutung – von „charakteristischen Metamorphosen“, die dem „Gesetz der Stetigkeit“²⁸² folgen:

277 Cassirer 1994 d, S. 233.

278 Ebda.

279 Ebda.

280 Ebda., S. 232 (Hervorhebung im Original).

281 Ebda.

282 Ebda., S. 524 (im Original teilweise hervorgehoben).

„Die folgende Phase bedeutet der früheren gegenüber nicht etwas schlechthin Fremdartiges, sondern sie ist nur die Erfüllung dessen, was in dieser bereits angedeutet und angelegt war. Auf der anderen Seite schließt indes dieses Ineinandergreifen der einzelnen Phasen ihr klares und scharfes Gegeneinander nicht aus. Denn jede neue Phase stellt eine eigentümliche und prägnante Forderung, stellt eine neue Norm und eine ‚neue‘ Idee des Geistigen selbst auf. So kontinuierlich der Fortgang erscheint, so verschieben sich in ihm doch ständig die geistigen Bedeutungsakzente, – und aus jeder dieser Verschiebungen geht ein neuer ‚Gesamtsinn‘ der Wirklichkeit hervor.“²⁸³

Man könnte diesen zurückschauenden und resümierenden Gedanken durchaus als *quinta essentia* symbolischer Formbildungen und Objektivierungen deuten. In diesem Fall würde man allerdings dem Gedanken der Ursprungsstellung des Mythos für alle weiteren Symbolisierungsformen²⁸⁴ kaum gerecht. Denn wenn es stimmt, dass „die Ur-schicht des Ausdruckserlebnisses in seiner schlechthin originären und originalen Form“ auch in Bezug auf „‚höhere‘ Funktionen“²⁸⁵ voraussetzen ist, dann ist nicht einzusehen, weshalb die symbolischen Formen zwar gemäß ihrer jeweiligen Logik voneinander abgegrenzt werden, ihre widersprüchlichen Zusammenhänge und Verbindungen jedoch „in der Kontinuität des Bewusstseinsganzen“²⁸⁶ aufgehen sollen. Cassirer hebt für den Fortgang des Objektivierungsprozesses hervor, dass der Übergang zwischen den einzelnen Phasen, dem ‚Gesetz der Stetigkeit‘ folgend, „mit einem Schlage“²⁸⁷ geschehe, woraus notwen-

283 Ebda., S. 524–525.

284 Siehe dazu weiter oben Anm. 268.

285 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 103.

286 Ebda., S. 92.

287 Vgl. ebda., S. 525. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auf den bereits vergeblichen Versuch Bergsons, ‚das Ganze‘ der Bewegung ‚mit einem Schlage‘ zu erfassen sowie auf die vorausgehende Kritik Hegels an Schellings ‚intellektueller Anschauung‘, die ‚wie aus der Pistole geschossen mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt‘. Vgl. dazu weiter

dig folgt, dass die hierbei auftretenden Widersprüche einander äußerlich beziehungsweise unvermittelt bleiben. Angesichts ihrer undialektischen Zusammenführung verwundert es nicht, dass das ‚klare und scharfe Gegeneinander‘ der sich ablösenden Phasen einseitig und apologetisch als ‚Erfüllung dessen‘ bestimmt wird, was vorher ‚bereits angedeutet und angelegt war‘.

„Denn eben dies macht die Einheit und Ganzheit des Geistes aus, daß es in ihm keine absolute ‚Vergangenheit‘ gibt, sondern daß er auch das Vergangene noch in sich befaßt und es als Gegenwart in sich hält.“²⁸⁸

Auch wenn man dem genealogischen Gedanken dieser Aussage zustimmen mag, versperrt der Hinweis auf die ‚Synthesis des Geistes‘ den Blick für die ‚Realität der ‚symbolischen Formen‘“.²⁸⁹ Im Sinne ihres Realitätscharakters ist davon auszugehen, dass die symbolischen Formen nicht identitätsphilosophisch²⁹⁰ fundiert sind, sondern stattdes-

oben Anm. 160 und Anm. 189. Auch wenn Cassirer nicht ‚mit dem absoluten Wissen‘ beginnt, verpasst der Rekurs auf die „*konkrete* Einheit“ der „Welt des ‚Geistes‘“ die widersprüchliche Vermittlung ihrer Gegensätze. So werden bei diesem Autor „die extremsten Gegensätze“ nicht gegensätzlich aufeinander bezogen und im Widerspruch mit sich selbst auf ihr äußerstes, nichtidentisches Moment hinbewegt, sondern treten – dunkel und verschwommen – „als irgendwie *vermittelte* Gegensätze“ in Erscheinung. Vgl. Cassirer 1994 d, S. 92 (Hervorhebungen im Original). Zur dialektischen Form der Vermittlung siehe dagegen Anm. 74 weiter oben.

288 Cassirer 1994 d, S. 92.

289 Vgl. dazu Paetzold 1994, S. 123. Der Autor beschäftigt sich dort unter anderem mit den Unterschieden zwischen Cassireres ‚Myth of the State‘ sowie Horkheimers und Adornos ‚Dialektik der Aufklärung‘.

290 Siehe dazu weiter oben Anm. 230. Adorno bemerkt in diesem Zusammenhang: „Das Erste der Philosophen erhebt totalen Anspruch: es sei unvermittelt, unmittelbar. Damit es dem eigenen Begriff genüge, wären immer erst die Vermittlungen gleichsam als Zutaten des Gedankens zu

sen das ‚Vergangene‘ als *konkret Vermitteltes* ‚in sich befassen‘. Erst indem die Wirkungen des Vergangenen in der Gegenwart aufgespürt werden, erscheint das Vergangene auch als Gegenwärtiges und das Gegenwärtige ebenso als Vergangenes.²⁹¹ Der Aspekt ihrer Vermittlung weist damit bereits über gewohnte Einteilungen und vertraute Begrenzungen hinaus.

Für den weiteren Fortgang der Untersuchungen bleibt zu fragen, auf welche Weise ‚das Vergangene‘ in der ‚*Realität* der symbolischen Formen‘ fortbesteht. Denn dass der Zusammenhang der symbolischen Sinn-Welten allein durch die ‚Einheit des Geistes‘ gewährleistet sein soll, widerspricht nicht nur dem Gedanken ihrer Vermittlung, sondern impliziert darüber hinaus „einen emphatischen Gebrauch des Begriffs vom Ersten selber“.²⁹² Demgegenüber wurde in den Ausführungen zum dialektischen Begriffsgebrauch und zum ‚daseyenden Widerspruch‘ im voran stehenden Kapitel deutlich, dass der Begriff der ‚Einheit und Ganzheit des Geistes‘, auch wenn er nur in seinen symbolischen Äußerungen wirksam wird, nicht unmittelbar vorauszusetzen, sondern als bereits vermittelt zu begreifen ist. Bei Cassirer bleibt die Vermittlung so lange äußerlich, wie die verschiedenen ‚Sinn-Welten‘ einseitig als symbolische Formbildungen ‚des Geistes‘ bestimmt werden. Nimmt man hingegen den ‚Ausdruckssinn‘, das ‚mythische Wahrzeichen‘, die ‚geometrische Figur‘ sowie das ‚ästhetische Ornament‘ als konkrete Formen, die mit dem Geistigen nicht schon identisch sind, dann lassen

beseitigen und das Erste als irreduktibles An sich herauszuschälen. Aber ein jegliches Prinzip, auf welches Philosophie als auf ihr Erstes reflektieren kann, muß allgemein sein, wenn es nicht seiner Zufälligkeit überführt werden will.“ Adorno 1956, S. 15.

291 Hiervon zeugen insbesondere jene kultur- und gesellschaftskritischen Ansätze, die etwa den Verstrickungen zwischen Mythos und Aufklärung (Horkheimer und Adorno), zwischen Affekt- und Verhaltensstrukturen (Freud, Elias) oder den Veränderungen von Wissens- und Machtkonstellationen (Foucault) nachgehen.

292 Adorno 1956, S. 15.

sich die Unterschiede zwischen ihnen nicht auf ihre schöpferisch hervorgebrachte Dinglichkeit reduzieren. Vielmehr ist im dialektischen Sinne davon auszugehen, dass „die Analyse von Dinglichem ebenso aufs Gegebene stößt wie die des Gegebenen auf Dinghaftes“. – „Jeglicher Versuch, einer privilegierten Kategorie dies Recht zuzuspielen, verfängt sich in Antinomien“²⁹³.

Bei Cassirer findet sich diese Perspektive zumindest angedeutet, wenn er im Zuge seiner Ausführungen zur ‚symbolischen Prägnanz‘ darauf hinweist, dass eine bestimmte Sinnstruktur schon im Wahrnehmungs- beziehungsweise Ausdruckserlebnis präsent ist und nicht erst durch einen ergänzenden Akt der Bewusstwerdung hervorgebracht wird. Allerdings kann der Autor nur über den Umweg bereits bestehender ‚Sinn-Welten‘ den symboltheoretischen Anspruch geltend machen, dass anschauliche Sinn- und nichtanschauliche Bedeutungsbezüge zueinander finden. Die Frage, wem der gebührende Anteil hieran zusteht, dem Gegebenen oder Geistigen, die Cassirer ganz im Sinne der ‚Grundthese des Idealismus‘²⁹⁴ beantwortet, lässt sich freilich nicht auflösen. Auch deshalb kann es im Folgenden nicht darum gehen, Geistiges und Gegebenes gegeneinander auszuspielen und in der ‚Kritik am Ersten‘ die ‚Jagd nach dem Allerersten‘²⁹⁵ zu eröffnen. Zu kritisieren ist jedoch die einseitige Positivität des Gedankens der ‚Einheit und Ganzheit des Geistes‘, der zugleich die Richtung des Formbil-

293 Vgl. ebda. In der ‚Dialektik der Aufklärung‘ wird der Unterschied zwischen dem Gegebenen und Dinghaften am Gegensatz von Kunst und Wissenschaft aufgezeigt: „Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt, ohne daß es sich durch deren Addition, durch Synästhesie oder Gesamtkunst je wiederherstellen ließe.“ Horkheimer/Adorno 1972, S. 24.

294 Siehe dazu weiter oben Anm. 230.

295 Vgl. Adorno 1956, S. 15.

dungsprozesses „auf ein ideelles Zentrum“²⁹⁶ hin ausrichtet, das Cassirer in folgender Weise charakterisiert:

„Dieses Zentrum aber kann [...] niemals in einem gegebenen Sein, sondern nur in einer gemeinsamen *Aufgabe* liegen. Die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion werden so, bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs, – zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen *Eindrücke*, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen *Ausdrucks* umzubilden.“²⁹⁷

So spricht nur, wer eine ungebrochene oder einseitig-optimistische Auffassung der Geisteskultur vertritt, ohne die Widersprüche zu beachten, die im Begriff der Aufklärung selbst sowie des Fortschritts angelegt sind und „schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet“²⁹⁸. Für Cassirer stellt sich die ‚Welt des reinen geistigen Ausdrucks‘, der im theoretisch-physikalischen Denken gleichsam zu sich selber findet, „als ein reines Ordnungs-Gefüge“ dar, das „zu immer allgemeineren Symbolen fortschreitet“²⁹⁹. Aufgeworfen wird damit zugleich die Frage, „ob es nicht möglich sei, auch diesen letzten Rest von ‚Zufälligkeit‘, von ‚Subjektivität‘ aus der Beschreibung des Naturgeschehens zu tilgen“³⁰⁰. Der Gegensatz zum Mythos, der in der „Projektion von Subjektivem auf die Natur“³⁰¹ seinen Aus-

296 Cassirer 1994 b, S. 12.

297 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

298 Vgl. zur ‚Dialektik der Aufklärung‘, die als „unversöhnte Natur“ ihre „Herrschaft bis ins Denken selbst hinein“ ausübt, Horkheimer/Adorno 1972, S. 3 und S. 47.

299 Vgl. dazu Cassirer 1994 d, S. 558 und S. 560.

300 Vgl. ebda., S. 559.

301 Horkheimer/Adorno 1972, S. 12. Die Autoren verweisen dort auf den „Anthropomorphismus“ als „Grund des Mythos“. Vgl. ebda.

gang nimmt, scheint für Cassirer in der Idee naturgesetzlicher Einheit und Objektivität am größten zu sein. Hiergegen lehrt jedoch die ‚Dialektik der Aufklärung‘, dass der Mythos nicht nur Opfer, sondern ebenso „eigenes Produkt“³⁰² der Aufklärung ist, so dass die moderne Form der Subjektauslöschung im wissenschaftlichen Denken vom mythischen Opfer nicht so weit entfernt ist, wie dies von Cassirer für die „Welt der ‚reinen Erkenntnis“³⁰³ unterstellt wird. Bei Horkheimer und Adorno wird dieser Zusammenhang illusionslos und prägnant benannt:

„Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie.“³⁰⁴

Selbst eine weit weniger kritische Lesart der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ kommt zu dem Schluss, dass – trotz aller notwendigen Abgrenzungen gegen lebensphilosophische Unmittelbarkeitsvorstellungen – die einseitige Hervorhebung reiner Erkenntnisleistungen und gesetzmäßiger Verfahrensweisen letztlich den Blick für den „Unterbau“³⁰⁵ der Wissenschaft verstellt:

302 Ebd., S. 14.

303 Cassirer 1994 d, S. VII. Der erkenntnistheoretische Gedanke des „Primats‘ des Gesetzesbegriffs vor dem Dingbegriff“ (vgl. ebda.) widerspricht übrigens nicht der Annahme, dass „[d]as wahrhaft Einfache, das letzte Element aller Wirklichkeit, [...] niemals in den Dingen; wohl aber [...] in unserem Bewusstsein auffindbar sein“ (ebda., S. 27) soll. Das Subjekt als Träger des Bewusstseins tritt hier nicht etwa durch die Hintertür wieder in den Prozess der Objektivierung ein, sondern übernimmt die Funktion eines erkenntnistheoretischen Platzhalters, ähnlich dem kantischen „Bewusstsein überhaupt“, das „den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft“. Vgl. Kant 1976, S. 56.

304 Horkheimer/Adorno 1972, S. 18.

305 Das Bild vom „Unterbau“ sowie von der „Gliederung und Architektonik des ‚Oberbaus‘ der Wissenschaft“ findet sich bei Cassirer 1994 d, S. VI. Zu den „universellen Konstanten [...] des physikalischen Geschehens“

„Cassirers Tendenz, letztlich doch der Aufklärung mit ihren Schematisierungen und Abstraktionen zu folgen – man denke hier nur an die Stufenfolge von mischtem, analogischem und rein symbolischem Ausdruck oder auch an die von Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung, von Mythos, Sprache und Erkenntnis –, verdeckt ihm die Sicht auf die eigenständige Kraft der konkretisierenden und individualisierenden Imagination und Gestaltung [...]. Entgangen ist ihm dabei aber die Eigenständigkeit – die Eigenstruktur und ‚Eigen-Sinnigkeit‘ – der imaginativen und produktiven Weltbewältigung. Und dies gilt nicht nur für die Kunst oder alle sonstigen Formen der schöpferischen Phantasie, sondern auch für die Wissenschaften und die Technik.“³⁰⁶

Auch wenn mit dieser Aussage auf eine spezifische „Spannung“ und „Widersprüchlichkeit“ des Cassirerschen Denkens abgehoben wird, das noch zwischen den Sichtweisen und Formgestalten der Renaissance und der Aufklärung hin- und her gerissen ist³⁰⁷, lässt sich die Frage nach der ‚Eigen-Sinnigkeit‘ der Symbolisierungen vor allem im ‚Unterbau der Wissenschaft‘ aufnehmen und erweitern. Vor dem Hintergrund des Einwandes, dass die Zusammenhänge in der ‚Architektonik‘ der symbolischen Formwelten nicht nur geistig vermittelt sind und den Weg nach oben bereiten – „von den primären Gestaltungen, wie sie sich in der Welt des ‚unmittelbaren‘ Bewußtseins finden, zur Welt der ‚reinen Erkenntnis‘“³⁰⁸ –, bleibt somit zu klären, welche Perspektiven ein Wechsel der Richtung eröffnet. Bei diesem vermeintlichen „Abstieg“ ist allerdings nicht daran gedacht, ‚die Architektonik des Oberbaus‘ zurückzuweisen oder umzukehren, wie in Bergsons Rück-

bemerkt der Autor: „Die Invarianz solcher Beziehungen, nicht die Existenz irgendwelcher Einzelwesen, bildet die letzte Schicht der Objektivität“. Vgl. zu dieser Charakterisierung Cassirer 1994 d, S. 554.

