

Thomas Knoppe

# Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers

Zu den Grundlagen transzendentaler  
Wissenschafts- und Kulturtheorie





THOMAS KNOPPE

# Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers

Zu den Grundlagen transzendentaler  
Wissenschafts- und Kulturtheorie

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

#### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1044-9

ISBN eBook: 978-3-7873-3319-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1992. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

*[www.meiner.de](http://www.meiner.de)*

## INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung. Die Philosophie Ernst Cassirers: Rezeption und Rezeptionsbedingungen .....	1
Erstes Kapitel. Substanz und Funktion. Die erkenntniskritische Grundlegung .....	7
Zweites Kapitel. Gegenständliches Denken. Die Dynamik empirischer Urteile .....	27
Drittes Kapitel. Philosophie und Philosophiegeschichte .....	49
Viertes Kapitel. Die Auseinandersetzung um die transzendente Psychologie .....	63
Fünftes Kapitel. Die Frage nach einer Logik der Kultur .....	81
Sechstes Kapitel. Der Mythos und die Stufen symbolischer Formung .....	101
Siebentes Kapitel. Mytisch-magische Indifferenzen .....	109
Achtes Kapitel. Heilig – Profan: Die religiöse Ur-Teilung .....	127
Neuntes Kapitel. Ausdruck – Darstellung – Bedeutung .....	151
Zehntes Kapitel. Zur Restituierung der Ursprungsfrage .....	173
 Siglenverzeichnis .....	 187
Literaturverzeichnis .....	189

# EINLEITUNG

## DIE PHILOSOPHIE ERNST CASSIRERS: Rezeption und Rezeptionsbedingungen

Die alte Welt der Probleme ist  
nicht abgestorben, sondern nur  
verschüttet, und es gilt sie zu  
neuem Leben auszugraben.

Hermann Cohen

Kants Verdienst um die Philosophie wird nicht zuletzt in der Forderung gesehen, unter Bezugnahme auf Begriffe wie *Wahrheit* oder *Erkenntnis a priori* von der Wissenschaft immer auch Aufklärung über sich selbst zu verlangen. Seit dem ersten Weltkrieg aber hat sich der Horizont dieses Selbstverständnisses philosophischen Denkens verschoben. Noch zur Jahrhundertwende beherrscht der Versuch, die sachliche Autorität der Kantischen Lehre unter veränderten Bedingungen zu erneuern, die philosophischen Debatten in Deutschland; – im gegenwärtigen philosophischen Diskurs ist die Philosophie des sog. Neukantianismus hingegen ohne Stimme. Das ›neue‹ Philosophieren findet die ihm eigene Form im Antikritizismus; ›Fortschrittlichkeit‹ scheint eine Frage des Abstandhaltens. Von allen möglichen Standpunkten werden tatsächliche und vermeintliche Einseitigkeiten dieses Denkstils kritisiert, und am Ende sieht es für den rückblickenden Betrachter so aus, »als habe die kritizistische Philosophie nur aus einer Summe solcher Einseitigkeiten bestanden.«<sup>1</sup>

In der Tat ist die Aktualität Ernst Cassirers »seine Repräsentanz für gegenwärtig Schwindendes.«<sup>2</sup> Wenn jedoch heute die Beschäftigung mit Grundproblemen der *Erkenntniskritik* als das letzte Verfallsstadium von Philosophie überhaupt geradezu verschrien ist, so scheint es wenig ratsam, dem systematischen Recht dieser Disziplin nachzufragen. Doch gewiß läßt sich die Relevanz philosophischer Gedanken nicht danach bemessen, ob sie sich haben durchsetzen können oder nicht. Vielmehr setzt eine kompetente Bestimmung der Bedeutung philosophischer Theorien die Bereitschaft voraus, ihre Leistung entsprechend ihres Anspruchs, aber zugleich immer auch nach den in ihnen oftmals nur verdeckt enthaltenen Möglichkeiten zu beurteilen. Daß diese Bereitschaft niemals interessefrei ist, bedarf keiner gesonderten

<sup>1</sup> M. Brelage, Studien zur Transzendentalphilosophie, S. 81.

<sup>2</sup> H. Lübke, Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts, S. 277.

Erwähnung; auch genuin philosophische Interessen hängen nicht im luftleeren Raum. Sie sind empirisch-faktischer Natur und infolgedessen durch Analyse der empirisch-faktischen Konstellationen, in denen sie entstehen und mit dem Ausschluß anderer institutionell geschützt sind, erklärbar. So mag das ›Ende‹ des Neukantianismus beschworen werden; – welche Bewandnis es mit diesem ›Ende‹ hat, erschließt sich jedoch nur, wenn es mit der Geschichte des Antisemitismus und seinen katastrophalen Konsequenzen in diesem Jahrhundert in Zusammenhang gebracht wird.<sup>3</sup>

In der Bestimmung dessen, was Philosophie zu leisten hat, weiß sich der Marburger Neukantianismus mit Hegel weitgehend einig. Philosophie soll nicht nur die Gedanken ihrer Zeit formulieren, sondern auch beurteilen, was diese Zeit ist und was sie bestimmt. Und tatsächlich: – wenn ein mitentscheidendes Kriterium für die Bedeutung eines Philosophen seine Fähigkeit ist, möglichst viele Aspekte zeitgenössischen Denkens zu synthetisieren und als systematischen Ausdruck einer in sich bestimmten Problemkonstellation mit der Tradition dessen, was unter Philosophie verstanden worden ist, zu vermitteln, dann bedarf es eines besonderen Nachweises der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit dem Denken Ernst Cassirers nicht. Dann nämlich zählt sein Werk ganz ohne Zweifel zu den wenigen wirklich beeindruckenden Monumenten philosophischen Denkens in unserem Jahrhundert. Immerhin umfaßt es eine auf die seit Beginn dieses Jahrhunderts schwelende und immer wieder beschworene Grundlagenkrise der exakten Wissenschaften aufbauende transzendente Logik und Theorie der Erfahrung, unzählige, zum Teil umfangreiche Spezialuntersuchungen zu Problemen der Philosophie- und Geistesgeschichte, eine Theorie des mythischen Bewußtseins, Untersuchungen sowohl zur Sprachphilosophie wie zur Wahrnehmung und schließlich eine Fülle kulturkritischer Arbeiten, an deren Spitze der *Mythus des Staates* steht. Alle diese Aspekte fassen sich unter dem hochkomplexen Oberbegriff einer als Kulturtheorie auftretenden *Philosophie der symbolischen Formen* zusammen – einem Oberbegriff, mit dem sich der Anspruch verbindet, die Besonderheit der in ihn eingegangenen Momente so darzustellen, daß sie sowohl in ihrer jeweiligen Besonderheit als auch in ihrem spezifischen Zusammenhang sichtbar werden.

In der Verfolgung dieser Absicht ist nicht zu übersehen, daß sich Cassirer nicht nur auf Kant, sondern immer wieder auch auf Goethe bezieht. Dessen Grundhaltung, die Geheimnisse des Lebens auf sich beruhen zu lassen und sich stattdessen an seiner unendlich reichen Oberfläche zu erfreuen, deren Beschreibung durch Symbole völlig ausreicht<sup>4</sup>, wird mehrfach ausdrücklich

<sup>3</sup> Vgl. W. Marx, Idealität als dialektisch konstruierbare Totalität und als Hypothese der Fundierung wissenschaftlicher Geltung, S. 516.

<sup>4</sup> Vgl. E. Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe, S. 79 f.: »Das ist und blieb die Stimmung Goethes. Das Geheimnis des Lebens wollte er nicht enträtseln; er erfreute sich an dem unendlich-reichen Bilde des Lebens. So war es ihm genug, das Leben in Symbolen zu beschreiben.«

gelobt. Solches Lob wäre unverdächtig, beschränkte es sich darauf, Fragen abzuwehren, auf die allein die klassische Metaphysik Antworten weiß. Problematisch wird es allerdings dort, wo es den Verzicht nach sich zieht, die *systematischen Grundlagen* allen Erkennens nicht nur in ihrem Zusammenhang herauszustellen, sondern vor allem auch als *Grundlegungen* zu rechtfertigen. Die Feststellung dieses Verzichts gehört heute zu den Allgemeinplätzen in der Cassirer-Forschung. Sicherlich eignet Cassirers Texten die »Anmutungsqualität leichter Verständlichkeit und Interpretationsunbedürftigkeit«<sup>5</sup>; doch allzu bereitwillig, wenn auch angesichts des Umfangs des Cassirerschen Gesamtwerks und der Fülle der in ihm behandelten Themen durchaus verständlich, scheint man sich mit Erklärungen wie jener von Susan Langer formulierten abgefunden zu haben, Cassirers Leidenschaft für die Lösung bestimmter Fragen sei zu groß gewesen, als daß er seine Zeit an der erkenntnistheoretischen Begründung seiner Methode hätte verschwenden wollen oder können.<sup>6</sup>

Die von Gawronsky überlieferte und im Nachhinein durch die Lebenserinnerungen Toni Cassirers fast schon verklärte Anekdote, derzufolge Cassirer 1917 beim Einstieg in die Straßenbahn, die ihn von seiner Arbeit im Kriegspresseamt nach Hause bringen sollte, der Plan der *Philosophie der symbolischen Formen* »aufleuchtete«<sup>7</sup>, hat ein übriges getan, dem Problem des systematischen Zusammenhangs in der Philosophie Ernst Cassirers seine Schärfe zu nehmen. Dabei hätte die Datierung dieses Ereignisses – nach dem Erscheinen von *Freiheit und Form* (1916), vermutlich während der Drucklegung von *Kants Leben und Lehre* (1918) und inmitten der Vorbereitungen zum dritten Band des *Erkenntnisproblems* (1919) – ausreichend Gründe für die Vermutung an die Hand geben müssen, daß sich Cassirers Kulturphilosophie nicht gänzlich unabhängig von seiner Erkenntnistheorie entwickelt haben kann. Zumindest aber hätte sich die Frage stellen müssen, ob Cassirer für den Verzicht, diesen Zusammenhang an geeigneter Stelle explizit zu entwickeln, nicht auch sachliche Gründe gehabt haben, ja ob durch ihn nicht gar ein Grundproblem philosophischer Theoriebildung überhaupt angezeigt sein könnte, zu dessen sachlichem Verständnis auf eine detaillierte Analyse seines Werks selbst dort nicht verzichtet werden kann, wo es zu seiner Auflösung möglicherweise nichts mehr beiträgt.

Heute jedenfalls vermag allein die Rekonstruktion dieser Gründe Ordnung in das sonst heillose Durcheinander zu bringen, das im Zusammenhang der Frage, was Cassirers eigene Position gewesen ist, aufgrund einer in der Regel selektiven Lektüre seiner Arbeiten stets von neuem entsteht. Wie auch

<sup>5</sup> H. Lübke, Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts, S. 279.