306 Schwemmer 1997 a, S. 239-240.

307 Vgl. ebda.

308 Zur Illustration des hier beschriebenen Aufstiegs verwendet der Autor das dem praktischen Leben entlehnte und in der Philosophie überaus beliebte Bild der „Leiter“. Vgl. Cassirer 1994 d, S. VII.

griff auf die ‚reine Dauer‘ und den ‚ursprünglichen Prozess des Lebens‘. Denn, wie gesehen, verfängt sich gerade diese Art der Opposition gegen das aufklärerische Denken in eben jenen Fallstricken der Rationalität, die zurückgewiesen werden.³⁰⁹ Stattdessen wird es darum gehen aufzuzeigen, wie in der Welt des Ausdrucks und der Anschauung eigensinnige Formen der Zeit, des Raums sowie der Bewegung ausgebildet werden. Denn selbst wenn diese konkreten Formen in ihrer begrifflichen Bedeutung vollständig aufgehoben wären, wäre ihre jeweilige Besonderheit dadurch nicht schon vollständig repräsentiert, da jeder symbolische Gehalt „nach seiner Beschaffenheit und nach den Gesetzen seiner Struktur“³¹⁰ gebildet wird. Der dialektische Gewinn einer Beschäftigung mit der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ begründet sich – angesichts der immanenten Widersprüche ihrer ideellen Voraussetzungen und Zentrumsbildungen – schließlich darin, dass:

„[...] die Bestimmung dessen, was die ‚theoretische Form‘ als solche ist, nicht von einer ihrer Einzelleistungen hergenommen wird, sondern die Gesamtheit ihrer Möglichkeiten ständig im Auge behält.“³¹¹

Zu diesen Möglichkeiten gehören, wie am Beispiel des Linienzugs gesehen, nicht zuletzt auch die von Cassirer so genannten „anderen geistigen Schichten“³¹² aus dem ‚Unterbau der Wissenschaft‘, die im Sinne ihrer konkreten Vermittlung nicht nur begrifflich und systematisch an-

309 Siehe dazu weiter oben Abschn. 2.6 und Abschn. 3.2. Eine vergleichbare Kritik am unvermittelt bleibenden Denken findet sich in der ‚Dialektik der Aufklärung‘: „Auf welche Mythen der Widerstand sich immer berufen mag, schon dadurch, daß sie in solchem Gegensatz zu Argumenten werden, bekennen sie sich zum Prinzip der zersetzenden Rationalität, das sie der Aufklärung vorwerfen“. Horkheimer/Adorno 1972, S. 12.

310 Cassirer 1994 d, S. 3.

311 Ebda., S. 48.

312 Ebda., S. VI.

gelegt sind, sondern ebenso anschaulich wie praktisch in Erscheinung treten.

4.2 Werden zur Form

Indem Cassirer die Vorstellungen von Raum und Zeit nicht als gegeben annimmt, sondern in ihrer Entwicklung – vom substantiellen Sein der Dinge bis zu ihrer begrifflichen Ordnung und Relation – begreift, ist es ihm möglich, die angenommene Bewegungsrichtung „nicht lediglich nach vorwärts auf die Welt der Objekte“, sondern auch „auf die eigene Funktion der Erkenntnis selbst“³¹³ zu beziehen. Für die Entwicklung der Raumvorstellung weist er dementsprechend darauf hin:

„Nicht indem wir ein fertig-vorhandenes dingliches Urbild des ‚absoluten Raums‘ in unserer Vorstellung abbilden, sondern indem wir die verschiedenen, an sich unvergleichlichen Eindrücke der mannigfachen Sinnesgebiete, insbesondere des Gesichts- und des Tastsinns, als Repräsentanten und Zeichen für einander gebrauchen lernen, entstehe für uns die Welt des Raumes als eine Welt systematisch verknüpfter und aufeinander bezogener Perzeptionen.“³¹⁴

Gleichwohl fallen die unterschiedlichen Raumvorstellungen nicht einfach mit dem Seh- und Tastraum der sinnlichen Wahrnehmung zusammen. Auch wenn der sinnliche Anschauungsraum insbesondere dem mythischen Raumverständnis nahe zu sein scheint, insofern Unterscheidungen zwischen oben und unten, vorn und hinten, links und rechts, innen und außen die körperliche Orientierung – als organisch bestimmtes „Wissen“³¹⁵ – bestimmen, werden die entsprechenden

313 Vgl. Cassirer 1985 b, S. 93.

314 Cassirer 1994 b, S. 35.

315 In der von Michael Polanyi angeregten Diskussion über das „implizite Wissen“ (tacit knowing) geht man davon aus, dass „jeder unserer Gedanken Komponenten umfasst, die wir nur unmittelbar, nebenbei, unterhalb unseres eigentlichen Denkinhalts registrieren – und daß alles Denken aus

Wahrnehmungen und Empfindungen nicht einfach abgebildet, sondern in „räumliche Bilder und Anschauungen“³¹⁶ übersetzt. Möglich ist dies, weil schon der „physiologische Raum“ in bestimmter Weise gegliedert und gerichtet ist. Die entsprechenden Pränanzprofile des Sehens und des Tastens, aber auch des Hörens, Riechens und Schmeckens, lassen sich nicht beliebig ersetzen oder vertauschen, da sie – im Wortsinn – „organspezifisch“³¹⁷ bestimmt sind. So sehen wir einen Gegenstand, der sich bewegt, indem wir ihm mit unseren Augen folgen und den Kopf entsprechend mitbewegen. Beim Hören hingegen richtet sich unsere Aufmerksamkeit stärker auf die Dynamik des Bewegungsablaufs, welcher auch außerhalb unseres Sichtfeldes stattfinden kann und dessen Empfindung – in Anlehnung an Bergson – „uns sehr deutliche Gradabstufungen der Intensität“³¹⁸ vermittelt. Dementsprechend lassen

dieser Unterlage, die gleichsam ein Teil unseres Körpers ist, hervorgeht.“ Polanyi 1985, S. 10. Zum Verhältnis impliziter und körperlicher Wissensformen vgl. Bockrath 2008 a, S. 110-121. Cassirer hebt dementsprechend für die „Betrachtung der Sprache“ hervor, „daß die Ausdrücke der räumlichen ‚Orientierung‘, [...] der Anschauung des eigenen Körpers entnommen zu werden pflegen: der Leib des Menschen und seine Gliedmaßen ist das Bezugssystem, auf welches mittelbar alle übrigen räumlichen Unterscheidungen übertragen werden“; vgl. Cassirer 1994 c, S. 112.

- 316 Cassirer 1994 c, S. 107. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von einem „eigentümliche[n] ‚Schematismus‘“, der es ermöglicht, „auch das Ungleichartigste noch auszugleichen und es dadurch unter sich vergleichbar und in irgendeiner Weise ‚ähnlich‘ zu machen“. Vgl. ebda.
- 317 Vgl. ebda., S. 106. Cassirer weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass bei körperlichen Wahrnehmungen und Bewegungen „ganz spezifische Organempfindungen auftreten“, die bewirken, dass jeder Raumpunkt und „jedes Element“ in spezifischer Weise hervorgebracht wird und eine „eigene ‚Tönung‘“ besitzt. Vgl. ebda.
- 318 Vgl. Bergson 1999, S. 38. Am Beispiel unterschiedlicher Organ- und Sinnesempfindungen kritisiert der Autor die Ungenauigkeit unserer Begriffsbildungen zur Erfassung „einfacher psychischer Vorgänge“; vgl.

sich etwa beim Hören von Tönen mit klaren Obertonreihen falsche In-tonationen leicht identifizieren, da die Verhältnisse der Töne untereinander genau aufeinander abgestimmt sind, während beispielsweise die Übergänge zwischen einzelnen Farben auf einer Farbskala nicht so eindeutig voneinander abzugrenzen sind, da graduelle Unterschiede – etwa zwischen rot und gelb – in ihrer ganzen Ausprägung wahrgenommen werden. Das Hören ist in diesem Sinne sehr viel präziser als das Sehen, weil es klar unterscheiden kann, wohingegen das Sehen reichhaltiger als das Hören ausfällt, da es verschiedene Farbnuancen gleichzeitig wahrzunehmen vermag.³¹⁹ Diese Beispiele ließen sich na-

ebda., S. 58. So zutreffend diese Kritik auch ausfallend mag, so fragwürdig bleibt freilich der Bezug auf die „Empfindungen, die keinen Raum einnehmen“; vgl. ebda., S. 31. Siehe ausführlich dazu Abschn. 2.1 weiter oben.

- 319 In ähnlicher Weise beschreibt Susanne K. Langer im Anschluss an Ernst Cassirer und Alfred North Whitehead die Besonderheit visueller Formen – „Linien, Farben, Proportionen usw.“ – in Abgrenzung zu diskursiven Formen: „Der radikalste Unterschied ist der, daß visuelle Formen nicht diskursiv sind. Sie bieten ihre Bestandteile nicht nacheinander, sondern gleichzeitig dar, weshalb die Beziehungen, die eine visuelle Struktur bestimmen, in einem Akt des Sehens erfaßt werden.“ Langer 1992, S. 99. An anderer Stelle heißt es: „Wir wollen diese Art von Semantik ‚präsentativen Symbolismus‘ nennen, um seine Wesensverschiedenheit vom diskursiven Symbolismus, das heißt von der eigentlichen ‚Sprache‘ zu charakterisieren.“ Ebda., S. 103. Wichtig ist, dass nach diesem Verständnis mit sprachlichen Mitteln nur unzulänglich ausgedrückt werden kann, was etwa in Kunstwerken, Riten oder Mythen – präsentativ – zum Ausdruck gebracht wird. Diese gleichermaßen skeptische wie relativierende Einschätzung führt die Autorin freilich erst zu der erweiterten Auffassung, dass „die festgefahrenen Antagonismen von Geist und Körper, Verstand und Trieb, Autonomie und Gesetz“ aufzulösen und die diskursiven Formen um die in Kunst, Ritus und Mythos enthaltenen Erkenntnisweisen zu erweitern sind. Vgl. ebda., S. 33.

hezu beliebig erweitern, und es wäre sicherlich lohnend, auch andere Präganzprofile – etwa der vestibulären Wahrnehmung – näher in den Blick zu nehmen.³²⁰ Für das hier verfolgte Anliegen genügt es jedoch, auf den Zusammenhang zwischen ‚physiologischen Perzeptionen‘ und ‚symbolischen Anschauungsformen‘ hinzuweisen.

Dieser Zusammenhang, den Cassirer als „Akt der primären Formung“ begreift und als „das eigentliche Geheimnis jeder symbolischen Form“³²¹ beschreibt, bedeutet nicht:

„[...] ein gegebenes Material von Eindrücken, das in sich schon eine feste Bestimmtheit, eine gegebene Qualität und Struktur besitzt, einfach aufzunehmen, um ihm sodann eine andere, aus der eigenen Energie des Bewußtseins stammende Form gleichsam von außen her aufzupropfen“.³²²

Vielmehr gilt jeder Akt, „sei es der sprachlichen, sei es der mythischen oder der logisch-theoretischen ‚Apperzeption‘“³²³, als konstruktiver Formungsprozess, bei dem jeder sinnliche Eindruck – glaubt man den Ausführungen zur ‚symbolischen Präganz‘ – die Form des Ausdrucks beziehungsweise der ‚Hinzuwahrnehmung‘ annehmen kann.³²⁴ Der Be-

320 Stellvertretend für das inzwischen umfangreiche Forschungsfeld der Sinnesphysiologie und Wahrnehmungspsychologie sei hier auf die Wahrnehmungstheorie von James Gibson verwiesen, in der artspezifische Besonderheiten ebenso berücksichtigt werden wie die Bedeutung verschiedener Aktivitätsformen von Lebewesen für die Aufnahme und Verarbeitung von Informationen aus ihrer jeweiligen Umwelt. Vgl. Gibson 1982. Zur geschichtlichen Bedeutung der Sinneswahrnehmungen vgl. Jütte 2000.

321 Vgl. Cassirer 1994 c, S. 117.

322 Ebda.

323 Ebda.

324 „Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahieren, so hängen ihnen doch immer bildliche Vorstellungen an [...]. Denn wie wollten wir auch unseren Begriff-

zug auf „die eigene Funktion der Erkenntnis selbst“³²⁵, der gleichermaßen das konstruktive Moment der Symbol- und Zeichenbildung wie auch dessen körperliche Verankerung betont, wäre freilich erst dann in einem vollgeistigen Sinne bedeutsam, wenn mit Cassirers eigenen Worten ‚ein gegebenes Material von Eindrücken‘ von ‚innen her‘ sich erschließen ließe. Da jedoch, wie gesehen, „die Forderung des reinen Intuitionismus (Bergson)“ unerfüllbar ist und wir „die Reise um die Welt“³²⁶ machen müssen, sind die symbolischen Objektivationen und Formbildungen immer nur eingeschränkt gültig beziehungsweise abhängig vom jeweiligen symbolischen Verständnis, welches das vermeintlich bloß Gegebene als bereits Gemachtes erscheinen lässt:

„Für uns jedenfalls steht fest, daß ‚Sinnliches‘ und ‚Sinnhaftes‘ uns rein phänomenologisch immer nur als ungeschiedene Einheit gegeben sind. Wir können niemals das Sinnliche als solches, als bloßen ‚Rohstoff‘ der Empfindung, aus dem Ganzen der Sinnverbände überhaupt herauslösen: – wohl aber können wir aufzeigen, wie es sich verschieden gestaltet und wie es Verschiedenes ‚besagt‘ und meint, je nach der charakteristischen Sinn-Perspektive, je nach dem Blickpunkt, unter den es rückt.“³²⁷

Da weder ein Anfang noch ein bestimmtes Ende, sondern nur einzelne Formen und Verbindungen des Symbolbildungsprozesses identifizier-

fen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgendeine Anschauung [...] unterlegt würde?“ Kant, zit. nach Cassirer 1994 c, S. 116. Zur ‚symbolischen Prägnanz‘ siehe Anm. 248 weiter oben. Zur Übersetzung des Begriffs ‚Apperzeption‘ als ‚Hinzuwahrnehmung‘ vgl. Anm. 276 im ersten Teil der Arbeit.

325 Siehe weiter oben Anm. 313.

326 Vgl. dazu weiter oben Anm. 373 im ersten Teil der Arbeit. An anderer Stelle hebt Cassirer hervor, dass für die Philosophie „das Paradies der Mystik, das Paradies der reinen Unmittelbarkeit, verschlossen“ sei. Vgl. Cassirer 1994 b, S. 51.

327 Cassirer 1985 a, S. 8.

bar sind, verlieren schließlich auch die symbolischen Formen selbst ihre vermeintlich stabile, substantielle Bedeutung. Cassirer erläutert diesen Zusammenhang am Beispiel der symbolischen Form der Sprache:

„Faßt man die Sprache, statt sie einem bestehenden Ding zu vergleichen, vielmehr in ihrem reinen Vollzug, nimmt man sie, gemäß der Forderung Humboldts, nicht als Ergon, sondern als Energia, so gewinnt das Problem alsbald eine andere Gestalt. Sie ist dann keine gegebene starre Form mehr; sondern sie wird zu einem Formerzeugenden, das freilich zugleich ein Formzerstörendes, Formzerbrechendes sein muß.“³²⁸

Vor dem Hintergrund dieser Formdynamik geht es Cassirer nicht mehr darum, den „Begriff des Symbolischen“ aufzuklären, indem „eine ganz bestimmte Richtung geistiger Auffassung und Gestaltung“ aufgezeigt wird, sondern stattdessen soll der „Ausdruck eines ‚Geistigen‘ durch sinnliche ‚Zeichen‘ und ‚Bilder‘ in seiner weitesten Bedeutung“³²⁹ erfasst werden. Das heißt mit anderen Worten, es geht um ein möglichst umfassendes Verständnis der „Energie des Geistes [...]“, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird“³³⁰. Angesichts wechselnder sowie sich wandelnder symbolischer Formen und Formverhältnisse, bietet sich schließlich nur der Rückzug auf das geistige Prinzip der Formbildung als „in sich geschlossenes und einheitliches Grundverfahren“ an, um die symbolischen Formen wenigstens auf „den allgemeinen Charakter symbolischer Gestaltung“³³¹ festlegen zu können. Die Frage nach dem ‚geistigen Grundprinzip‘ richtet sich damit zugleich auf das Zentrum der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘, da im Sinne des dort zum Ausdruck gebrachten Verständnisses

328 Cassirer 1993, S. 57.

329 Vgl. Cassirer 1983 a, S. 174.

330 Ebda., S. 175.

331 Vgl. ebda., S. 174.

das Sinnliche nicht schon als solches, sondern nur als geistig vermittelter Bedeutungsgehalt zu haben ist.

Obwohl das ‚geistige Grundprinzip‘ insgesamt durch die Fähigkeit zur schöpferischen Gestaltung charakterisiert ist, markieren das Ausdruckserleben einerseits sowie die Bedeutungsfunktion der naturwissenschaftlichen Erkenntnisbildung andererseits entscheidende Einschnitte im Prozess der Symbolisierung. Sie sollen hier etwas genauer in den Blick genommen werden, da ihr jeweiliger Bedeutungsgehalt als „Akt der primären Formung“³³² beziehungsweise als „letzte Schicht der Objektivität“³³³ charakterisiert wird. Der Schwerpunkt der Überlegungen liegt jedoch nicht in dem Vergleich unterschiedliche Objektivitäts- und Geltungsansprüche, sondern es bleibt aufzuzeigen, *wie* die Hervorbringung sinnlicher Zeichen und Bilder auf die „selbsttätige“ beziehungsweise „schöpferische Kraft“³³⁴ des Geistes zurückgeführt wird. Infrage steht damit nicht weniger als der idealistische Grundzug des Cassirerschen Denkens selbst, der zuvor bereits mit Blick auf die angenommene Richtung des Symbolisierungsprozesses kritisiert wurde.³³⁵

Auch wenn Cassirer beständig auf den unauflösbaren Zusammenhang zwischen ideellen Formen und materiellen Zeichen im Symbolprozess hinweist, bezieht sich der Autor ebenso ausdrücklich auf „das Prinzip des ‚Primats‘ der Funktion vor dem Gegenstand“, das „in jedem Sondergebiet eine neue Gestalt“³³⁶ annimmt und einer eigenen Begründung bedarf. In diesem Sinn führt er schließlich auch die „Kri-

332 Siehe dazu weiter oben Anm. 321. An anderer Stelle spricht Cassirer in diesem Zusammenhang von einer „Objektivität niederer Stufe“. Vgl. Cassirer 1994 c, S. 19.

333 Cassirer 1994 d, S. 554.

334 Zur „Selbsttätigkeit“ beziehungsweise „Spontaneität“ des Geistes vgl. insbesondere Cassirer 1994 c, S. 259. Zur „schöpferischen Kraft“ vgl. ebda., S. 311.

335 Siehe dazu weiter oben Anm. 230 sowie Anm. 294.

336 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 11.

tik der Kultur“ auf „eine ursprüngliche Tat des Geistes“ zurück, deren Inhalte „in einem allgemeinen Formprinzip“³³⁷ gegründet sein sollen, anstatt einfach und unverbunden nebeneinander zu stehen. Aus heutiger Sicht, das heißt mit zeitlichem Abstand sowie in kritischer Kenntnis kultureller Entwicklungen und Deutungen, wäre es sicherlich einfach, diese Behauptung als einseitig und unangemessen zurückzuweisen.³³⁸ Doch nicht darum soll es hier gehen; vielmehr bleibt zu fragen, wie ‚Funktion und Gegenstand‘ zueinander finden und als ‚ursprüngliche Tat des Geistes‘ zu fassen sind. Hier zeigt sich übrigens eine gewisse Parallele zur Vernunftkritik Kants, welche die Objektivität der Erkenntnis durch das Subjekt einschränkt, um sie im Subjekt selbst begründen beziehungsweise retten zu können. Cassirers „Grundregel“, daß der Geist erst in seiner Äußerung zu seiner Identität kommt“³³⁹, spricht dem subjektiven, formbildenden Vermögen eine ähnliche Kraft zu, allerdings mit der Einschränkung, dass erst die Wirkungen und Werke hierüber Auskunft geben, weshalb die vorausgesetzte geistige Identität „sich aller theoretischen Systematisierung entzieht“³⁴⁰.

337 Vgl. ebda.

338 So beklagt etwa Peter Gay die beharrliche Weigerung Ernst Cassirers, ins Innere, zur psychologischen Basis der Ideen und ins Äußere, zur Gesellschaft vorzudringen. Vgl. dazu Gay 1967. Cassirer deshalb einen „konformistische[n] Trottel“ zu schelten, wie dies Adorno in einem Brief an Max Horkheimer vom 2. November 1934 in polemischer Absicht tut, führt freilich ebenso in die Irre. Vgl. Adorno/Horkheimer 2003, S. 22.

339 So Schwemmer 1997 a, S. 42.

340 Vgl. ebda., S. 41. Schwemmer charakterisiert Cassirer in diesem Zusammenhang als „Identitätstheoretiker“, allerdings auf einer höheren Ebene“, vgl. ebda. An anderer Stelle ergänzt der Autor: „Der Geist besitzt sich nicht in einer ihm durchsichtigen Selbstgegenwart, in der Identität eines Selbstbewußtseins, in dem der Ablauf und die Vergegenwärtigung der Bewußtseinsprozesse in reiner Evidenz zusammenfallen würden. Der Geist muß sich sozusagen ‚erringen‘, seine ‚ursprüngliche Bildkraft‘ in der Gestaltung einer jeweils eigenen ‚Bildwelt‘ oder ‚Welt von Gebilden‘

Doch wie kommt es im Sinne von Cassirer überhaupt dazu, dass einzelne Eindrücke, Wahrnehmungen, Vorstellungen oder Gefühlsregungen zu Momenten des Bewusstseins werden, das heißt nicht bloß zufällig gegeben sind beziehungsweise passiv erlebt werden³⁴¹, sondern geistig verknüpft und schließlich in symbolische Formen überführt werden? Um diese Frage beantworten zu können, ist es nicht möglich, sich etwa im klassisch-erkenntnistheoretischen Sinne auf die Begriffswelt der so genannten exakten Wissenschaften zu beziehen, um in

zeigen und dadurch sich selbst – als ein ‚Innenreich‘ von Gedanken, Gefühlen usw. – bilden.“ Ebda., S. 37. Weshalb allerdings für diese vermeintlich ‚höhere‘ Identitätstheorie des Geistes qua Äußerung und Gestaltung ‚das Prinzip des Primats der Funktion vor dem Gegenstand‘ gelten soll, bleibt unbeantwortet. Siehe dazu weiter oben Anm. 230. Was bleibt, ist der Verweis auf den ‚poietischen Charakter‘ unserer geistigen Leistungen, der sich freilich nicht nur gegen die Annahme unmittelbarer Selbstgewissheiten richtet, sondern auch den Akt der Vermittlung zwischen Geist und Gegenstand als ‚ursprüngliche Tat des Geistes‘ begreift. In dieser Voraussetzung zeigt sich die Identitätsannahme in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit, selbst wenn sie, wie bei Cassirer, als ‚Äußerungstheorie‘ des Geistes“ (Schwemmer 1997 a, S. 37) konzipiert ist. Schließlich sind, wie im voran stehenden Abschnitt gesehen, Form und Inhalt nicht schon identisch, so dass es keinen Grund gibt, der Funktion gegenüber dem Gegenstand einen herausgehobenen Stellenwert zuzuweisen. Denn ähnlich wie Formen und Funktionen notwendig durch Inhalte vermittelt sind, was Cassirer in seiner ‚Äußerungstheorie des Geistes‘ selbst zum Ausdruck bringt, gilt auch, dass die Inhalte in den Formen und Funktionen nie ganz sich erschöpfen beziehungsweise aufgehen. Dieser Gedanke, der weiter oben unter den Begriff ‚Vorrang des Objekts‘ (vgl. Anm. 220 weiter oben) gefasst wurde, widerspricht der Ursprungs- oder Identitätssetzung des Geistes, selbst wenn – auf vermeintlich ‚höherer Ebene‘ – das Geistige im Sinnlichen aufgesucht wird.

341) erinnert sei in diesem Zusammenhang an das ‚reine Zusehen‘ bei Hegel; siehe dazu weiter oben Anm. 68.

reflexiver Absicht die Ansprüche der Vernunft in ihren Möglichkeiten und Grenzen auszuloten. Hiergegen steht, dass „[d]as ‚Verstehen‘ von Ausdruck‘ [...] wesentlich früher [ist; F.B.] als das ‚Wissen von Dingen‘“³⁴². Gleichwohl muss es, wenn prärationale Verstehensverhältnisse und Sinnbezüge geltend gemacht werden, ein Vermögen geben, das Ausdruckserlebnisse als solche identifiziert und in bestimmte Objektvorstellungen übersetzt. Cassirer bewegt sich genau an dieser Grenze zwischen anschaulich gegeben und geistig erzeugten Momenten, wenn er ausführt, dass der Ausdruckssinn an die Wahrnehmung selbst gebunden ist:

„Denn alle Wirklichkeit, die wir erfassen, ist in ihrer ursprünglichen Form nicht sowohl die einer bestimmten *Dingwelt*, die uns gegenüber- und entgegensteht, als vielmehr die Gewißheit einer lebendigen *Wirksamkeit*, die wir erfahren. Dieser Zugang zur Wirklichkeit aber ist uns nicht in der Empfindung, als sinnlichem Datum, sondern allein in dem Urphänomen des Ausdrucks und des ausdrucksmäßigen ‚Verstehens‘ gegeben.“³⁴³

Hier zeigt sich wohl die größte Nähe zur Lebensphilosophie, denn das ‚Urphänomen des Ausdrucks‘ tritt laut Cassirer unmittelbar in Erscheinung, das heißt seine angenommene Gewissheit erfordert kein bewusstes Verständnis, sondern bezeichnet vielmehr eine existentielle Erfahrung³⁴⁴. Auch wenn wir in unseren symbolischen Objektivationen und Formbildungen die ‚Reise um die Welt‘³⁴⁵ machen müssen, ermögli-

342 Cassirer 1994 d, S. 74.

343 Ebd., S. 86 (Hervorhebungen im Original); vgl. dazu auch die entsprechenden Passagen zur ‚symbolischen Prägnanz‘ weiter oben in Anm. 248.

344 Wäre der Begriff nicht bereits abgegriffen, könnte man im Sinne von Cassirer sogar von einer existentiellen oder anthropologischen Grunderfahrung sprechen, da der Autor die Ausdrucksfunktion „als eine wahrhaft allgemeine und weltumspannende Funktion“ begreift. Vgl. Cassirer 1994 d, S. 95.

345 Siehe dazu weiter oben Anm. 326.

chen die Ausdruckserlebnisse für Cassirer einen vermeintlich direkteren Zugang. Der Ausdrucks-Sinn bedarf keiner gegenständlichen Deutung; er zeigt sich bereits in der jeweiligen „Art seiner Gesamterscheinung“, das heißt im „Charakter des Lockenden oder Drohenden, des Vertrauten oder Unheimlichen, des Besänftigenden oder Furchterregenden, der in dieser Erscheinung [...] liegt“.³⁴⁶ Eben darin weiß sich der Autor mit anderen Existenz- beziehungsweise Existenzialbestimmungen einig, dass nicht etwa die „Welt des reinen theoretischen Bewußtseins“, sondern das „Leben schlechthin“ den Wahrnehmungen einen bestimmten, überpersönlichen „Ausdruckston“ verleiht.³⁴⁷ Diese noch ganz im Ausdruck befangene Betroffenheit besitzt freilich noch keine feste Ordnung und pendelt gleichsam zwischen zufällig wechselnden Eindrücken und Empfindungen hin und her. Erst nach und nach gliedert sich die Ausdruckswelt in wiederkehrende Abläufe und Gestalten, indem einzelne Momente hervorgehoben und als selbige wahrgenommen werden:

„In ihrem stetigen und gleichmäßigen Fluß treten allmählich gewisse ausgezeichnete Punkte heraus, um die sich die übrigen Glieder gruppieren; es bilden sich bestimmte Gestaltungen, die als deutlich markierte Hauptmomente festgehalten und als solche gewissermaßen mit einem besonderen Akzent versehen werden.“³⁴⁸

Beschrieben wird hier ein erster Akt der Identifikation, der nur durch das plötzliche Heraustreten einzelner Momente im stetig und gleichmäßig vorgestellten Fluss der Eindrücke und Wahrnehmungen möglich ist. Während Bergson in dieser objektivierenden Stillstellung die Ursünde des Rückgangs auf einzelne Elemente und analytische Ver-

346 Cassirer 1994 d, S. 78. An anderer Stelle spricht der Autor in diesem Zusammenhang von der „physiognomischen Individualität“ sowie vom „„Bildzauber““ des Ausdrucks. Vgl. ebda., S. 81.

347 Vgl. zu diesen Charakterisierungen ebda., S. 78 und S. 86.

348 Ebda., S. 135.

fahrensweisen sieht, der er die *intuition originelle* entgegenhält, begreift Cassirer die praktischen Impulse zur Gliederung unserer Wahrnehmungswelt im Ausdruckserleben als „eine Weise der Weltgestaltung [...], die allen sonstigen Weisen der bloßen Vergegenständlichung unabhängig und selbständig gegenübersteht“³⁴⁹. Die wahrgenommenen Ausdrucksgestalten sind keine bloßen Dinge oder seelenlose Objekte, sondern indem sie mit einem bestimmten Akzent versehen und aus dem Fluss des Lebens herausgehoben werden, erscheinen sie als „ein Sinngebilde von selbständiger Bedeutung und von eigener Prägung“³⁵⁰. Sie besitzen freilich noch nicht die Festigkeit begrifflicher Formen und Gestalten:

„Ein und dasselbe Wesen geht nicht nur ständig in eine neue Form über, sondern es enthält und verknüpft in sich, in ein und demselben Augenblick seiner Existenz, eine Fülle verschiedener, ja entgegengesetzter Seinsgestalten.“³⁵¹

Um den Ausdrucks-Sinn überhaupt an den ursprünglichen Akt der Wahrnehmung binden zu können, weist Cassirer an verschiedenen Stellen darauf hin, dass „das ‚Sein‘, das in der Wahrnehmung erfasst wird, [...] uns in der Art des Daseins lebendiger Subjekte entgegen-

349 Vgl. ebda., S. 79 (im Original teilweise hervorgehoben).

350 Ebda., S. 72. An anderer Stelle heißt es: „Was die Versenkung in das reine Phänomen der Wahrnehmung uns sagt, ist jedenfalls das eine: daß die Wahrnehmung des Lebens nicht in der bloßen Dingwahrnehmung aufgeht, daß die Erfahrung des ‚Du‘ niemals einfach in die des bloßen ‚Es‘ aufgelöst oder auf sie, durch noch so komplexe begriffliche Vermittlungen, reduziert werden kann. [...] Je weiter wir die Wahrnehmung zurückverfolgen, um so mehr gewinnt in ihr die Form des ‚Du‘ den Vorrang vor der Form des ‚Es‘; um so deutlicher überwiegt ihr reiner Ausdruckscharakter den Sach- und Dingcharakter.“ Ebda., S. 73-74.

351 Ebda., S. 71-72.

tritt“³⁵². Die sinnliche Wahrnehmung ist für Cassirer kein bloßes Wachs, in das sich die Formen der Dinge einprägen, sondern umgekehrt erscheinen die Ausdrucksgestalten in je eigentümlicher Weise, weil unsere Wahrnehmungen, Gefühle, Vorstellungen und Gedanken immer schon auf „andere Lebenszentren“³⁵³ hin gerichtet sind. Denn nur wenn das Ausdruckserleben als ursprünglich und unmittelbar – oder mit anderen Worten: nicht als repräsentativ vermittelt – vorgestellt wird, erschließt sich für Cassirer der ganze Aufbau der symbolischen Formen, der die Erlebniswelt des Mythos ebenso umfasst wie das theoretische Bewusstsein:

„Keineswegs besteht hier das ‚Gegebene‘ zunächst in einem bloß-Sinnlichen, in einem Komplex von Empfindungsdaten, die erst nachträglich durch einen Akt der ‚mythischen Apperzeption‘ gewissermaßen beseelt und zu einem ‚Sinnhaften‘ gemacht werden. Der Ausdrucks-Sinn haftet vielmehr an der Wahrnehmung selbst; er wird in ihr erfaßt und unmittelbar ‚erfahren‘.“³⁵⁴

Nachdem der Geist auf diese vermeintlich ursprüngliche Weise ins Spiel gebracht ist, indem sinnliche Ausdruckserlebnisse und nicht anschauliche Sinnbezüge als in der ‚Wahrnehmung selbst‘ vereint vorgestellt werden, treten im weiteren Symbolisierungsprozess die formbil-

352 Ebd., S. 73. In ähnlicher Weise hebt der Autor an anderer Stelle hervor: „Auch die ‚Sinnlichkeit‘ kann niemals als ein bloß Vor-Geistiges oder gar als ein schlechthin Un-Geistiges gedacht werden; sondern sie selber ‚ist‘ und besteht nur, sofern sie sich nach bestimmten Funktionen des Sinnes gliedert. Aber diese letzteren gehen keineswegs in der Welt des ‚theoretischen‘ Sinnes – in der engen Wortbedeutung – auf. Indem wir von den spezifischen Bedingungen der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis absehen, haben wir damit nicht auch das Gebiet der Form überhaupt verlassen.“ Ebd., S. 71 (im Original zum Teil hervorgehoben).

353 Ebd., S. 105. Zum „Leben im Sinn“ vgl. die Textpassage zu Anm. 259 weiter oben.

354 Ebd., S. 80.

denden Leistungen des Bewusstseins immer stärker in den Vordergrund. Verknüpfungen zwischen einzelnen Wahrnehmungserlebnissen werden hergestellt und zu Zentren der Aufmerksamkeit verdichtet, das so Erfasste wird symbolisch nachgeahmt beziehungsweise variiert³⁵⁵, es kommt zur Trennung zwischen Repräsentant und Repräsentat und schließlich zu einer immer deutlicheren Strukturierung dynamischer Kontexte und Sinnbezüge. Die hier nur cursorisch angesprochene Herausbildung stabiler Objektbezüge im symbolischen Aufbau der Anschauungswelt steht dabei stellvertretend für die „dynamische Sicht“ der symbolischen Prägnanz als eines Prinzips für die Entstehung und Weiterentwicklung von Gesamtleistungen sowohl unseres Bewußtseins als auch unserer symbolischen Kultur.“³⁵⁶.

355 Bei Cassirer finden sich zahlreiche Hinweise darauf, dass jede Vergegenwärtigung eine Gedächtnisleistung beinhaltet, so dass jede vermeintlich „bloße Reproduktion vergangener Eindrücke [...] nicht nur früher gegebene Wahrnehmungen wiederholt, sondern daß sie neue Phänomene und neue Data konstituiert.“ Ebd., S. 208. An anderer Stelle heißt es mit Blick auf die unhintergehbare Perspektivität der Wahrnehmung: „Das ‚Sehen‘ eines Bildes schließt also immer eine ganz bestimmte Auswertung desselben in sich: wir schauen es nicht in der Art an, wie es sich uns unmittelbar gibt, sondern wir stellen es in den Kontext der räumlichen Gesamterfahrung ein und geben ihm hierdurch erst seinen charakteristischen Sinn.“ Ebd., S. 181-182.