<sup>6</sup> Vgl. S. Langer, Cassirers Philosophie der Sprache und des Mythos, S. 264; D. P. Verene, Introduction, S. 6f.

<sup>7</sup> D. Gawronsky, Ernst Cassirer: Leben und Werk, S. 18; vgl. T. Cassirer, Mein Leben mit Ernst Cassirer, S. 118f.

immer diese Position bezeichnet worden ist, als Bewußtseinsphilosophie<sup>8</sup>, transzendente Semiotik im Sinne von Ch. S. Peirce<sup>9</sup>, Hermeneutik<sup>10</sup> oder auch Neuleibnizianismus<sup>11</sup>, – keine dieser Charakterisierungen blieb unwidersprochen. Ja selbst der andere Allgemeinplatz der Forschung, daß Cassirer sich mit der *Philosophie der symbolischen Formen* von dem erkenntnistheoretischen Ansatz des Neukantianismus Marburger Prägung abgewendet habe und seine Philosophie dessen Selbstauflösung am eindrucksvollsten belegt, ist nicht unumstritten.<sup>12</sup> Allerdings wird nicht nur nicht diskutiert, worin denn das Spezifische dieses Ansatzes besteht – nein: es heißt gar, Cassirer sei mehr Kantianer als Neukantianer und, offensichtlich um sich die Diskussion der Frage der Kant-Rezeption Cassirers zu ersparen, eher noch der Begründer einer eigenständigen Philosophie des Symbols.<sup>13</sup>

Daß Cassirer schließlich der sicherlich wohlgemeinte, jedoch mystifizierende Ehrentitel eines Propheten des Rationalismus<sup>14</sup> zugebilligt worden ist, ist angesichts dieser desolaten Lage ebenso symptomatisch wie konsequent. Dabei soll durchaus nicht bestritten werden, daß die Ausblendung der Frage des Verhältnisses Cassirers zu seinen Lehrern Cohen und Natorp sinnvoll ist, um Cassirers philosophische Entwicklung von einer Theorie über die logischen Grundlagen der wissenschaftlichen Begriffsbildung über eine Kulturtheorie bis zu einem Philosophie-Begriff, demzufolge die Philosophie in Anlehnung an ein Wort Husserls als »Funktionär der Menschheit«<sup>15</sup> anzusehen ist, nachvollziehbar beschreiben zu können.<sup>16</sup> Doch so wichtig und vielfach erhellend die hierbei erzielten Resultate in Einzelfragen sind, so wenig tragen sie dazu bei, diese Entwicklung entsprechend ihrer inneren Logik verständlich zu machen.

Die hiermit vorgelegte Abhandlung behauptet nicht, diesen Mangel restlos behoben zu haben; wenn es ihr gelungen sein sollte, ihn spürbar zu lindern,

<sup>8</sup> Vgl. K. Neumann, *Das Symbol*, S. 104; K. O. Apel, *Szientismus oder transzendente Hermeneutik*, S. 188f.; dagegen J. M. Krois, *Einleitung* S. XXIV, XXVIII.

<sup>9</sup> Vgl. H. Paetzhold, *Sprache als symbolische Form*, S. 312ff.

<sup>10</sup> Vgl. J. M. Krois, *Einleitung* S. XXVIII ff.; dagegen E. W. Orth, *Zur Konzeption der symbolischen Formen*, S. 165, 184.

<sup>11</sup> Vgl. F. E. Meyer, *Ernst Cassirer*, S. 13; M. Ferrari, *Leibnizische Quellen der ›Philosophie der symbolischen Formen‹*, S. 247; über diesen Zusammenhang informiert umfassend H. Holzhey, *Die Leibniz-Rezeption im ›Neukantianismus‹ der Marburger Schule*.

<sup>12</sup> Gegenpositionen hierzu behaupten außer W. Marx (vgl. Anm. 3), D. Gawronsky, *Cassirer's Contribution to the Epistemology of Physics*, S. 222; und H. Holzhey, *Die Marburger Schule des Neukantianismus*, S. 30.

<sup>13</sup> Vgl. D. P. Verene, *Introduction*, S. 6.

<sup>14</sup> Vgl. D. Bidney, *Ernst Cassirers Stellung in der Geschichte der philosophischen Anthropologie*, S. 400.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, S. 15; vgl. a. a. O. S. 336.

<sup>16</sup> So geschehen bei D. P. Verene, *Symbolic Form and Creativity*; sowie seinem Schüler J. M. Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, der derzeit umfassendsten Monographie zu Cassirer. Der Ansatz dieser Arbeit liegt jedoch ausdrücklich nicht im Neukantianismus; vgl. ders., *Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer*, S. 199, 203.

hat sie ihr Ziel erreicht. Denn je länger die Auseinandersetzung mit dem Werk Cassirers währte, desto schwerer wogen die Bedenken, die Goethe Gesamtdarstellungen gegenüber in seiner Einleitung zur *Geschichte Farbenlehre* formuliert: »Ist der Referent umständlich, so erregt er Ungeduld und lange Weile; will er sich zusammenfassen, so kommt er in Gefahr, seine Ansicht für die fremde zu geben; vermeidet er zu urteilen, so weiß der Leser nicht, woran er ist; richtet er nach gewissen Maximen, so werden seine Darstellungen einseitig und erregen Widerspruch, und die Geschichte macht selbst wieder Geschichten.«<sup>17</sup>