356 So Schwemmer 1997 a, S. 122. In einem gesonderten Kapitel zur „symbolischen Prägnanz“ setzt sich der Autor sehr ausführlich mit dem Verhältnis von Wahrnehmung und Bewusstwerdung bei Cassirer auseinander. Neben den „primären“ Merkmalen der geistigen Gliederung des Ausdruckslebens kommt es laut Schwemmer zur symbolischen Prägnanzbildung insbesondere durch so genannte „sekundäre Vergegenwärtigungen von Bewusstseinsprozessen“, die darin übereinstimmen, dass sie „zu Hinweisen auf etwas [werden], das sie selbst nicht sind, das aber gleichwohl in ihnen präsent ist“. Vgl. ebd., S. 113. Zur Deutung der

Cassirer selbst spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an eine entsprechende Formulierung Platons vom „Werden zur Form“³⁵⁷. Die dadurch angezeigte Richtung des Symbolisierungsprozesses erläutert der Autor folgendermaßen:

„Das Reich der ‚Idee‘ erschliesst sich uns und entsteht für uns, indem die Formen und Funktionen, die das Leben um seiner selbst willen, aus seiner eigenen Dynamik hervorgetrieben hat, derart selbständig und definitiv werden, daß umgekehrt das Leben ihnen dient, seine Inhalte in sie einordnet und daß erst diese Einordnung ihnen ihre letzte Wert- und Sinnerfüllung giebt.“³⁵⁸

Für Widersprüche zwischen „‚Geist‘ und ‚Leben‘“³⁵⁹ fehlt hier das Verständnis. Die ‚Schwungkraft des Lebens‘ – um mit Bergson zu sprechen – wird von den positiven Kräften des Geistes überformt und stellt vor allem die Inhalte zur Verfügung, deren Sinnerfüllung in ihrer systematischen Bearbeitung sich erschöpfen soll. Wo Bergson in seinem dunklen Drange die machtvolle Zurichtung der lebendigen Kräfte wenigstens noch als „Künstlichkeit der mathematischen Form“³⁶⁰ kriti-

symbolischen Prägnanz als Wahrnehmungs- und Bedeutungsprägnanz
siehe ebda., S. 116-125.

357 Cassirer 1995, S. 15. Otto Apelt übersetzt die hier angesprochene Passage übrigens mit „Entwicklung zum Sein“. Siehe dazu Platon 1993 b, Philebos, 26 d.

358 Cassirer 1995, S. 13. Der Autor setzt sich hier mit Georg Simmel und dessen Schrift ‚Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel‘ auseinander. Vgl. dazu Simmel 1994.

359 So die Kapitelüberschrift des Textes ‚Zur Metaphysik der symbolischen Formen‘, aus dem hier zitiert wird und der ursprünglich als Schlussabschnitt für den dritten Band der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ verfasst worden war. Vgl. ebda., S. 3.

360 Bergson 1912 b, S. 223. An gleicher Stelle führt der Autor aus: „Ganz allgemein ist Messen ein rein menschliches Verfahren, darin bestehend, daß zwei Gegenstände eine bestimmte Anzahl von Malen real oder ideell

siert, denkt der Kulturphilosoph bereits an die Vermittlung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen durch die „Wendung zur Idee“ (Simmel), die Cassirer als „Wendung zur ‚symbolischen Form‘“³⁶¹ begreift. Gegen die Annahme der „Unmittelbarkeit‘ des Lebens“ sowie der „Mittelbarkeit‘ des Denkens“ setzt der Autor auf den Ausgleich zwischen beiden: „Nicht irgend ein Absolutes jenseits dieser Mitte, sondern allein sie selbst kann uns den Ausweg aus den theoretischen Antinomien gewähren.“³⁶² Unlösbar erscheint die Frage, „wie das Leben zur Form, wie die Form zum Leben ‚gelangt‘“³⁶³. Doch anstatt nun das Denken selbst in Bewegung zu versetzen, indem es sich ‚durch sein Extrem hindurch auf das Moment hinbewegt, mit dem es nicht selbst identisch ist‘³⁶⁴, sucht Cassirer die Versöhnung zwischen beiden. Er findet sie im „Prozess ihrer Vermittlung“³⁶⁵, der – wie könnte es anders sein – zwar als gegensätzlich genommen wird, nicht jedoch im Widerspruch über sich hinausgeht, sondern stattdessen zum harmonischen Ausgleich geradezu gedrängt wird. Diese nur als wirklichkeitsfremd zu bezeichnende Verharmlosung zeigt sich etwa in dem Pathos, mit dem die Gegensätze zwischen ‚Geist und Leben‘ im Moment der Selbstbehauptung des sich reflektierenden Geistes versöhnt werden:

„Das Leben als solches kennt keine derartige Rückwendung und keine solche Bestätigung. Es scheint freilich ihrer auch nicht zu bedürfen, solange es in seiner ungebrochenen Einheit verharrt, in welcher es ‚selig in ihm selbst‘ ruht. Und doch *ist* selbst diese Ruhe nicht schlechthin Seligkeit – sondern sie *wird* es erst für den Blick des Geistes, der sich auf sie hin und nach ihr zurück wendet. Seligsprechung und Verdammung sind nur für ihn vorhanden, der allein der

übereinander gelegt werden. Die Natur hat an solche Übereinanderlegung nicht gedacht. Sie mißt nicht, sie zählt nicht.“ Ebda.

361 Vgl. Cassirer 1995, S. 13.

362 Ebda.

363 Ebda., S. 14.

364 Siehe dazu weiter oben Anm. 74.

365 Vgl. Cassirer 1995, S. 13.

Selbstverneinung fähig ist, für den jedoch andererseits eben diese Selbstverneinung immer noch einen Akt der Selbstbehauptung darstellt.³⁶⁶

Der pastorale Ton dieses Zitats mag vielleicht dem geistesgeschichtlichen Entstehungskontext oder dem verfeinerten Naturell des Gelehrten geschuldet sein. Die zwischen Natur und Geist vermittelnden sprachlichen Wendungen und Verklärungen erinnern freilich auf fatale Weise an jenen unseligen „Jargon der Eigentlichkeit“³⁶⁷, dem Adorno insbesondere in Heideggers Hauptwerk so eindringlich auf den Grund gegangen ist. Kein Wort zum Zwang, sich behaupten zu müssen; kein eigener Gedanke zur Selbstfremdheit des Lebens; keine kritische Anmerkung zur Herrschaftsordnung des Geistes. – Anstatt ‚Geist und Leben‘ als gegensätzliche Momente zu begreifen, die erst im reflektierten Widerspruch das jeweils Andere im Eigenen aufzudecken vermögen, verfehlt Cassirer beide auf halbem Wege, das heißt in der emphatisch gesetzten wie unbestimmt bleibenden ‚Mitte‘. Anstatt also ‚Geist und Leben‘ so miteinander zu konfrontieren, dass die Idee ihrer Wahrheit zumindest negativ aufscheint, setzt Cassirer vorschnell auf Ausgleich und Versöhnung, die nur im Unverbindlich-Allgemeinen sich „ins Rechte zu setzen“³⁶⁸ vermag.³⁶⁹

366 Ebda., S. 32 (Hervorhebungen im Original).

367 Adorno 1973 b.

368 Ebda., S. 415.

369 Dazu zwei Beispiele: „Selbst wenn die ganze Sphäre des Geistes mit einem negativen Vorzeichen versehen wird, wenn alle seine Taten verleugnet und verworfen werden, – so ist doch schon die bloße Setzung eben dieses Vorzeichens selbst wieder eine neue Tat, die uns in der Welt des Geistes, der wir zu entliehen hofften, aufs neue festhält.“ Cassirer 1995, S. 31 (im Original zum Teil hervorgehoben). Die „reine *Schau* der Wirklichkeit, wie sie sich in jeder einzelnen symbolischen Form in ihrer Totalität vollzieht“, beschreibt der Autor folgendermaßen: „Denn der Blickstrahl des Bewußtseins, der hier auf das Sein fällt, gehört selbst nicht mehr der Welt der Dinge, noch einem bloßen Zusammenhang des ‚Wir-

Doch trotz dieser grundsätzlichen Vorbehalte bleibt die Bestimmung des ‚Werdens zur Form‘, die ebenso als ‚Formung im Werden‘ zu begreifen ist, auf den Gedanken ihrer wechselseitigen Vermittlung notwendig verwiesen. In der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ gibt es geistige Formen nur als inhaltlich vermittelte Anschauungen, wie auch umgekehrt jeder Inhalt nur gegeben ist, soweit er in bestimmter Form gefasst werden kann. Selbst „in der modernen relativistischen Physik“³⁷⁰ ist dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis laut Cassirer maßgeblich:

„Jetzt wachsen daher auch ‚Form‘ und ‚Inhalt‘ der physikalischen Erfahrung, jetzt wachsen ‚Messung‘ und ‚Beobachtung‘, die Gegenstände ‚im‘ Raum und ‚in‘ der Zeit und Raum und Zeit selbst, in ganz neuer Weise ineinander. Jedes

kens‘ an. Er ist ein rein ideeller Strahl, der das, was er berührt, seiner ‚Existenz‘, seinem bloßen Daseins-Bestand nach, unangetastet läßt. So wird in ihm über den Urgrund des ‚Lebens‘ zwar hinausgegangen – aber dieser wird damit weder zerstört, noch vergewaltigt.“ Ebda., S. 28 (Hervorhebung im Original). – So tief kann ‚hohe Philosophie‘ sinken. Der „Wille zur Macht“ tritt hier scheinbar geläutert nurmehr als „Wille zur Gestaltung“ in Erscheinung. Es gehe – so Cassirer sechs Jahre vor der so genannten Machtergreifung in Deutschland – ausschließlich um die „Formung der Welt“ und nicht um ihre Beherrschung; die konkret wirkende, geistige Macht sei das, „worum die Sprache, wie der Mythos, die Kunst, wie die Erkenntnis und die Religion ringen.“ Vgl. ebda., S. 27 (im Original zum Teil hervorgehoben). Hingegen sorgt erst das wohlfeile und andächtige Plädoyer fürs Geistige für die nötige „Ehrfurcht vor jenem Seienden, das da mehr sei, als es ist“; vgl. Adorno 1973 b, S. 426. Und nicht zuletzt wirft die Daseinsaufwertung und Existenzerrhöhung auch auf den „Olympier“ selbst ein vorteilhaftes Licht, denn: „Wer den Jargon plappert, auf den kann man sich verlassen“. Vgl. ebda.; zur Charakterisierung Cassirers als ‚Olympier‘ siehe Paetzold 1995, S. 7.

370 Cassirer 1995, S. 22.

dieser beiden Momente erweist sich nur am anderen und durch das andere als bestimmbar.“³⁷¹

Mit dieser Aussage wird jedem einfachen Funktionalismus ein Riegel vorgeschoben. So sind Raum und Zeit nicht nur Bedingung aller möglichen Anschauungen, sondern selber anschaulich bedingt. Waren bei Kant beide noch widersprüchlich als ‚reine Formen der Anschauung‘ gefasst³⁷², so nimmt Cassirer die These ihrer ‚unendlichen Gegebenheit‘³⁷³ auf und gibt ihnen in der Fassung des ‚Werdens zur Form‘ ein anschaulich-geistiges Gesicht. Nicht Zeit und Raum als empirisch abgezogene Begriffe oder als apriorische Anschauungen gilt es demnach in den Blick zu nehmen, sondern stattdessen bleibt aufzuzeigen, wie verschiedenartige Zeit- und Raumvorstellungen inhaltlich vermittelt und zu symbolischen Bedeutungen verdichtet werden.

Mit Cassirer ist somit nachvollziehbar, wie Formen und Inhalte im Symbolprozess aufeinander bezogen werden. Gegen ihn bleibt freilich geltend zu machen, dass ihre notwendige Vermittlung widersprüchlich bleibt. Denn, wie insbesondere das kritische Erbe der kantischen Philosophie zeigt, muss der Geist, indem er seine Identität herstellt oder – im Sinne von Cassirer – symbolisch zum Ausdruck bringt, anerkennen, dass seine Anschauungen und Ideen in ihrem Formsein nicht schon sich erschöpfen.³⁷⁴

371 Ebd.

372 Siehe dazu weiter oben im ersten Teil der Arbeit Anm. 310.

373 Vgl. dazu Kant 1981 b, A 25 /B 40 sowie A 32/B 48.

374 Zur Skepsis gegenüber dem Gedanken einer universellen Vermittlung durch gedankliche Formen, die bereits unter dem Begriff ‚Vorrang des Objekts‘ zur Sprache kam (siehe weiter oben Anm. 220, Anm. 230 und Anm. 340), führt Adorno aus: „Die Schlüsselposition des Subjekts in der Erkenntnis ist Erfahrung, nicht Form; was bei Kant Formung heißt, wesentlich Deformation. Die Anstrengung von Erkenntnis ist überwiegend die Destruktion ihrer üblichen Anstrengung, der Gewalt gegen das Ob-

4.3 Symbolcharakter der Bewegung

Im Sinne von Cassirer lässt sich die Formwerdung raum-zeitlicher Vorstellungen als allmählicher Übergang „in ihre gesetzliche Ordnung“³⁷⁵ begreifen. Doch bis es dazu kommt, durchlaufen die „geistigen Ausdrucksformen“ und „Grundbegriffe der Erkenntnis“ – wie hier „die Begriffe von Raum, Zeit und Zahl“³⁷⁶ –, unterschiedliche Phasen der Entwicklung. Diese Veränderungen sind laut Cassirer „im ideellen, nicht im zeitlichen Sinne“ zu verstehen, da etwa „zwischen dem Bewußtsein der theoretischen Erkenntnis und dem mythischen Bewußtsein nirgends ein Hiatus“³⁷⁷ besteht, der beide scharf gegeneinander absondert. Solange das mythische Denken in „seiner geistigen Struktur“ unverstanden bleibt, solange bleibt für Cassirer seine Grenze unbestimmt, so dass „Übergriffe des Mythos in den Kreis der Wissenschaft“³⁷⁸ zu erwarten sind. Nicht zuletzt aus diesem Grund sieht sich

jekt. [...] Subjekt ist das Agens, nicht das Konstituens von Objekt“.
Adorno 1977 c, S. 752.

375 Cassirer 1985 b, S. 98. Der Autor führt in diesem Zusammenhang aus: „Raum und Zeit sind keine Substanzen, sondern vielmehr ‚reale Relationen‘; sie haben ihre wahrhafte Objektivität in der ‚Wahrheit von Beziehungen‘, nicht an irgendeiner absoluten Wirklichkeit. [...] Die Welt wird nicht als ein Ganzes von Körpern ‚im‘ Raume, noch als ein Geschehen ‚in‘ der Zeit definiert, sondern sie wird als ein ‚System von Ereignissen‘, von ‚events‘, wie Whitehead sagt, genommen: und in die Bestimmung dieser Ereignisse, in ihre gesetzliche Ordnung, gehen Raum und Zeit als Bedingungen, als wesentliche und notwendige Momente ein.“ Ebda., S. 97-98.

376 Vgl. Cassirer 1994 c, S. VIII-IX.

377 Vgl. ebda., S. XI. An gleicher Stelle findet sich sogar die etwas unglückliche Metapher: „Die Wissenschaft bewahrt auf lange Zeit hinaus uraltes mythisches Erbgut, dem sie nur eine andere Form aufprägt.“ Ebda.

378 Ebda., S. XII. Der Autor bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die „nicht abgeschlossenen Kämpfe“ um die „Ablösung des Kraftbegriffs“ in

der Autor veranlasst, „den Mangel der systematischen Einsicht in die ‚innere Form‘ des Mythischen“³⁷⁹ zu beheben. Denn für Cassirer lässt sich das mythische Denken erst im Begreifen und nicht im bloßen Zurückweisen überwinden. Damit die Erkenntnis dem Mythos schließlich Herr werden und ihm souverän gegenüber treten kann, ist „eine klare logische Abtrennung“³⁸⁰ vonnöten. Erst dann, so Cassirer, lässt sich der Mythos als „eine eigene Weise der geistigen Formung“³⁸¹ begreifen.

Am Beispiel des Aufbaus der Zeitvorstellung im sprachlichen Denken veranschaulicht Cassirer, noch vor seiner Beschäftigung mit dem Mythos, wie sprachliche Ausdrucksformen zur Bestimmung zeitlicher Momente und Verhältnisse nicht nur als passive Abbilder der Wirklichkeit, sondern als geistig bestimmte Symbole hervorgebracht werden. Während in räumlichen Bezeichnungen das „Hier“ und „Dort“³⁸² anschaulich als „Umsetzung vom Sinnlichen ins Ideelle“³⁸² ge-

der theoretischen Physik sowie auf die Frage nach der so genannten „reinen Methodenlehre“ in der Geschichtswissenschaft. Vgl. ebda., S. XI-XII (im Original zum Teil hervorgehoben).

379 Ebda., S. XII.

380 Ebda.

381 Ebda., S. IX. Der dialektische Gedanke, dass Mythos und Logos einander bedingen und sich wechselseitig hervorbringen, ist diesem Autor fremd. Siehe dazu weiter oben Anm. 304.

382 Cassirer 1994 b, S. 171. Im mythischen wie im sinnlichen Raum sind räumliche Anschauungen und Begriffe noch nicht abstrakt vermittelt: „Wie der ‚physiologische‘ Raum sich vom ‚metrischen‘ dadurch unterscheidet, daß in ihm das Rechts und Links, das Vorn und Hinten, das Oben und Unten nicht vertauschbar ist, weil bei der Bewegung in jeder dieser Richtungen ganz spezifische Organempfindungen auftreten – so sind mit jeder dieser Richtungen auch gewissermaßen spezifische mythische Gefühlswerte verknüpft. Im Gegensatz zu der Homogenität, die im metrischen Begriffsraum waltet, ist somit im mythischen Anschauungsraum jeder Ort und jede Richtung gleichsam mit einem besonderen *Akzent* versehen – und dieser geht überall auf den eigentlichen mythischen

fasst werden kann, gilt dies für zeitliche Bestimmungen nicht in gleicher Weise. So unterscheidet das „Jetzt“, das „Früher“ und das „Später“ bereits zwischen einzelnen zeitlichen Momenten, die:

„[...] niemals gleich Dingen der objektiven Anschauung dem Bewusstsein zugleich und ‚zumal‘ gegeben sind. Die Einheiten, die Teile, die sich in der räumlichen Anschauung wie von selbst zu einem Ganzen zu *verbinden* scheinen, schließen sich hier vielmehr aus: das Sein der einen Bestimmung bedeutet das Nicht-Sein der anderen und vice versa.“³⁸³

Zu einer ordnenden Verbindung der einzelnen Zeitmomente kommt es erst, wenn nicht mehr nur zwischen dem „Jetzt“ und „Nicht-Jetzt“ – ähnlich dem „Hier“ und „Dort“ – unterschieden wird, sondern wenn durch kausale Folgerungen und Schlüsse ‚jedem Moment seine ganz bestimmte Stelle‘³⁸⁴ zugewiesen wird. Cassirer deutet dieses „Werk

Grundakzent, auf die Scheidung des Profanen und des Heiligen zurück.“
Cassirer 1994 c, S. 106 (Hervorhebung im Original).

383 Cassirer 1994 b, S. 170 (Hervorhebung im Original). So ist es auch kein Zufall, „daß die Bildung der Zeitadverbien erst wesentlich später als die der Raumadverbien erfolgt“. Vgl. ebda., S. 176. Wie Piaget für die Entwicklung des ‚Zeitbegriffs beim Kinde‘ zeigen konnte, ist es bei der Bildung räumlicher Begriffe möglich, von zeitlichen Verhältnissen zu abstrahieren. Dagegen kommt es zur Bildung zeitlicher Vorstellungen in enger Beziehung zu räumlichen Bewegungen: „Sie [die Zeit; F.B.] muß also erst konstruiert werden, ehe sie als unabhängiges System erfaßt werden kann und selbst dann nur bei kleinen Geschwindigkeiten. Solange dagegen die Zeit noch nicht konstruiert ist, bleibt sie nur eine der räumlichen Dimensionen, von denen sie sich nicht trennen läßt [...]“. Piaget 1980, S. 14-15. Siehe dazu auch die entsprechenden Beispiele zu den „Sprachen der Naturvölker“ bei Cassirer 1994 b, S. 171-173.

384 Cassirer 1994 b, S. 173.

des Verstandes“ als „Fortschritt vom Zeitgefühl zum Zeitbegriff“³⁸⁵ und unterscheidet dabei drei Entwicklungsstufen:

„Auf der ersten Stufe ist das Bewußtsein lediglich von dem Gegensatz des ‚Jetzt‘ und ‚Nicht-Jetzt‘ beherrscht, der in sich selbst noch keinerlei weitere Differenzierung erfahren hat – auf der zweiten beginnen sich bestimmte zeitliche ‚Formen‘ gegeneinander abzuheben, beginnt die vollendete Handlung sich der unvollendeten, die dauernde von der vorübergehenden zu scheiden, so daß ein bestimmter Unterschied der zeitlichen Aktionsarten sich herausbildet – bis zuletzt der reine Relationsbegriff der Zeit als abstrakter Ordnungsbegriff gewonnen wird und die verschiedenen Zeitstufen in ihrem Gegensatz und in ihrer wechselseitigen Bedingtheit klar hervortreten.“³⁸⁶

Die hier beschriebenen Stufen der Zeitanschauung reichen somit vom noch unbestimmten, im „Hier“ und „Jetzt“ befangenen Zeitgefühl bis zum systematischen Zeitverständnis, das nicht mehr auf substantielle Momente sich bezieht, sondern diese in eine rein funktionale „Beziehungs- und Ordnungsform“ überführt, „die alles Geschehen umfaßt, als eines Inbegriffs von Stellen, deren jede zu der anderen ein bestimmtes eindeutiges Verhältnis des ‚Vor‘ und ‚Nach‘, des ‚Früher‘ oder ‚Später‘ besitzt“³⁸⁷.

An einer vergleichbaren Stelle, in den Ausführungen über die so genannten ‚Basisphänomene‘, differenziert Cassirer die „Zeitordnung“ in die „‚Erlebniszeit‘, mathematische Zeit, physikalische Zeit, biologisch-organische Zeit, historisch (‚ethische‘) Zeit“³⁸⁸. Während die

385 Vgl. ebda., S. 173 und S. 174.

386 Ebda., S. 174 (im Original zum Teil hervorgehoben). Es wäre sicherlich reizvoll, die genannten Stufen mit den Stadien der kognitiven Entwicklung bei Piaget zu vergleichen. Anregungen hierfür finden sich bei Fetz/Seidenfuß/Ullrich 2010.

387 Cassirer 1994 b, S. 181.

388 Cassirer 1995, S. 226. Auffällig sind die thematischen Überschneidungen mit Bergson, der in seinem Werk eine ähnliche Differenzierung zur

„psychologische ‚Erlebniszeit‘“ als inhomogen beschrieben wird, sofern sie „durch lauter Jetzt-Punkte“ bestimmt ist, die den gemeinsamen Bezugspunkt für bereits vergangene und künftige Ereignisse bilden, gliedert sich die „organische Entwicklungs-Zeit“ in einzelne Phasen, die „ein notwendiges Durchgangs-Moment“ für die Herausbildung bestimmter Formen markieren.³⁸⁹ Im Unterschied dazu wird die „mathematisch-physikalische Zeit“ als „durch die Form der Zahl“ bedingte, „reine *Stellenordnung*“³⁹⁰ beschrieben:

„Die Momente unterscheiden sich nicht qualitativ, nicht inhaltlich, sondern rein durch die ‚Stelle in der Zeit‘, d. h. durch das rein ordinale Moment, durch ihre Stellziffer – die Zeit so gefasst ist ein reines *homogenes* Medium – es gibt in ihr aber keine ausgezeichneten Stellen – u. als solches homogenes Medium hat sie auch die Tendenz, mit dem *Raum* zusammenzufallen. – Beide unterscheiden sich zwar als ‚Formen‘ des Nebeneinander u. Nacheinander[...], aber diese Unterscheidung geht doch in einer höheren Einheit auf – nur in ihrer ‚Union‘ bestimmen sie schließlich den Begriff der mathematisch-physikalischen ‚Natur‘ als einer Ereignis-Ordnung – Auf ein anderes Moment als das der Ereignis-Ordnung, der Stell-Ziffer wird eben in der rein physikalischen Natur-Zeit gar nicht gesehen.“³⁹¹

Kennzeichnung dauernder Verhältnisse vornimmt, die von der rein gegebenen *intuition originelle*, über den evolutionär gedeuteten *élan vital* bis hin zum geschichtsphilosophisch angelegten *élan d’amour* reichen. Siehe dazu weiter oben Kapitel 2 im ersten Teil der Arbeit.

389 Vgl. Cassirer 1995, S. 227-228. Die hier nicht näher kommentierte „geschichtliche-Zeit“ ist laut Cassirer „wesentlich ethische Zeit: Zeit der ‚reinen Zukunft‘“. Vgl. ebda., S. 228 (im Original teilweise hervorgehoben).

390 Ebda., S. 227 (Hervorhebung im Original).

391 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

Die große Überraschung Bergsons, „daß die wissenschaftliche Zeit nicht dauert“³⁹², wird durch diese Aussage – nunmehr sogar begriffsanalytisch – bestätigt. Für die mathematisch-physikalische Zeitauffassung gilt im Kern das, was Cassirer für die begriffliche Form der Zahl prägnant zusammenfasst:

„Das Moment der Vielheit geht hier in das Moment der Einheit, das der Sondierung in das der Verknüpfung, das der durchgängigen Unterscheidung in das der reinen Gleichartigkeit über. Alle diese Gegensätze müssen sich miteinander in ein reines geistiges Gleichgewicht gesetzt haben, damit der ‚exakte‘ Begriff der Zahl sich bilden kann.“³⁹³

Der Preis für diese systematische Durchbildung und Vereinheitlichung des Zeitverständnisses besteht freilich in dem – anschaulich ausgedrückt – Verlust der „Buntscheckigkeit“³⁹⁴. Doch anders als der ohnmächtige Protest Bergsons gegen die Gleichsetzung von Raum und Zeit und der damit einhergehenden Nivellierung sämtlicher Qualitäten, richtet sich die Kritik hier gegen die identitätsphilosophische Voraussetzung der mathematisch-physikalischen Zeitordnung selbst. Denn auch wenn jedem einzelnen Moment durch die reine ‚Form der Zahl‘ seine genaue Stelle im Ordnungsgefüge der Zeit zugewiesen werden kann, bedeutet dies nicht, dass damit schon das ‚Moment der Einheit‘ erreicht oder ein ‚geistiges Gleichgewicht‘ zwischen den genannten Gegensätzen hergestellt wäre. Schließlich trifft der dialektische Einwand gegen das sich scheinbar selbst genügende Denken auch hier zu:

392 Siehe dazu weiter oben Anm. 170.

393 Cassirer 1994 b, S. 186.

394 Vgl. zu dieser Begriffsverwendung Marx 1975, S. 268. Der Autor bringt dort zum Ausdruck, dass „der buntscheckige Haufen der Arbeiter [...] vor dem Kapital“ letztlich gleich wird. Vgl. Ebda., S. 268-269.

nicht die ‚Stellenordnung‘ der ‚physikalischen Natur-Zeit‘ ist unwahr, sondern unwahr ist ihre Identifikation mit der Wahrheit.³⁹⁵

Zwar schränkt Cassirer ein, dass „der ‚exakte‘ Begriff der Zahl [...] für die Sprache unerreichbar“³⁹⁶ bleibe. Gleichwohl hebt er im Rahmen seiner Analyse der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung hervor, dass die „Größen und Größenbeziehungen, die die universellen Konstanten für jegliche Beschreibung des physikalischen Geschehens bilden“, die „letzte Schicht der Objektivität“³⁹⁷ zum Ausdruck bringen. Auch wenn es laut Cassirer nicht möglich ist, den „letzten Rest von ‚Zufälligkeit‘, von ‚Subjektivität‘ aus der Beschreibung des Naturgeschehens zu tilgen“³⁹⁸, kommt die Begriffssymbolik in den mathematischen Naturwissenschaften dem erkenntnistheoretischen Objektivitäts-

395 Zu Hegels Kritik an einem Wahrheitsverständnis „ohne alle Bestimmung“ siehe weiter oben Anm. 47.

396 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 186.

397 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 554. Für Cassirer beinhaltet jede geistige Leistung eine Ordnungsleistung. Doch erst der „Fortgang von den Dingbegriffen zu den Relationsbegriffen, von der Setzung konstanter Dingeinheiten zu der reinen Gesetzes-Konstanz“, führt zu einer kohärenten und konsistenten Ordnung, die alles „‚Substantielle‘ [...] rein und vollständig ins Funktionale“ umwandelt. Vgl. ebda. Während die einzelnen symbolischen Formen zunächst unterschiedliche Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffe hervorbringen, führt insbesondere der moderne naturwissenschaftliche Fortschritt laut Cassirer „zu immer allgemeineren Symbolen“ und zu einer übergreifenden „Totalität“, in der „die Besonderheit der Gesichtspunkte nicht ausgelöscht, sondern aufbehalten und ‚aufgehoben‘“ sein soll. Vgl. ebda., S. 560. Zur Frage der „Vielfalt der symbolischen Formen“ und der „Einheit des Geistes“ siehe weiter oben Anm. 247.

398 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 559. Der Autor bezieht sich hier auf die „allgemeine Relativitätstheorie“, der zufolge „gewisse Bestimmungen, die wir dem Objekt als solchem als ‚seine‘ Beschaffenheiten beilegen, überhaupt nur definierbar sind, [...] wenn wir angeben, hinsichtlich welches Bezugssystems sie als gültig gedacht werden sollen.“ Vgl. ebda.

ideal bereits nah. Die „Wendung ins Allgemeine“ kann zwar ohne die „Versenkung in das empirische Material“ nicht gelingen; jedoch ist dies für Cassirer „nur Anfangspunkt, nicht Endpunkt – terminus a quo, nicht terminus ad quem, Durchgangsstadium, nicht Ziel der philosophischen Erkenntnis“³⁹⁹. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf „Kants ‚kritische‘ Fragestellung“, die den eigenen Ansprüchen angeglichen wird: „alle ‚Werke‘ der Kultur sollen auf ihre Bedingungen befragt, in ihrer allgemeinen ‚Form‘ dargestellt werden“⁴⁰⁰. Erst dann sei es möglich, „die ‚Materie‘ der Philosophie der symbolischen Formen“, also etwa „Sprachgeschichte, Mythengeschichte, Religionsgeschichte, Kunstgeschichte, Wissenschaftsgeschichte“, ihrer „inneren Form“⁴⁰¹ gemäß zu bestimmen und zu begreifen.

Es ist nicht verwunderlich, dass der inhaltsleere mathematisch-naturwissenschaftliche Realitätsbegriff für die Bestimmung der symbolischen Formen in Anschlag gebracht wird, da das Ideal objektiver Erkenntnisbildung in den so genannten „exakten Wissenschaften“ am Maßstab logisch-widerspruchsfreier Aussagen sich bemisst. Cassirer sieht im Hinblick auf die „naturwissenschaftliche Erkenntnis“ schließlich „ein allgemeines Aufbaugesetz des Geistes“⁴⁰² am Werk, das die

399 Vgl. dazu Cassirer 1995, S. 164. Hegels ‚reines Zusehen‘ spielt hier ebenso wenig eine Rolle, wie die Subjekt und Form begrenzende ‚Unverfügbarkeit des Objekts‘. Siehe dazu weiter oben Anm. 68 und Anm. 220.

400 Vgl. Cassirer 1995, S. 163-164.

401 Vgl. ebda., S. 164.

402 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 560. Selbst ethische Überlegungen orientieren sich bei Cassirer am Kriterium der logischen Konsequenz und formalen Stimmigkeit: „Auch im Bereich des Wollens und Handelns gilt ein Prinzip, das dem theoretischen Satz der Identität und des Widerspruchs entspricht. Sofern wir überhaupt ‚wollen‘, verlangen wir eine Einheit, eine innere Konsequenz und Kohärenz des Wollens – ebenso wie das theoretische Denken eine solche Kohärenz und Konsequenz in der begrifflichen Repräsentation der Wahrnehmungswelt fordert.“ Cassirer 1939, S.

verschiedenen symbolischen Formen und Sinnbezüge vereint. Doch beschränkt sich die exakte Bestimmung zeitlicher beziehungsweise beweglicher Momente – trotz aller notwendigen Rückbezüge auf ‚das empirische Material‘ – bei Cassirer auf die selbstbezügliche Form der Verstandesidentität, die die eigene Widersprüchlichkeit ausblendet⁴⁰³ beziehungsweise der Ausweitung ihrer Zuständigkeit überantwortet:

„Gibt es nicht irgendeinen Weltbegriff, der von allen Partikularitäten frei ist, der die Welt so beschreibt, wie sie sich nicht vom Standpunkt Dieses oder Jenes, sondern – ‚vom Standpunkt von Niemand‘ ausnimmt? Aber sofern diese Frage überhaupt zulässig ist, so zielt sie doch in jedem Falle auf einen ‚unendlich fernen‘ Punkt hin, der auf keiner gegebenen Stufe der Wissenschaft erreichbar ist. Wir haben es in ihr mit einer echten ‚transzendentalen Idee‘ im Sinne Kants zu tun, der keine bestimmte Einzelerfahrung jemals kongruieren kann.“⁴⁰⁴

Der hier noch regulativ erhobene Erkenntnisanspruch offenbart seine ganze Wucht und Totalität schließlich dadurch, dass die „Wendung ins Allgemeine“ zugleich als „echte Konstitution“⁴⁰⁵ ausgewiesen wird, die zwar „spezifische, aber in dieser Spezifität ganz universelle und originelle (weil originäre) Formen der Sinnggebung“⁴⁰⁶ hervorzubringen vermag. Indem die „‚Struktur‘ der Werke“⁴⁰⁷ zuletzt auf ihre allgemei-

67. Unbeachtet bleibt auch hier der gegensätzliche Gedanke, dass die strenge ‚Kohärenz‘ und ‚Konsequenz‘ des ‚Wollens‘ und ‚Handelns‘ immer schon das Moment des Zwanges gegenüber dem nicht gleichermaßen ‚vernunftgemäßen Handeln‘ mit sich führt.

403 Vgl. dagegen die Charakterisierung der „Identität eines ganzen Systems“ bei Hegel als „Identität der Identität und der Nichtidentität“. Siehe dazu weiter oben Anm. 43 und Anm. 44.