Die Einbeziehung vornehmlich der Schriften Hermann Cohens und in geringerem Umfang auch derjenigen Paul Natorps soll die Geschichten, die die Geschichte hier macht, auf das Feld der theoretischen Voraussetzungen begrenzen helfen, mit denen Cassirer sich – wenn auch selten explizit – von Beginn seiner philosophischen Entwicklung an auseinandersetzt. Sie sind der Leitfaden, der den hier vorgelegten Analysen zugrunde liegt. Entsprechend wird zunächst Cassirers Theorie des Begriffs auf ihre transzendental-logischen Prämissen im sog. *reinen Denken* zurückgeführt, um hieraus unter Bezugnahme auf die These Cohens, daß *das Denken der Logik immer das Denken der Wissenschaft ist*, Cassirers Programm einer allgemeinen *Invariantentheorie der Erfahrung* zu entwickeln (Kap. I, II). Hierbei läßt sich ein Minimalbestand an Gesichtspunkten isolieren, der der Ausweitung und der ihr korrespondierenden Entwicklung des Cassirerschen Denkens gegenüber stabil bleibt und gerade deshalb den theoretischen Rahmen aufspannt, durch den Cassirers Erkenntnis- und Kulturkritik unter Wahrung ihrer programmatischen wie strukturellen Differenzen als Varianten der Bearbeitung desselben philosophischen Problems darstellbar werden. So repräsentiert dieses methodische Minimum die Idee einer *philosophia perennis*, deren Aufgabe es ist, die historischen Erscheinungsformen philosophischer Reflexion ihrer rein sachlichen Bedeutung entsprechend zu ordnen und zu beurteilen (Kap. III). Die exklusive Beziehung dieser Idee auf das Faktum der exakten Wissenschaften wird indessen durch das Aufkommen der sog. Geisteswissenschaften in Frage gestellt. Der Versuch, das Verhältnis beider Wissensformen zueinander zu bestimmen, wirft das Problem der *Einheit des Bewußtseins als Einheit der Kultur* auf, das Cassirer zufolge nur dann verständlich gelöst werden kann, wenn sich die Frage nach der Objektivität des *Daseins* in die nach der Objektivität der *Bedeutung* überführen läßt. Die Funktion, die das *Gesetz* im Zusammenhang der Grundfragen der Erkenntniskritik hat, geht auf das *Symbol* bzw. die *Gestalt* über; das *Faktum Wissenschaft* wird durch das *Faktum Sprache* ersetzt (Kap. IV, V).

Schließlich dienen die an der Sprache unterscheidbaren Funktionen des *Ausdrucks*, der *Darstellung* und der *Bedeutung* Cassirer nicht nur dazu, My-

<sup>17</sup> J. W. Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*, S. 8.

thos, Religion, Kunst und Wissenschaft als aufeinander nicht reduzierbare Symbolsysteme verständlich zu machen, sondern auch dazu, ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen (Kap. VI – IX). Daß hierbei die einzelnen Momente der Symbolfunktion von Cassirer nicht immer in ihrer synthetischen Einheit, sondern zugleich immer auch als einzelne Stufen kultureller Entwicklung überhaupt diskutiert werden, legt es nahe, die erreichten Analyseergebnisse auf Cohens Modell rationaler Letztbegründung zurückzubeziehen und an ihm zu überprüfen (Kap. X). Was für Cassirers Auseinandersetzung mit dem kritischen Idealismus gilt, bleibt auch für die Auseinandersetzung mit Cassirer Maßstab: Wenn »die Grundfragen mit Sicherheit und Gründlichkeit erfasst, wenn ihre Verzweigungen in die besonderen Gebiete des Wissens mit voller Sachkunde verfolgt werden, so liegt, wie immer man über das schliessliche Ergebnis urteilen mag, schon in dieser Art der Forschung ein dauernder Gewinn.«<sup>18</sup>

<sup>18</sup> E. Cassirer, Kant und die moderne Mathematik, S. 1.

# ERSTES KAPITEL

## SUBSTANZ UND FUNKTION

### Die erkenntniskritische Grundlegung

Zu begründen, was Wissen ist und mit dieser Begründung zugleich die Bedingungen für ein der Wirklichkeit entsprechendes Wissen zu klären, bezeichnet die traditionellen Aufgaben philosophischer Erkenntnis. Erst wenn die Welt des unmittelbaren Daseins nicht mehr als einfaches Datum hingenommen, sondern nach Gründen für sie verlangt wird, d. h. wenn ein Prinzip gesucht wird, das die Erkenntnis befähigen können soll, Sein von Schein und Wahrheit von Irrtum sicher zu unterscheiden, ist der erste Schritt in das Gebiet philosophischer Reflexion getan. Es reicht nicht, lediglich eine ›Theorie‹ der Welt zu geben; gefordert ist zusätzlich ein *Begriff* der Theorie, ein Wissen von der Erkenntnis selbst.