404 Cassirer 1994 d, S. 559-560.

405 Vgl. Cassirer 1995, S. 164.

406 Ebda., S. 165.

407 Vgl. ebda., S. 163.

ne Form zurückbezogen wird, verändern sich auch ihre Inhalte: nicht bloß die wechselnden Phänomene der „Sprachgeschichte, Mythengeschichte, [...] Wissenschaftsgeschichte“, sondern die allgemeine „Auf-fassung ‚der‘ Sprache überhaupt, [...] des Mythos überhaupt, der Naturerkenntnis, der Mathematik überhaupt“⁴⁰⁸ rückt nunmehr ins Zentrum. Alles, was singulär oder zufällig in Erscheinung tritt und „nicht anders als in geschichtlicher Form zugänglich“⁴⁰⁹ ist, fällt unter den Richtspruch bloßer Standpunktdifferenz beziehungsweise einseitiger Perspektivität.⁴¹⁰ Anstatt also auftretende Widersprüche und notwendige Unbestimmtheiten dem „Vorrang des Objekts“ zuzuerkennen, „das an diesem, was nicht subjektive Zutat ist“⁴¹¹, begreift Cassirer umgekehrt den Fortgang der Formbildung „zu immer allgemeineren Symbolen“⁴¹² als geeignete Möglichkeit der Objektbestimmung:

„Je mehr sie [die naturwissenschaftliche Erkenntnis; F.B.] sich in sich selbst konzentriert und sich auf das, was sie ist und will, begreift: um so klarer tritt das Moment heraus, in dem sie sich von allen anderen Formen des Begreifens und Verstehens der Welt unterscheidet – und das Moment, das sie mit ihnen allen verbindet.“⁴¹³

Dieser letzte Satz der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ lässt leider offen, wie das gleichermaßen unterscheidende sowie alles verbindende ‚Moment‘ beschaffen sein soll. Die durch die ‚Form der Zahl‘

408 Vgl. ebda., S. 164.

409 Vgl. ebda.

410 Dies gilt laut Cassirer auch für die traditionellen „Richtungen‘ und ‚Schulen‘ der Erkenntnistheorie“, die von unterschiedlichen Evidenzen ausgehen, denen er mit seiner Differenzierung zwischen „Ich-Basis“, „Du-Basis“ und „Es-Basis“, aus denen „alle Gewissheit entspringt“, ein allgemeines Grundgerüst geben möchte. Vgl. dazu ebda., S. 166-167.

411 Vgl. Adorno 1977 c, S. 752.

412 Siehe dazu weiter oben Anm. 397.

413 Cassirer 1994 d, S. 560.

ermöglichte ‚reine Stellenordnung‘ der mathematisch-physikalischen Zeit lässt allerdings darauf schließen, dass die erfahrungslose Bestimmung der Erkenntnis nur dadurch zur allgemeinen Geltung kommt, dass vom Gegenstand selbst nur mehr dessen reine Form als gleichsam fleischloses Skelett übrig bleibt. Damit träfe freilich Hegels Vorbehalt gegenüber Zenon auch auf Cassirer zu, wonach die „große Abstraktion“⁴¹⁴ von den Dingen nur möglich ist, weil der sich selbst setzende und voraussetzende Verstand sein eigenes Objektsein nicht mitreflektiert. Der im Zusammenhang mit der eleatischen Philosophie bereits beklagte „Abgrund der Verstandes-Identität“⁴¹⁵ zeigt sich hier unter anderem darin, dass die allein auf sich selbst gerichtete mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis mit ‚allen anderen Formen des Begreifens und Verstehens‘ gleichermaßen verbunden wie auch getrennt sein soll. Diese bei Cassirer unbestimmt bleibende, weil nicht inhaltlich vermittelte Position, wäre nur dann aufschlussreich, wenn die verbindenden und trennenden Momente selber in den Blick genommen würden, anstatt abstrakt in einer übergreifenden Symbolform aufzugehen. Denn auch wenn das ‚allgemeine Aufbaugesetz des Geistes‘ auf „das *Ganze*, das wir Erkenntnis nennen“⁴¹⁶, zielt, ist der „objektive Gehalt individueller Erfahrung“⁴¹⁷ nicht das Produkt einer symbolischen Formbestimmung, sondern das Ergebnis eines Denkens, das sich ebenso an dem bemisst, was außerhalb seiner Begrifflichkeit liegt. Um dem ‚Abgrund der Verstandesidentität‘ zu entgehen, genügt es nicht, das ‚empirische Material‘ der ‚allgemeinen Form‘ der Erkenntnis zu unterstellen. Vielmehr bleibt darauf zu reflektieren, wie begriffliche Ordnungen und vorbegriffliche Erfahrungen einander bedingen und durchdringen. Ihre ‚Wendung ins Allgemeine‘ wäre dann freilich nicht mehr als ‚Ziel der philosophischen Erkenntnis‘ zu verstehen, sondern

414 Siehe dazu weiter oben Anm. 40.

415 Siehe dazu weiter oben Anm. 41.

416 Vgl. Cassirer 1995, S. 165 (Hervorhebung im Original).

417 Vgl. zu dieser Formulierung Adorno 1977 c, S. 752.

Ausdruck einer einseitigen Entwicklung beziehungsweise unvermittelt bleibenden Objektivitätsvorstellung.⁴¹⁸

Cassirers Rekurs auf die reine Bedeutungsfunktion der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis eignet sich somit nicht für philosophische Letztbegründungen. Die vermeintlich reinen Formen der Erkenntnisbildung bleiben auf bestimmte Inhalte verwiesen, wie auch „Raum und Zeit nicht vorgestellt werden können ohne Räumliches und Zeitliches“⁴¹⁹. Richtig ist, dass Formen und Inhalte zu unterscheiden sind, doch führt erst die Vermittlung beider zur Einsicht in ihren widersprüchlichen Zusammenhang. Hegel bringt diesen Gedanken in dem kurzen Abschnitt der ‚Objektiven Logik‘ über ‚Form und Materie‘ folgendermaßen zum Ausdruck:

„Die Materie, das als gleichgültig bestimmte, ist das *Passive* gegen die Form als *thätiges*. Diese ist als das sich auf sich beziehende Negative der Widerspruch in sich selbst, das sich auflösende sich von sich abstossende und bestimmende. Sie bezieht sich auf die Materie, und ist *gesetzt*, sich auf die ihr Bestehen, als auf ein Anderes zu beziehen. Die Materie hingegen ist *gesetzt*, sich nur auf sich selbst zu beziehen, und gleichgültig gegen anderes zu seyn; aber

418 So ist laut Cassirer der „Verzicht auf die Dinglichkeit“ ein entscheidendes Kennzeichen der modernen Physik: „Was wir den Gegenstand nennen, das ist nicht länger ein schematisierbares, ein in der Anschauung realisierbares ‚Etwas‘ mit bestimmten räumlichen und zeitlichen Prädikaten, sondern es ist ein rein gedanklich zu erfassender Einheitspunkt.“ Vgl. Cassirer 1994 d, S. 553-554. Doch auch dieser ‚Einheitspunkt‘ verweist nicht allein auf sich selbst: „Aus Subjekt, gleichgültig, wie es bestimmt werde, läßt ein Seiendes nicht sich eskamotieren. Ist Subjekt nicht etwas – und ‚etwas‘ bezeichnet ein irreduzibel objektives Moment –, so ist es gar nichts; noch als *actus purus* bedarf es des Bezugs auf ein Agierendes.“ Adorno 1977 c, S. 747. Siehe dazu weiter oben Anm. 223.

419 Vgl. Adorno 1956, S. 158 (Hervorhebungen im Original).

sie bezieht sich *an sich* auf die Form; denn sie enthält die aufgehobene Negativität, und ist nur Materie durch diese Bestimmung.“⁴²⁰

In ihrer Vermittlung, so lässt sich die hier aufgezeigte Dialektik von Form und Inhalt deuten, unterscheiden sich beide Momente. Denn während die Form als tätiges Prinzip sich auf sich selbst, als Subjekt und Objekt, sowie auf anderes bezieht, wird die Materie erst in der Bestimmung durch das Denken zum Gegenstand – ohne freilich in den bestimmenden Formen ganz aufzugehen. Der Widerspruch ist beiden eigen. Doch während das Denken den ‚Widerspruch in sich selbst‘ erzeugt, indem es seine Grenzen setzt und überschreitet, bleibt die Materie demgegenüber indifferent. Nicht schon ‚für sich‘, sondern erst gedanklich vermittelt zeigt sie sich in ihrem Gegensatz zum Denken:

„In solchem Widerspruch drückt Einsicht in die Nichtidentität, die Unmöglichkeit sich aus, in subjektiven Begriffen ohne Überschuß einzufangen, was nicht des Subjekts ist; schließlich das Scheitern von Erkenntnistheorie selber.“⁴²¹

Bei Cassirer finden sich allerdings unterschiedliche Lesarten, wie die „Mannigfaltigkeiten der möglichen Verknüpfungsformen in einem höchsten Systembegriff zu vereinen“⁴²² sind. Neben der „Synthesis höherer Art“, bei der anstelle von Einzelformen („Substanzen“) deren Relationen („Funktionen“) als konstitutives Ordnungsgefüge genommen werden, gibt es eine weitere, komparativ angelegte Bedeutung des „Allgemeinen“⁴²³:

„Die verschiedenen Weisen der geistigen Formung werden als solche anerkannt, ohne daß der Versuch gemacht wird, sie einer einzigen, einfachfortschreitenden Reihe einzuordnen. Und doch wird, gerade in einer solchen

420 Hegel 1999 b, S. 298.

421 Adorno 1956, S. 157.

422 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 29.

423 Vgl. ebda., S. 28.

Ansicht, auf einen Zusammenhang solcher Einzelformen unter sich keineswegs verzichtet, sondern es wird vielmehr umgekehrt der Gedanke des Systems dadurch noch verschärft, daß an Stelle des Begriffs eines einfachen Systems der Begriff eines komplexen Systems tritt. Jede Form wird sozusagen einer besonderen Ebene zugeteilt, innerhalb welcher sie sich auswirkt und in der sie ihre spezifische Eigenart völlig unabhängig entfaltet – aber gerade in der Gesamtheit dieser ideellen Wirkungsweisen treten nun zugleich bestimmte Analogien, bestimmte typische Verhaltensweisen hervor, die sich als solche herausheben und beschreiben lassen.“⁴²⁴

Im ‚komplexen System‘ geht es nicht um absolute Verbindungen oder Gegensätze zwischen den symbolischen Formen, sondern um partielle Übereinstimmungen und Unterschiede. Dieser Gedanke wurde in ähnlicher Form bereits im Zusammenhang mit der Frage nach einem möglichen Ausgleich zwischen ‚Geist und Leben‘⁴²⁵ aufgegriffen. Doch während der Prozess der Gegensatzversöhnung⁴²⁶ zuvor als geschichtslos und wirklichkeitsfremd zurückgewiesen wurde, verweist der hier bemühte Systemgedanke auf einen anderen Zusammenhang. Anstatt an vorausgesetzten Gewissheiten und geschlossenen Deduktionszusammenhängen – wie im mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken –, bemisst sich der immanente Vergleich der symbolischen Formen an erst zu entwickelnden Kriterien und Gegenstandsbezügen. Das ‚komplexe System‘ betont damit den Prozess der Wahrheitsfindung als notwendige Bedingung seiner eigenen Geltung, mit der Folge, dass die Resultate aus der ‚Welt der reinen Bedeutung‘⁴²⁷ zugleich ihren Absolutheitsanspruch einbüßen. Anders gesagt führt der Verzicht auf ein positiv bestimmtes *tertium comparationis* zu einem offenen System-

424 Ebd., S. 29.

425 Siehe dazu weiter oben Anm. 363.

426 Siehe Anm. 365 weiter oben.

427 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 525 (im Original teilweise hervorgehoben).

verständnis⁴²⁸, bei dem die ‚Einzelformen‘ weder unter ein einheitliches Begriffsverständnis subsumiert werden noch unverbunden nebeneinander stehen, sondern in ihrer Vielfalt und Differenziertheit aufeinander bezogen werden.⁴²⁹ Dies schließt Widersprüche und Verdrängungen in und zwischen den symbolischen Formen nicht aus, wie an der Geschichte von Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft deutlich abzulesen ist.

Nimmt man also das ‚empirische Material‘ der symbolischen Formen nicht nur als ephemere Erscheinung oder ‚Durchgangsstadium‘ der ‚philosophischen Erkenntnis‘, sondern begreift es stattdessen als konstitutives Moment der Form- und Erkenntnisbildung, dann erscheint schließlich auch die von Cassirer beschriebene ‚Wendung ins Allgemeine‘ in ihrer notwendigen Vermittlung als unvollständige Identität. Ebenso, wie ein ‚absolut Erstes‘ nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann⁴³⁰, lässt auch ein vermeintlich denknotwendiges, ‚absolut Letztes‘ nicht widerspruchsfrei sich fassen. Die ‚Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnliche‘,

428 So heißt es etwa in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ in Anspielung auf Fichtes ‚Wissenschaftslehre‘: „Unter mancherley Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als *System* wirklich ist, und dargestellt werden kann. Daß ferner ein sogenannter Grundsatz oder Princip der Philosophie, wenn es wahr ist, schon darum auch falsch ist, weil er Grundsatz oder Princip ist.“ Hegel 1999a, S. 21 (Hervorhebung im Original).

429 Cassirer bezieht sich in diesem Zusammenhang eher beiläufig auf Platon, der in seinen Überlegungen zur Gemeinschaft der Begriffe drei Möglichkeiten ihres Verhältnisses zueinander entwickelt: die Gleichheit, die Unverbundenheit und die teilweise Übereinstimmung. Die Aufgabe der Dialektik besteht darin herauszufinden, „welche Begriffe miteinander zusammenstimmen und welche einander ausschließen“. Vgl. Platon 1993 d, Sophistes, 253 b.

430 Siehe dazu weiter oben Anm. 295.

von der Cassirer spricht⁴³¹, gilt auch für das vermeintlich „objektive Gefüge der physikalischen Welt“⁴³², das im ‚komplexen System‘ der symbolischen Formen nicht schon den ‚Endpunkt‘ der Erkenntnisbildung, sondern das widersprüchliche Moment einer gedanklich zum Stillstand gebrachten Extremform bezeichnet.⁴³³

Der systemische Charakter der symbolischen Formen zeigt sich zwar in der Widersprüchlichkeit seiner Elemente, doch erst ihre Vermittlung verändert das ‚komplexe System‘ zu einem widersprüchlichen Ganzen. Dies ist nun freilich nicht miss zu verstehen in dem Sinne, dass der Zusammenhang der symbolischen Formen sich aus ihrer bloßen Aneinanderreihung ergebe, oder dass umgekehrt ihre jeweilige Besonderheit bereits durch ihr ‚objektives Gefüge‘ wesentlich bestimmt sei. Das Verhältnis der symbolischen Formen untereinander sowie zum ‚komplexen System‘ ist vielmehr zu verstehen als Wechselwirkung zwischen ebenso feststellenden wie aufhebenden Bestimmungen. In dieser dynamischen Konstellation verweisen die ‚symbolischen Gestaltungen‘ auf die Mannigfaltigkeit und der Systemgedanke auf den Zu-

431 Siehe dazu weiter oben Anm. 240.

432 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 558.

433 Hier in Anspielung auf den ‚Fortgang‘ des wissenschaftlichen Denkens zur ‚reinen Gesetzes-Konstanz‘, die alles Veränderliche ‚rein und vollständig ins Funktionale‘ übersetzt. Siehe dazu weiter oben Anm. 397. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Cassirers Rede von der „Selbstgesetzlichkeit“ beziehungsweise der „eigentümlichen ‚Autarkie‘“ der physikalischen Theoriebildung. Vgl. Cassirer 1994 d, S. 544. Die hier in Aussicht gestellte einzelwissenschaftliche Auflösung der Gegenstände in begriffliche Formen und Funktionen würde die Erkenntnis in eine Tautologie verwandeln, die sich ausschließlich auf das richtete, was mit ihr identisch wäre. Vgl. dagegen Hegels Ausführungen über die vermeintliche Abgeschlossenheit der „Form eines Urteils“ sowie das „Nichtidentische“, das „im Urtheile nicht ausgedrückt“ ist. Hegel 1999 b, S. 78 (im Original zum Teil hervorgehoben).

sammenhang der symbolischen Formen.⁴³⁴ Beide sind weder für sich noch schlechthin gültig, sondern ihre Bedeutung erschließt sich erst in Bezug auf ihr jeweiliges Gegenteil. So lässt sich vom ‚Ganzen‘ der symbolischen Formen nur in Bezug auf einzelne ‚Formwelten‘ sprechen, während die symbolischen Phänomene nur dann „als irgendwie *vermittelte* Gegensätze“⁴³⁵ in Erscheinung treten, wenn ein entsprechender Verweisungshorizont aufgespannt wird.

Für Cassirer ist die „konkrete Totalität des Geistes“ durch das „Prinzip des ‚Primats‘ der Funktion von dem Gegenstand“⁴³⁶ bestimmt, das „in jedem Sondergebiet eine neue Gestalt“ annimmt und dementsprechend eine „neue selbständige Begründung“⁴³⁷ verlangt. Dies lässt allerdings unberücksichtigt, dass „die einzelnen symbolischen Formen nicht unmittelbar verglichen werden können, sondern nur über den ‚Umweg‘ einer Zuordnung ihrer Gestaltungen zu den verschiedenen geistigen Funktionen“⁴³⁸. Das heißt, auch die geistigen Funktionen des Ausdrucks, der Darstellung und der Bedeutung sind nicht unabhängig und als solche gültig, sondern bleiben verwiesen auf ihre jeweiligen Inhalte und Anwendungen. Die vorausgesetzte primäre Bedeutung der ‚geistigen Funktionen‘ als konstitutives Gegenstandsmoment ist vor allem dem Anspruch geschuldet, den symbolischen Gestaltungen überhaupt eine Form geben zu können.⁴³⁹ Da jedoch das ‚Ganze‘ der sym-

434 Ähnlich bereits Marx: „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen.“ Marx 1981, S. 632. An gleicher Stelle findet sich übrigens eine aufschlussreiche – hier allerdings nicht zu vertiefende – Kritik an Hegels „Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen“. Vgl. ebda.

435 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 92 (Hervorhebung im Original).

436 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 10-11.

437 Vgl. ebda., S. 11.

438 So Schwemmer 1997, S. 60.

439 Schwemmer weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die geistigen Funktionen „in den einzelnen symbolischen Formen nicht gleicher-

bolischen Formen ebenso wenig wie die ‚Mannigfaltigkeit‘ der konkreten Gestaltungen direkt zugänglich ist, erweist sich der Anspruch selbst als zugleich einseitig und überhöht.

Demgegenüber stützt sich die offene Erfahrung, die diesen Namen trägt, weil sie nicht a priori zwischen Funktion und Inhalt unterscheidet, auf die dynamischen Verflechtungen zwischen den anschaulichen und geistigen Momenten des jeweils Gegebenen beziehungsweise Erzeugten. Nur auf diese Weise lässt sich vermeiden, dass die „Einheit und Ganzheit des Geistes“⁴⁴⁰ absolut gesetzt und „die passive Welt der bloßen Eindrücke“⁴⁴¹ zu einem bloß abgeleiteten Phänomen herabgestuft wird. Bei Cassirer finden die ‚Ausdruckswelt‘ und die ‚Welt der Anschauung‘, die einen „Einblick in das ‚Werden‘ der Wissenschaft“ ermöglichen, ihre Bedeutung als geistige Formgestalten vor allem dadurch, dass sie „die Richtung wie das Gesetz dieser Bewegung kenntlich“⁴⁴² machen. Der Autor lässt keinen Zweifel, dass „vom Standpunkt des Systems der geistigen Ausdrucksformen betrachtet“, die ‚Gesamt-

maßen auftreten. Vielmehr zeigt sich eine Dominanz der Ausdrucksfunktion über die anderen Funktionen im Mythos, der Darstellungsfunktion in der Sprache und der Bedeutungsfunktion in der Erkenntnis. Auch die geistige ‚Dimensionierung‘ der verschiedenen symbolischen Formen und Formwelten ist daher verschieden.“ Ebd.

440 Cassirer 1994 d, S. 92.

441 Cassirer 1994 b, S. 12 (im Original teilweise hervorgehoben). Zum vollständigen Zitat siehe Anm. 297 weiter oben.

442 Vgl. Cassirer 1994 c, S. XI. An anderer Stelle heißt es dementsprechend: „Auf dieses wesentliche Ziel: auf die Einfügung des Besonderen in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform bleibt die Erkenntnis wesentlich gerichtet. Aber neben dieser Form der intellektuellen Synthesis, die sich im System der wissenschaftlichen Begriffe darstellt und auswirkt, stehen im Ganzen des geistigen Lebens andere Gestaltungsweisen. Auch sie lassen sich als gewisse Weisen der ‚Objektivierung‘ bezeichnen: d. h. als Mittel, ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben [...]“. Cassirer 1994 b, S. 8. Siehe dazu Anm. 231 weiter oben.

heit der symbolischen Formen' wie auch das ‚Ganze ihrer Entwicklung' als „geistig-organische Einheit gedacht wird“⁴⁴³. Wenn man bedenkt, dass die reine Bedeutungsfunktion der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis, auf die der Prozess der Formbildung bei Cassirer insgesamt zuläuft, vom Autor vergleichsweise wenig untersucht worden ist⁴⁴⁴, dann überrascht, mit welcher Bestimmtheit die „Welt der exakten Wissenschaft“ zum paradigmatischen „Sonderfall der Objektivierung“⁴⁴⁵ erhoben wird. Der Grund dafür ist, dass im Sinne des Cassirerschen Funktionsbegriffs die ‚Einheit der Welt' nur durch die ‚Einheit und Ganzheit des Geistes' hergestellt werden kann:

„[...] denn die höchste objektive Wahrheit, die sich dem Geist erschließt, ist zuletzt die Form seines eigenen Tuns. In der Totalität seiner eigenen Leistungen und in der Erkenntnis der spezifischen Regel, durch die jede von ihnen bestimmt wird, sowie in dem Bewußtsein des Zusammenhangs, der alle diese besonderen Regeln wieder zur Einheit *einer* Aufgabe und einer Lösung vereint: in alledem besitzt der Geist die Anschauung seiner selbst und die der Wirklichkeit.“⁴⁴⁶

Hier wiederholt sich, wofür Hegel in Bezug auf den Geist, der sich selbst erblickt, das Bild vom „Versenken in den Abgrund der Verstan-

443 Vgl. Cassirer 1994 c, S. VIII. Dies gilt unabhängig davon, dass „[d]as mathematisch-naturwissenschaftliche Sein [...] in seiner idealistischen Fassung und Deutung nicht alle Wirklichkeit [erschöpft; F.B.], weil in ihm bei weitem nicht alle Wirksamkeit des Geistes und seiner Spontaneität befaßt ist.“ Cassirer 1994 b, S. 10. Auch wenn der ‚Geist' nicht alles zu leisten vermag, wird er dennoch für universell zuständig und verantwortlich erklärt.

444 Vgl. dazu vor allem die frühen Untersuchungen in Cassirer 1994 a, Kap. 4 und Kap. 6 sowie die Ausführungen zur ‚theoretischen Weltbetrachtung' in Cassirer 1994 d, Teil 3.

445 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 524.

446 Cassirer 1994 b, S. 48 (Hervorhebung im Original).

des-Identität“⁴⁴⁷ gewählt hat: Die Reduktion auf ‚reine Formen‘ und ‚begriffliche Bedeutungen‘ verstellt den Blick für das, was darin nicht bereits sich erschöpft und nur qua Negation des sich selbst reflektierenden Denkens einzuholen wäre. Die „letzte Zentrierung aller geistigen Formen in der *einen* logischen Form“ – laut Cassirer eine unhintergehbare „Grundprinzip des philosophischen Idealismus“⁴⁴⁸ –, zementiert den Gedanken der ‚höheren Einheit‘ und „strengen *Systematik*“⁴⁴⁹. Ihr eigentlicher Zweck, „die Welt der sinnlichen Erfahrung zu beherrschen und als gesetzlich-geordnete Welt zu übersehen“⁴⁵⁰, wird nur beiläufig erwähnt und wie selbstverständlich mit dem Anspruch „der Philosophie als der höchsten Einheitsinstanz“⁴⁵¹ gleichgesetzt:

447 Hegel 1965, S. 318; zur Kritik am Konzept der ‚Sichselbstgleichheit des Denkens‘ bei Parmenides siehe weiter oben Anm. 27 und Anm. 28 im ersten Teil der Arbeit.

448 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 16 (Hervorhebung im Original).

449 Vgl. ebda. (Hervorhebung im Original). Zu den ‚höheren Funktionen‘ sowie zur ‚höheren Einheit‘ der wissenschaftlichen Erkenntnisbildung siehe weiter oben Anm. 285 und Anm. 391.

450 Vgl. ebda., S. 17. Der Autor bezieht sich hier auf „den Begriff des ‚Symbols‘ [...], wie ihn Heinrich Hertz vom Standpunkt der physikalischen Erkenntnis fordert und kennzeichnet“. Vgl. ebda. (im Original zum Teil hervorgehoben).

451 Vgl. ebda., S. 14. Der Autor kritisiert in diesem Zusammenhang die bisherigen „dogmatischen Systeme der Metaphysik“ und versucht stattdessen „einen Standpunkt zu finden, der *über* all diesen Formen und der doch andererseits nicht schlechthin jenseits von ihnen liegt: – einen Standpunkt, der es ermöglichte, das Ganze derselben mit einem Blicke zu umfassen und der in diesem Blicke doch nichts anderes sichtbar zu machen versuchte, als das rein immanente Verhältnis, das alle diese Formen zueinander, nicht das Verhältnis, das sie zu einem äußeren, ‚transzendenten‘ Sein oder Prinzip haben.“ Ebda. (Hervorhebung im Original). Aus wissenschaftshistorischer Sicht ist aufschlussreich, dass mit dem Auftau-

„Der Geist beschließt alle Bewegung seines Gestaltens im absoluten Wissen, indem er hier das reine Element seines Daseins, den Begriff, gewinnt. In diesem seinen letzten Ziel sind alle früheren Stadien, die er durchlaufen, zwar noch als Momente enthalten, aber auch zu bloßen Momenten aufgehoben. Somit scheint auch hier von allen geistigen Formen nur der Begriff des Logischen, der Form des Begriffs und der Erkenntnis eine echte und wahrhafte *Autonomie* zu gebühren. Der Begriff ist nicht nur das Mittel, das konkrete Leben des Geistes *darzustellen*, sondern er ist das eigentliche substantielle Element des Geistes selbst. Demnach wird alles geistige Sein und Geschehen, so sehr es in seiner spezifischen Bedeutung erfaßt und in dieser Besonderung anerkannt werden soll, doch zuletzt gleichsam auf eine einzige Dimension bezogen und reduziert – und diese Beziehung ist es erst, in welcher sein tiefster Gehalt und seine eigentliche Bedeutung erfaßt wird.“⁴⁵²

Die Abkehr von der „Welt der sinnlichen Eindrücke“⁴⁵³ bleibt jedoch unvollständig und damit widersprüchlich. Die „Philosophie der Form und der Formung – der Formwerdung, der Formgebung und der Selbst-

chen der Kultursoziologie in Deutschland um das Jahr 1900 ein neuer Konkurrenzkampf im akademischen Feld um die interpretatorische Vorherrschaft zwischen den Disziplinen entstand. Angesichts dieser Bedrohung verteidigt Cassirer die längst eingebüßte Vorrangstellung der Philosophie und formuliert ohne die sonst geübte Zurückhaltung: „Die einzelnen geistigen Richtungen treten nicht, um einander zu ergänzen, friedlich nebeneinander, sondern jede wird zu dem, was sie ist, erst dadurch, daß sie gegen die anderen und im Kampf mit den anderen die ihr eigentümliche Kraft erweist.“ Ebda., S. 13. Zu den Einflüssen der ‚formalen Kultursoziologie‘ auf die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ vgl. Bösch 2004, S. 4 und S. 138. Zum Begriff der ‚sozialen Form‘ als „reine Tatsache der Vergesellschaftung“ vgl. Simmel 1908, S. 9.

452 Cassirer 1994 b, S. 15-16.

453 Vgl. ebda., S. 17.

formung“⁴⁵⁴ – verstrickt sich, wie Cassirer durchaus sieht und eingesteht, in ein „eigentümliches Dilemma“⁴⁵⁵:

„Halten wir an der Forderung der logischen Einheit fest, so droht zuletzt in der Allgemeinheit der logischen Form die Besonderung jedes Einzelgebiets und die Eigenart seines Prinzips sich zu verwischen – versenken wir uns dagegen in eben diese Individualität und bleiben wir bei ihrer Betrachtung stehen, so laufen wir Gefahr, uns in ihr zu verlieren und keinen Rückweg mehr ins Allgemeine zu finden.“⁴⁵⁶

Der ‚Identitätstheoretiker‘⁴⁵⁷ und Philosoph des ‚Systems‘⁴⁵⁸ entscheidet sich jedoch schon im ersten Band der ‚Philosophie der symboli-

454 So die umfängliche Charakterisierung des Formbegriffs bei Schwemmer 2002, S. 54.

455 Cassirer 1994 b, S. 16. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise von einem „methodischen Dilemma“, wodurch zum Ausdruck gebracht werden soll, dass nicht der „ideelle Zusammenhang der einzelnen geistigen Gebiete“ als solcher in Frage steht, sondern nur das übergreifende „Moment [...], das sich in jeder geistigen Grundform wiederfindet und das doch andererseits in keiner von ihnen in schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt“. Vgl. ebda., S. 16.

456 Ebda., S. 16.

457 Zu dieser Charakterisierung siehe Anm. 340 weiter oben.

458 Cassirer sieht die Aufgabe der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ darin, „die verschiedenen methodischen Richtungen des Wissens bei all ihrer anerkannten Eigenart und Selbständigkeit in einem *System* zu begreifen, dessen einzelne Glieder, gerade in ihrer notwendigen Verschiedenheit, sich wechselseitig bedingen und fordern“. Cassirer 1994 b, S. 7 (Hervorhebung im Original). Siehe dazu auch die philosophischen Rückbezüge Cassirers auf Giambattista Vico, dessen frühe Vorstellungen über die Einheit des Geistes und der Kultur „in der Trias der Sprache, der Kunst und des Mythos“ begründet sind. Vgl. Cassirer 1994 c, S. 6 sowie ausführlicher dazu Cassirer 2011, S. 11-14.

schen Formen' gegen die „bloße Mannigfaltigkeit des Seienden“⁴⁵⁹, das durch kein „Bewusstsein von der Einheit des Seins“⁴⁶⁰ zusammengehalten wird und setzt stattdessen auf das „Postulat einer [...] rein funktionellen Einheit“⁴⁶¹. Begründet wird die Abkehr vom Seinsbegriff sowie von der „Einheit des Substrats“⁴⁶² mit dem Hinweis, dass „ein gemeinsamer ideeller Gehalt“ in den einzelnen symbolischen Formen nur zu finden ist, wenn „die ganze Reihe der geistigen Gestaltungen gemäß diesem Prinzip durchlaufen ist“⁴⁶³. Andernfalls, dass heißt ohne die Voraussetzung einer ‚geistigen Einheit‘ der symbolischen Formen und Bedeutungen, die in den Formen selbst aufzusuchen ist, müsste:

„[d]ie Philosophie dieser Formen [...] schließlich in ihre Geschichte ausmünden, die sich je nach ihren Gegenständen als Sprachgeschichte, als Religions- und Mythengeschichte, als Kunstgeschichte usf. darstellen und spezifizieren würde.“⁴⁶⁴

459 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 7.

460 Vgl. ebda., S. 3.

461 Vgl. ebda., S. 7.

462 Vgl. ebda., S. 8.

463 Vgl. ebda., S. 16.

464 Ebda.; siehe dazu auch Anm. 401 weiter oben. Die wechselnden Auf- und Abwertungen historischer Symbolbezüge bleiben bei Cassirer gebunden an ihr ideell gefasstes und systematisch bestimmtes Bedingungsverhältnis. Nur vor diesem Hintergrund lässt sich die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ überhaupt als eine „historische Handlungskonzeption“ – vgl. Schwemmer 2002, S. 57 – begreifen. Eine inhaltliche Nähe oder gar Verwandtschaft mit dem Historismus – vgl. dazu Blumenberg 1981, S. 163-164 – kann hingegen ausgeschlossen werden. Schließlich lassen selbst Cassirers philosophiegeschichtlichen Arbeiten, vor allem zur Renaissance, „einen systematischen Anspruch erkennen, der weit über ein archivarisches Interesse“ hinausgeht. Vgl. dazu Schwemmer 1997 a, S. 222.

Gemäß dieser Deutung blieben die einzelnen historischen wie empirischen Zugänge unverbunden und ohne „vermittelnde Funktion“⁴⁶⁵, das heißt es fehlte ihnen das „geistige Band“⁴⁶⁶, das bereits Goethe in seiner Polemik gegen die Naturphilosophie seiner Zeit ins Feld führt. Allerdings ließe sich, um diesen Autor nochmals zu bemühen, kaum „was Lebendiges erkennen und beschreiben“⁴⁶⁷, wenn die reine „Form des Begriffs“ als „das eigentliche substantielle Element des Geistes selbst“⁴⁶⁸ jeglichen Inhalt zuletzt in der festen ‚Form des Logischen‘ bannen würde. Denn für diesen Fall träfe zu, was Hegel mit Blick auf die Unzulänglichkeit rein formaler Bestimmungen ausführt, dass nämlich das unvermittelte „Urtheil [...] durch seine Form einseitig und insofern falsch“⁴⁶⁹ ist. Gemeint ist damit, dass abstrakte Bestimmungen, die bei diesem Autor die Bedeutung isolierter, vom ‚Ganzen‘ abgezogener Vorstellungen besitzen, mit dem Seienden notwendig in Widerspruch geraten, wenn sie zum Prinzip erhoben, sich selbst bespiegeln, anstatt ihre eigene Vermittlung zu erkennen und sich auf den „Proceß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft“⁴⁷⁰, in kritischer Selbstbesinnung einzulassen. Denn wenn es stimmt, was einige Zeit nach Hegels immanenter Kritik der logischen Formen auch von anti-idealistischer Seite mit lebendigem Gespür bemerkt wurde, dass nämlich in der „Wirklichkeit *nichts* vor[kommt; F.B.], was der Logik streng entspräche“⁴⁷¹, dann zeigt sich die von Cassirer selbst ausgesag-

465 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 17.

466 Goethe 1989, S. 201. Zur Bedeutung dieses Autors für die Gesamtkonzeption der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ vgl. die entsprechenden Passagen über „Basisphänomene“ in Cassirer 1995, S. 123-165.