Die Forderung, Rechenschaft abzulegen, wird an die Philosophie keineswegs von außen herangetragen, sondern ist Ausdruck ihres ureigensten Wesens. Sie ist nur dadurch, »daß sie auf jeder Stufe ihrer Entwicklung immer wieder von neuem nach sich selbst, nach ihrem Rechts- und Wahrheitsgrund, nach ihrer eigenen inneren Möglichkeit fragt.«<sup>1</sup> Entsprechend eng ist das Interesse an den Prinzipien logischer Rechtfertigung mit der Klärung der Funktion der Begriffe im historischen Wandel ihrer Bedeutungen verbunden: Begriffe sind nicht nur konstitutive Elemente von Aussagen überhaupt, sondern immer auch Bedingungen dafür, daß sich feststellen läßt, ob bestimmte Aussagen wahr oder falsch sind. Ohne Begriffe gäbe es Erkenntnis nicht; ohne sie läßt sich weder ein beliebiges Etwas als etwas Bestimmtes identifizieren noch das Identifizierte zu einem explizierbaren und überprüfbaren Ganzen systematisieren.

Die herkömmliche, Aristotelische Logik zieht aus dieser Einsicht den Schluß, daß »die Auffassung vom Wesen und von der Gliederung des Seins [...] die Auffassung der Grundformen des Denkens«<sup>2</sup> vollständig bedingt. Gegen diesen Schluß ist zunächst kaum etwas einzuwenden: Denn wenn weiter nichts vorausgesetzt werden braucht als eine Mannigfaltigkeit individueller Existenzen und die Fähigkeit des Denkens, aus dieser Mannigfaltigkeit »diejenigen Momente herauszuheben, die einer Mehrheit von ihnen gemeinsam zugehören«<sup>3</sup>, so bleibt die Unmittelbarkeit des natürlichen Weltbildes grundsätzlich erhalten. Das Denken vermag die Einheit und Einfach-

<sup>1</sup> E. Cassirer, Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs, S. 17.

<sup>2</sup> SFB, S. 4.

<sup>3</sup> SFB, S. 5.

heit dieses Weltbildes weder zu stören noch zu gefährden, weil der die Bestimmtheit der Dinge abbildende Begriff Teil dessen ist, was er abbildet.<sup>4</sup>

Zu Recht ist Cassirer vorgeworfen worden, seine Darstellung der Grundzüge des Aristotelischen Logikverständnisses sei zu schematisch, als daß sie ein angemessenes Verständnis ihres subtilen Sinns ermöglichen könne.<sup>5</sup> Tatsächlich erstaunt, daß Cassirer, in dessen Gesamtwerk die Arbeiten zu Problemen und Gestalten der Philosophiegeschichte die eher systematisch zu nennenden Abhandlungen an Umfang bei weitem übertreffen, weder Aristoteles noch das Aristotelische Mittelalter jemals einer eigenständigen Untersuchung unterzogen hat. Der Grund hierfür ist ebenso bezeichnend, wie für Cassirers Verständnis des λόγον διδόναι aufschlußreich: »Die Hauptzüge dieser Lehre sind bekannt und bedürfen keiner eingehenden Darlegung. So schlicht und klar sind ihre Voraussetzungen, so sehr stimmen sie mit den Grundannahmen überein, die die *gewöhnliche Weltsicht* durchgehend braucht und bestätigt, daß sich für eine kritische Nachprüfung hier kaum irgendeine Handhabe darzubieten scheint.«<sup>6</sup>

Weder Cassirer, noch Cohen oder Natorp bestreiten der Aristotelischen Logik, der sachlich angemessene Ausdruck dessen zu sein, was in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* die gewöhnliche Weltsicht, in der *Philosophie der symbolischen Formen* der natürliche Weltbegriff bzw. die Welt der natürlichen Einstellung genannt wird. Wogegen sich ihre Kritik richtet, ist der jeglichen Erkenntnisfortschritt hemmende, geradezu reaktionäre Glaube,<sup>7</sup> die unentbehrlichen, im allgemeinen jedoch ungeprüften Voraussetzungen unseres Denkens seien gerechtfertigt, sofern sie sich nur nicht widersprechen und »entweder von allen Menschen akzeptiert oder von den meisten von ihnen oder von den Philosophen akzeptiert sind. Und unter diesen letzteren von der größten Zahl oder den bekanntesten und berühmtesten.«<sup>8</sup> Nicht diese oder jene Gestalt dessen, was unter Logik verstanden wird, dient zum Ausgangspunkt ihrer Kritik, sondern die die Theorie des Begriffs zentral betreffende Frage, »mit welchem Recht irgendein Inhalt des Denkens als gegeben angenommen werde.«<sup>9</sup> Denn wenn das Gegebene als der Ort und die Wirklichkeit des Erkennens verstanden werden soll, dann muß es möglich sein, es in seinem Gegebensein zu erfassen und zu verstehen. Allein das Erwägen einer solchen Möglichkeit aber bedeutet, die Naivität des bloß instinktiven Schaffens zu durchbrechen: »Das Denken geht in sich, zieht sich selbst zur Rechenschaft.«<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Vgl. SFB, S. 6.

<sup>5</sup> Vgl. G. Heymanns, Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre, S. 100.

<sup>6</sup> SFB, S. 5 (Hervorheb. d. Verf.).

<sup>7</sup> Vgl. E. Cassirer, Kant und die moderne Mathematik, 6 f.

<sup>8</sup> Aristoteles, Topik 100b 21–23.

<sup>9</sup> E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, S. 219.

<sup>10</sup> H. Cohen, LrE, S. 20.