467 Vgl. Goethe 1989, S. 200.

468 Sie dazu weiter oben Anm. 452.

469 Vgl. Hegel 1999 e, S. 72. Zur Kritik dieses Autors an der logischen „Identität als Princip eines ganzen Systems“ siehe weiter oben Anm. 43 bis Anm. 46.

470 Vgl. Hegel 1999 a, S. 34.

471 Vgl. dazu Nietzsche 1988, S. 327 (Hervorhebung im Original).

te ‚Wechselbestimmung des Sinnlichen und Geistigen‘⁴⁷² erst dann erfüllt, wenn beide in ihrer Gegensätzlichkeit auseinander entwickelt werden. Die einseitige Reflexion auf die reine ‚Form des Logischen‘ führt ebenso wenig zur Erkenntnis wie der reflexionsfreie Rückgriff auf die wechselnden Inhalte des Empirischen. Erst die konkrete Erfahrung ihres widersprüchlichen Zusammenhangs bestimmt und verändert die Grenzen zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen, wodurch die vorausgesetzte ‚Verstandes-Identität‘ nicht nur in Bewegung versetzt wird, sondern zudem ihren willkürlichen Charakter⁴⁷³ einbüßt.

472 Siehe dazu Anm. 240 weiter oben.

473 Siehe dazu weiter oben Abschn. 3.1. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang übrigens der folgende Kommentar von Richard Kroner über den notwendigen Zusammenhang zwischen Reflexion und Widerspruch: „Kants Vernunftkritik entdeckt das Aufeinander-Angewiesensein des abstrakten und konkreten, des formalen und inhaltlichen, des rationalen und empirischen, des apriorischen und aposteriorischen Denkens, indem das konkrete, inhaltliche, empirische, aposteriorische in ihr auf sich reflektiert, sich analysiert, sich in sich scheidet, sich kritisiert. Sie gründet die Geltung der Empirie auf die Synthesis beider Momente im erkennenden Denken oder im erkennenden Subjekte, dessen *Identität* das sich ergänzende Zusammen beider begreiflich macht und gewährleistet. Aber sie verfährt dabei selbst ‚naiv‘, insofern ihre Reflexion ‚bloß‘ kritisch ist (und daher, je nachdem man es ansieht, entweder ‚bloß‘ empirisch oder ‚bloß‘ logisch, analytisch); insofern sie das Zusammen der Momente, die Synthesis, bloß für das *empirische* Erkennen deduziert, ihr *eigenes* Erkennen aber dem empirischen als ‚bloße‘ Reflexion, als ‚bloß‘ formales Erkennen, daher nicht als ein Erkennen, sondern als ein ‚bloßes‘ Denken, als nichterkennende, d. h. nicht-metaphysische ‚Logik‘ entgegensetzt. Deshalb verhält sie sich gegen die Metaphysik ‚bloß‘ negativ, sie sieht in ihr nur ein sich widersprechendes Denken, das eben deshalb inhaltlos, sich selbst vernichtend, nichtig ist, – genau so wie das empirische Erkennen die in ihm entstehenden Widersprüche ansieht.“ Kroner 1977, S. 331-332 (Hervorhebungen im Original).

Indem das ‚Postulat einer rein funktionellen Einheit‘⁴⁷⁴ als allgemeine Voraussetzung und vermeintliches Ziel der Erkenntnisbildung bei Cassirer absolut gesetzt wird, bleibt die ‚Mannigfaltigkeit des Seienden‘ in ihrem Gegensatz zum Denken sowie in ihrer eigenen Widersprüchlichkeit unerkannt. Die von Cassirer exemplarisch untersuchten ‚Wechselbestimmungen des Sinnlichen und Geistigen‘ geben zwar Aufschluss über Differenzen zwischen den symbolischen Formen. Ihr gegensätzlicher Zusammenhang erschließt sich freilich erst, wenn Mythos, Sprache und Erkenntnis in ihrer konkreten Vermittlung – diesseits abstrakter Identitätsvoraussetzungen – in den Blick genommen werden. Das ‚eigentümliche Dilemma‘⁴⁷⁵ der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ zeigt sich vor allen in den extremen Ausprägungen der untersuchten Symbolisierungen, das heißt im Mythos und in der reinen Erkenntnis: Denn während die Beschäftigung mit dem Mythos das Problem in sich birgt, dass der „Überreichtum des Materials, das die Forschung [...] ans Licht gefördert hat“⁴⁷⁶, nur zu verstehen ist, wenn es als „völlig ‚subjektive‘ Illusion“⁴⁷⁷ entschlüsselt wird, führt

474 Siehe dazu weiter oben Anm. 461.

475 Siehe dazu Anm. 455 weiter oben.

476 Vgl. Cassirer 1994 c, XII.

477 Vgl. ebda., S. VIII. Cassirer versucht dem „Illusionismus“ Herr zu werden, indem er den Zusammenhang beziehungsweise die „systematische Einheit“ der geistigen Ausdrucksformen betont: „Keine dieser Formen besitzt von Anfang an ein selbständiges Sein und eine klar abgegrenzte Gestalt; sondern jede tritt uns gleichsam verkleidet und eingehüllt in irgendeiner Gestalt des Mythos entgegen. Es gibt kaum einen Bereich des ‚objektiven Geistes‘, an dem sich nicht diese Verschmelzung, diese konkrete Einheit, die er ursprünglich mit dem mythischen Geiste bildet, aufweisen ließe.“ Vgl. ebda., S. VIII-IX. Das mythische Bewusstsein selbst erschließt sich freilich nicht direkt, über seine materialen Bezüge und Inhalte, sondern nur vermittelt über den Glauben an ihre Macht und Bedeutung: „Das eigentliche Problem, das hier begriffen werden soll, ist ja nicht der mythische *Vorstellungsinhalt* als solcher, sondern die *Bedeutung*“

das Fortschreiten „zu immer allgemeineren Symbolen“⁴⁷⁸ in der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu einer allmählichen Auflösung aller sinnlichen Bezüge, das heißt – im Wortsinn – zur blinden Herrschaft des Denkens über das, „was durch Einheit sich erfassen läßt“⁴⁷⁹. In beiden Fällen, im mythischen Subjektivismus ebenso wie im begrifflichen Objektivismus, wird das Bewusstsein seines jeweiligen Gegenteils nicht gewahrt. Der Mythos löst sich zwar „aus der bloßen Rezeptivität des sinnlichen Eindrucks“⁴⁸⁰, dabei gehen jedoch das „Dingmoment und das Bedeutungsmoment unterschiedslos ineinander“⁴⁸¹ auf. Demgegenüber vereint das theoretische Denken „die Totalität der Aspekte, wie sie sich für verschiedene Beobachter ergeben“⁴⁸², aller-

tung, die er für das menschliche Bewußtsein besitzt und die geistige Macht, die er über dasselbe ausübt. Nicht der stoffliche Inhalt der Mythologie, sondern die Intensität, mit der er erlebt, mit der er – wie nur irgendein objektiv Daseiendes und Wirkliches – *geglaubt* wird, bildet das Problem.“ Ebda., S. 8 (Hervorhebungen im Original). Die ‚geistige Einheit‘ erweist sich an diesem Pol der Untersuchung somit als ‚subjektive Illusion‘, deren „Ursprung ins Übergeschichtliche sich verliert“. Vgl. ebda., S. 9.

478 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 560.

479 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 13. Dem Hinweis von Cassirer, dass „der Ersatz der partikularen Begriffe und Zeichen durch schlechthin universelle“ auf das „*Grundmittel* der Repräsentation“ – vgl. Cassirer 1994 d, S. 560 (Hervorhebung im Original) – verwiesen bleibt, da selbst das abstrakteste Symbol noch sinnlich in Erscheinung tritt, ist zu entgegnen, dass die axiomatische Verwendung logischer Zeichen und mathematischer Formeln diese in reine Chiffren verwandelt, die keinen besonderen Inhalt repräsentieren, sondern nurmehr auf sich selbst verweisen. Oder anders gesagt: Denken und Mathematik werden eins.

480 Vgl. Cassirer 1994 c, S. 20.

481 Vgl. ebda., S. 32.

482 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 560.

dings für den Preis, dass das ‚Dingmoment‘ in der „reinen Gesetzes-Konstanz“⁴⁸³ sich auflöst.

Die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ erkennt hierin ‚ein allgemeines Aufbaugesetz des Geistes‘⁴⁸⁴; die Widersprüche des allmählichen Fortgangs ‚zu immer allgemeineren Symbolen‘ bleiben ihr freilich verborgen. Die Suche nach einem „Standpunkt“, der das „rein immanente Verhältnis, das alle diese Formen zueinander“ haben, „mit einem Blicke zu umfassen“⁴⁸⁵ vermöchte, verweist nicht bloß auf ein ‚eigentümliches Dilemma‘, sondern in ihr spiegelt sich vielmehr die unauflösliche Dialektik zwischen der „Forderung der logischen Einheit“ sowie der „Besonderung jedes Einzelgebiets“⁴⁸⁶. Cassirer ist sich übrigens darüber im Klaren, dass die Frage nach dem ideellen Zusammenhang der symbolischen Formen das Konzept der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ selbst betrifft:

„Denn verzichtet man auf diese Einheit, so scheint überhaupt von einer strengen *Systematik* dieser Formen keine Rede mehr sein zu können. Als Gegenbild und Widerspiel der dialektischen Methode bleibt alsdann nur ein rein empirisches Verfahren übrig.“⁴⁸⁷

Ogleich diese *Systematik* nicht mehr in „der Einheit des Substrats und der Einheit des Ursprungs“⁴⁸⁸, sondern in den Relationen der „einzelnen geistigen Grundrichtungen“⁴⁸⁹ gesucht wird, gelingt es nicht, die

483 Vgl. ebda., S. 554.

484 Siehe dazu weiter oben Anm. 402.

485 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 14. Siehe dazu auch Anm. 247 und Anm. 451 weiter oben.

486 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 16.

487 Ebda. (Hervorhebung im Original).

488 Vgl. ebda., S. 8.

489 Vgl. Ebda., S. 16. So spricht Cassirer nicht nur von der „unvergleichliche[n] *Eigenheit*“ der symbolischen Formen, sondern auch vom „ideelle[n] *Zusammenhang* der einzelnen Gebiete“, womit insbesondere „der

Pluralität der Perspektiven in einer ‚geistigen Grundfunktion‘ zusammen zu führen. Damit fällt schließlich auch die Forderung einer „letzte[n] Zentrierung aller geistigen Formen in der *einen* logischen Form“, die laut Cassirer „das Grundprinzip des philosophischen Idealismus“⁴⁹⁰ bezeichnet. Zugleich gewinnt jedoch die ‚empirische Zugangsweise‘ – gegen die grundsätzliche Absicht des Autors und ungeachtet der axiomatisch angenommenen „Gefahr, uns in ihr zu verlieren und keinen Rückweg mehr ins Allgemeine zu finden“⁴⁹¹ –, wieder an Bedeutung gegenüber der „Form der intellektuellen Synthesis“⁴⁹². Denn der Hin-

Zusammenhang zwischen der Grundfunktion der Sprache und der Erkenntnis, des Ästhetischen und des Religiösen“ gemeint ist. Vgl. ebda. (Hervorhebungen im Original). Zur Unterscheidung ‚substantieller‘ und ‚funktionaler‘ Bestimmungen bemerkt Cassirer unter der Überschrift ‚Subjektivität und Objektivität der Relationsbegriffe‘ bereits im Jahr 1910, also lange vor dem Erscheinen der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘: „Die Analyse lehrt uns mit unzweideutiger Bestimmtheit, *daß* alle diese Relationsformen“ – gemeint sind hier begriffliche Grundrelationen „der Zahl und Größe, der Beharrung und Veränderlichkeit, der Causalität und Wechselwirkung“ – „in den Begriff des ‚Seins‘, wie des ‚Denkens‘ eingehen; aber sie zeigt uns niemals, *wie* sie sich zusammenfügen, noch *woher* sie ihre Entstehung ableiten. [...] Damit entfällt zugleich die Möglichkeit, die ‚Materie‘ der Erkenntnis von ihrer ‚Form‘ derart zu sondern, daß man beiden einen verschiedenen Ursprung im absoluten Sein zuweist; indem man etwa den Ursprung des einen Faktors in den ‚Dingen‘, den des anderen dagegen in der Einheit des Bewußtseins sucht. Denn alle Bestimmtheit, die wir an der ‚Materie‘ der Erkenntnis festhalten können, kommt ihr lediglich relativ zu irgendeiner *möglichen Ordnung* und somit zu einem formalen *Reihenbegriff* zu.“ Vgl. Cassirer 1994 a, S. 410-412 (Hervorhebungen im Original).

490 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 16 (im Original hervorgehoben); siehe dazu auch Anm. 448 weiter oben.

491 Siehe dazu weiter oben Anm. 456.

492 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 8; siehe dazu auch Anm. 442 weiter oben.

weis auf die „ursprünglich-bildende, nicht bloß [...] nachbildende Kraft“⁴⁹³ der geistigen Grundfunktionen trifft nur die halbe Wahrheit. Unberücksichtigt bleiben die „verschiedene[n] Weisen, in denen sich ein an sich Wirkliches dem Geiste offenbart“⁴⁹⁴. Die einseitige Deutung der symbolischen Gestaltungen als Objektivierungsformen des Geistes richtet sich in ihrem Kern nicht nur gegen den Gedanken ihrer polymorphen Gewordenheit⁴⁹⁵. Darüber hinaus verkennt der „neue Zugang zu einer allgemeinen Philosophie der Geisteswissenschaften“⁴⁹⁶ in seiner vorgefassten Geistfixierung⁴⁹⁷ auch die gesellschaftlichen Voraussetzungen seiner eigenen Begriffe und Erkenntnisse.

Der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ bleibt demnach ihre eigene Logik verborgen, und im Sinne einer Formulierung von Pierre Bourdieu – über die theoriegläubige Realitätsverachtung rein epistemologischer Sichtweisen – gehört wohl auch Cassirer zu jenen „uner-

493 Vgl. ebda., S. 9.

494 Vgl. ebda. Im Unterschied dazu beharrt Cassirer an gleicher Stelle einseitig auf der „Objektivierung“ beziehungsweise „Selbstoffenbarung“ des Geistes. Vgl. ebda. Bei diesem Autor findet sich kein Hinweis auf die Möglichkeit, sich dem Wirklichen oder Gegebenen als dem Nichtidentischen im ‚reinen Zusehen‘ (Hegel) zu überlassen. Siehe dazu weiter oben Anm. 68 und Anm. 153.

495 „Die einzelnen Formen [...] lassen sich zwar ihrem Umfang nach übersehen und in ihrer Besonderheit beschreiben, aber es drückt sich in ihnen nicht mehr ein gemeinsamer ideeller Gehalt aus. Die Philosophie dieser Formen müßte dann schließlich in ihre Geschichte ausmünden, die sich je nach ihren Gegenständen als Sprachgeschichte, als Religions- und Mythengeschichte, als Kunstgeschichte usf. darstellen und spezifizieren würde.“ Cassirer 1994 b, S. 16. Siehe dazu auch Anm. 464 weiter oben.

496 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 9. Zur gesellschaftlichen Vermittlung philosophischer Begriffe siehe weiter unten die einführenden Gedanken zum anschließenden fünften Kapitel.

497 Cassirers symbolischer Idealismus wird vom Autor selbst als „philosophische Systematik des Geistes“ gefasst. Vgl. ebda., S. 14.

schrockensten Philosophen“, die „oft auf halbem Wege abbrechen, dort nämlich, wo sie auf das Gesellschaftliche stoßen würden“⁴⁹⁸. Um den symbolischen Formbildungsprozess vom theoretischen Himmel auf die sozialwissenschaftliche Erde herunter zu holen⁴⁹⁹, ist es daher erforderlich, die theoretischen Einsichten und Perspektiven nicht nur theorieimmanent aufzuklären, sondern hinsichtlich ihrer eigenen Erkenntnisbedingungen zu untersuchen. Die im Durchgang durch die bisher referierten Zugänge aufgetretenen Widersprüche erfordern als nächsten Schritt, die philosophischen Bestimmungen und Bedeutungen nicht nur innerhalb der Grenzen des Denkens zu bestimmen, sondern diese Grenzen selber als besondere ‚Formen der Welterzeugung‘ zu begreifen. Im weiteren Verlauf soll daher – „über die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ im Sinne Cassirers hinaus“⁵⁰⁰ –, der ‚Symbolcharakter der Bewegung‘ als eine Form des Sozialen beziehungsweise als „Logik der Praxis“⁵⁰¹ in den Blick genommen werden.

498 Vgl. Bourdieu 2001, S. 65.

499 Hier in Anlehnung an eine Jacob Taubes zugeschriebene Aussage: „Bourdieu ist wohl der erste, der Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ vom theoretischen Himmel auf die sozialwissenschaftliche Erde herunter geholt hat.“ Das Zitat befindet sich auf dem Buckrücken der vom Suhrkamp-Verlag besorgten Ausgabe ‚Zur Soziologie der symbolischen Formen‘. Vgl. Bourdieu 1994. Nach Auskunft des Verlags lässt sich allerdings die genaue Herkunft des Zitats nicht mehr rekonstruieren. Vgl. dazu Magerski 2005, S. 112.

500 So Bourdieu 2001, S. 27.

501 Vgl. dazu insbesondere Bourdieu 1976, S. 228 ff sowie Bourdieu 1993 a, S. 147 ff.