Ist das Erkenntnisproblem in dieser Weise präzisiert, verblaßt die Bedeutung des seine Geschichte dominierenden Streits über die metaphysische Wirklichkeit der Begriffe; – ob sie eine wie auch immer vollständige oder unvollständige Vorstellung des Seienden bedeuten oder nicht. Wenn die ›Sache selbst‹ bzw. der ›Gegenstand‹ nicht als das Theoretische, sondern als Dokument der Insuffizienz des Begriffs gesetzt wird, muß sich für das Wissen das Verhältnis seines theoretischen Selbstverständnisses zu der ihm eigentümlichen, aber problematischen Sachangemessenheit allen Versuchen entziehen, es in seiner eigenen Bedeutung zu fixieren. Die Sache selbst bleibt für die Theorie bedeutungslos und auf ewig sich selbst überlassen; die Theorie dieser Theorie muß sich damit zufrieden geben, eine Macht zu bestaunen, die keine ist. Sie bezeugt nichts als die Ohnmacht des Denkens in bezug auf seine Inhalte.

An dieser Ohnmacht ändert sich nichts, solange die Prämisse an sich gegebener Substanzen im Sinne des Aristotelischen ὑποχείμενον, »von dem das übrige ausgesagt wird, das selbst aber nicht wieder von einem anderen ausgesagt wird«,<sup>11</sup> in Funktion bleibt. Als Spiegelung der Selbstentfaltung absoluter Substanzen in ihre besonderen Seinsweisen interpretiert, so als folge die Dynamik des Wissens dem immanenten Zweck seiner Gegenstände, »der ihnen durch ihre Natur gesetzt ist und den sie fortschreitend zu erfüllen streben«,<sup>12</sup> ist die Frage nach der Bedeutung irgendeiner Veränderung des Wissens von vornherein und für alle Zeiten gegenstandslos.

Doch allein dadurch, daß die Philosophie die Absicht, Gewißheit des vollendeten Seins zu erlangen, preisgibt und sich stattdessen mit der Einsicht in die Gewißheit ewigen Fortschreitens begnügt, »welche die leidige Gewißheit, nicht am Ziele zu sein noch je dahin gelangen zu können, einschließt«<sup>13</sup>, wird das Problem der Bestimmung des Verhältnisses von theoretischem Selbstverständnis und Sachangemessenheit des Wissens keiner Lösung näher gebracht. Die skeptische Einsicht in den Wandel der die ersten Prinzipien fundierenden Überzeugungen hat sich ihrerseits mit einem denkbar schwachen Wissensbegriff zu bescheiden: Das Wissen kann sich nicht als eine abgeschlossene, in sich feste, sondern nur als eine unvollständige, hypothetische, jederzeit ersetzbare Größe verstehen. Da sie sich aus letzten Gründen logisch nicht zu rechtfertigen weiß,<sup>14</sup> kann sie sich keine endgültige Gestalt geben.

Die Ausgangssituation scheint einigermaßen verfahren: Der tiefgreifende Wandel sowohl der Inhalte als auch der Formen des Wissens setzt die traditionelle Form philosophischer Reflexion auf Unwandelbares zur Unwesentlichkeit herab, während ein konsequenter Verzicht auf Letztbegründung

<sup>11</sup> Aristoteles, Metaphysik 1028 b 36 f.

<sup>12</sup> SFB, S. 178.

<sup>13</sup> P. Natorp, Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme, S. 14.

<sup>14</sup> Vgl. H. Cohen, KTE, S. 96 f.

intendierende Reflexionen den Eindruck allgemeiner Belanglosigkeit nur noch verstärkt. Die Bestimmung dessen, was Philosophie ist und worin ihre Aufgaben bestehen, droht beliebig zu werden.<sup>15</sup> Doch diese Konsequenzen bedeuten keineswegs das grundsätzliche Scheitern von Philosophie, sondern sollen die Einsicht vorbereiten helfen, daß Relevanz und Irrelevanz philosophischer Reflexion nur »als Bestimmtheit ihres Verhältnisses zu Gehalten und Formen eines Wissens artikuliert werden kann, das die Grenze der Legitimität einer Entwicklung von Wissen als Entfaltung des Gehaltes sog. »genuin« philosophischer Begriffe unmittelbar ist.«<sup>16</sup> Dem bloßen Registrieren und Verzeichnen von Paradigmenwechseln mangelt es nämlich ebenso wie der die Chronistenpflicht der Wissenssoziologie begründende These eines vermeintlichen Theoriendarwinismus an philosophischer Dignität. Denn wenn sich hypothetisches Wissen dadurch auszeichnet, daß gegen es immer Argumente hervorgebracht werden können, die es entweder erweitern oder auch widerlegen und somit neuartige Orientierungen erzwingen, so müssen diese als diese Erweiterungen, Widerlegungen und Neuorientierungen nach sich ziehenden Argumente gesondert ausgewiesen werden.

Sofern die Geltung alles Wissens von Seiendem auf Voraussetzungen beruht, können diese Voraussetzungen ihrerseits nicht von irgendeiner Erkenntnis von Dingen abhängen. Jede Berufung auf Seiendes setzt gültige Seinserkenntnis und mit ihr die Gesetze des Denkens voraus, auf denen diese Gültigkeit beruht. Zwischen der Reflexion auf die Bedingungen oder allgemeinen Formen des Wissens und der Reflexion im Horizont solcher Formen und Bedingungen besteht eine *qualitative* Differenz, vor der sich die spezifische und in diesem Sinne inhaltliche Bestimmtheit der eine Weltsicht orientierenden Grundbegriffe als notwendige, wenngleich fiktive Begrenzung der in *bestimmten* Inhalten nicht ausgrenzbaren formalen Möglichkeit zu erweiternder Reflexion darstellen und begreifen lassen müssen. Gelingt dies, so läßt sich die Frage nach dem *Ursprung* logischer Begriffe als für ihre Theorie unmaßgeblich abweisen, zumal es ohnehin unsinnig ist, »die Ermöglichung alles Logischen nicht mehr als selbst logisch ermöglicht zu betrachten.«<sup>17</sup> Wenn aber eine Untersuchung der spezifisch logischen Erfahrungsvoraussetzungen nicht nur möglich, sondern auch erforderlich ist, so können deren Grundsätze nicht mehr im Sinne eines unveränderlichen *Kanons* exponiert werden. Die Dynamik der Erfahrung muß in die Grundlegung der Erfahrung eingehen; das System der logischen Grundlagen ist als das Apriori dieser Dynamik zu entwerfen. Von dieser Einsicht mitbetroffen ist die das kanonische Logikverständnis fundierende Prämisse, Begriffe bildeten lediglich ab, was auch unabhängig von ihnen an sich immer schon vollständig

<sup>15</sup> Vgl. vom Verf., Ein artistischer Abschied von der Welt.

<sup>16</sup> W. Marx, Zur logischen Bestimmtheit des Bedeutungsverlustes spekulativer Philosophie am »Faktum Wissenschaft«, S. 504.

<sup>17</sup> A. a. O., S. 507.

bestimmt ist. Sie weicht einer Analyse der welterschließenden *Funktion* von Begriffen, durch die allein sichergestellt werden kann, daß die philosophische Theorie des Begriffs von der allgemeinen Entwicklung des Wissens sich nicht abkoppeln läßt, sondern auf die Entwicklung logischer Zustände bezogen bleibt. Die Kategorien des Denkens bedeuten keine unveränderlichen *Stamm-begriffe des Verstandes*, sondern *funktionale Grundbegriffe der Erkenntnis*, die in ihr als reine Voraussetzungen und Grundlagen wirksam und in Kraft sind.<sup>18</sup>

Dieser Wechsel von der Auffassung der Logik als eines durch die unabänderliche ›Natur der Dinge‹ gerechtfertigten Kanons zu einer solchen, die ihr ausschließlich als *Organon* den Platz einzuräumen bereit ist, der ihr traditionell vindiziert wird, ist von Hermann Cohen zuerst vollzogen worden. Indem er den Akzent von den *Bedingungen des Erkennens* auf die *Voraussetzungen der Erkenntnis* verschiebt, etabliert er einen neuartigen Typus philosophischer Letztbegründung: Nicht Tatsachen, sondern Geltungsvoraussetzungen bilden die logischen Grundlagen der Erkenntnis, deren Begründung von einzelwissenschaftlicher Forschung deutlich unterschieden ist. Denn als reine Denkfunktionen transzendieren die Kategorien die Ebene, auf der allein sinnvoll von gegebenen Tatsachen gesprochen werden kann; sie konstituieren und liegen in einer anderen, ganz anders gearteten Dimension. Mit der Bekräftigung des »ewigen Grundgedanken[s] der wissenschaftlichen Vernunft«,<sup>19</sup> daß *das Denken die Grundlagen des Seins erschafft*, ist die philosophische Erkenntnis aus der Reihe bestimmter Wissensgebiete herausgetreten. Der oberste Grundsatz, auf dem die Möglichkeit der Erfahrung als Wissenschaft beruhen soll, hat keine weitere, ›höhere‹ Bedingung, die ihn wiederum nach seiner Möglichkeit erklären würde. Er dient lediglich dazu, auszudrücken, »daß für die Wissenschaft Notwendigkeit zu fordern ist und daß die Anerkennung dieser Forderung die letzte rational erschließbare Quelle darstellt, aus der die Gesetzesgültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis abzuleiten ist.«<sup>20</sup>

Das Verfahren der Kritik hat sein eigenes Apriori, dessen Möglichkeiten zu begründen, mit zu den ihm gestellten Aufgaben zählt. Darin liegt das Problem, und nur das Kriterium der Selbstbegründung, das sich als Selbsterzeugung denken können lassen muß, vermag seine Lösung zu gewährleisten. Als Theorie der Prinzipien, auf denen die Gültigkeit aller Erkenntnis beruht, muß die Kritik immer auch die logischen Voraussetzungen ihrer eigenen Urteile legitimieren. Für sie fallen Erzeugung und Erzeugnis zusammen: »Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis. Es gilt beim Denken nicht sowohl den Gedanken zu schaffen, sofern derselbe als ein fertiges, aus dem Denken

<sup>18</sup> Vgl. G. Edel, Kantianismus oder Platonismus, S. 6 f.

<sup>19</sup> H. Cohen, LrE, S. 20; vgl. a. a. O., S. 81.

<sup>20</sup> G. Edel, Einleitung, S. 33; vgl. H. Cohen, KTE, S. 185, 330.

herausgesetztes Ding betrachtet wird, sondern das Denken selbst ist das Ziel und der Gegenstand seiner Tätigkeit. Diese Tätigkeit geht nicht in ein Ding über; sie kommt nicht außerhalb ihrer selbst. [...] Sie selbst ist der Gedanke, und er Gedanke ist nichts außer dem Denken.«<sup>21</sup>

Vor diesem Hintergrund erschließt sich, warum Cassirer die Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Logik und Metaphysik auf nur einen Aspekt konzentriert: Dadurch, daß das Denken aus einer Fülle individueller Existenzen die ihnen gemeinsamen Merkmale heraushebt, zu Klassen vereinigt und dieses Verfahren fortschreitend auf höheren Stufen wiederholt, soll sich je nach dem Grad der sachlichen Ähnlichkeit allmählich eine immer festere Ordnung und Gliederung des Seins ergeben. Doch wenn das Denken seinen Ausgang von den einzelnen Gegenständen der Anschauung nimmt, um sie in ihren begrifflichen Merkmalen abzubilden, so muß für jeden noch so allgemeinen Begriff eine konkrete Entsprechung gefordert werden, so daß jeder Gedanke, der sich nicht als unmittelbares Abbild unmittelbar gegebener Gegenstände beglaubigen kann, hinfällig wird. Je umfangreicher allerdings die Ähnlichkeitskreise werden, je mehr Elemente sie umschließen, desto unbestimmter werden sie, da ihre Bestimmtheit aus fortgesetzten Akten der Negation resultiert, die aber ihrerseits Ausdruck einer durchaus positiven Leistung sein sollen. Denn »was zurückbleibt, soll nicht nur ein beliebig herausgegriffener Teil, sondern ein ›wesentliches‹ Moment sein, durch das das Ganze *bestimmt* wird. Der höhere Begriff will den niederen verständlich machen, indem er den Grund seiner besonderen Gestaltung aufdeckt und für sich hinstellt.«<sup>22</sup> Wenn jedoch der von der Besonderheit der Elemente in seinem Fortgang von der *differentia specifica* zum *genus proximum* zunehmend stärker abstrahierende Gedankengang sich schließlich in der Vorstellung des ›Etwas‹ vollendet, »die eben in ihrem allumfassenden Sein, kraft dessen jeglicher beliebige Denkinhalt unter sie fällt, zugleich von jeder spezifischen *Bedeutung* gänzlich entleert ist«<sup>23</sup>, so sind die in dieses Modell gesetzten Hoffnungen zuletzt unbegründet. Die logische Bearbeitung der Anschauung dient keineswegs ihrem besseren Verständnis, sondern allenfalls dazu, »sie uns mehr und mehr zu entfremden.«<sup>24</sup> Statt einer tieferen Erfassung ihres Gehaltes gelangt die Erkenntnis auf diesem Wege im günstigsten Falle zu einem oberflächlichen Schema. Da jedoch das *Ziel*, »auf welches die Methode der Begriffsbildung schließlich hinausführt, gänzlich ins Leere fällt: so müssen sich auch gegen den gesamten Weg [...] Bedenken erheben.«<sup>25</sup> Denn wenn sich der Begriff in ein *Aggregat* einzelner Urteile auflöst und dem Gedanken keine andere Leistung bleibt, als Resultate, die auf ande-

<sup>21</sup> H. Cohen, LrE, S. 29.

<sup>22</sup> SFB, S. 8.

<sup>23</sup> SFB, S. 7.

<sup>24</sup> SFB, S. 24.

<sup>25</sup> SFB, S. 7.

rer Grundlage gewonnen wurden, zusammenzustellen und durch die Einheit eines Namens äußerlich zu verbinden, so verliert vor allem die Einzelbeobachtung, deren besondere Bedeutung sichergestellt werden sollte, Halt und Bedeutung. Was sich aus ihr ergibt, bleibt ein in sich beziehungsloses Ganzes, das durch jede neue Tatsache entwertet und aufgehoben werden kann.

Cassirer liegt daran, die Gründe zu entwickeln, die für eine Peripetie des traditionellen Denkens über die Logik sprechen. Wenn Aristoteles *Elemente* der Erkenntnis bestimmt hatte, so gilt es nun, zu diesen Elementen das *Prinzip* zu entdecken; wenn dieser von ursprünglichen Eigenschaften des Seins ausgeht, so geht Cassirer auf das Urteil als auf die Einheit der logischen Handlung zurück. Nicht soll einfach ein Konzept durch irgendein anderes ersetzt, sondern durch den Vollzug der Peripetie die Schöpferkraft des Denkens offengelegt werden: An dem kritisierten Modell sind die Momente aufzuzeigen, die die Behauptung eines Alternativmodells sinnvoll werden lassen.

Der Aufgabenbereich der Erkenntniskritik hat sich damit erweitert: Das neue soll nicht mehr nur auf das alte Modell zurückgeführt und aus dessen immanenten Problemen heraus erklärt, sondern zugleich die neuen Gedanken als Vermittlungen begreiflich gemacht werden, kraft deren die eigentliche Bedeutung des Alten erst erfaßt und in einer zuvor nicht erreichbaren Allgemeinheit erkannt wird.<sup>26</sup> Nicht einfach Bekämpfung, sondern kritische Aufnahme tragender Gedanken der Aristotelischen Logik und Metaphysik ist also gefordert, um sie – wie es in *Leibniz' System* heißt – in sich aufzuklären und umzubilden.<sup>27</sup> Gelingt dies, so ist der Nachweis der Möglichkeit immanenter Kritik als Nachweis der Möglichkeit einer kontinuierlichen Weiterentwicklung logischer Systeme geführt.

Die erste und maßgebliche Voraussetzung des Aristotelischen Substantialismus verhindert indessen die Konfrontation logischer Systeme mit der Frage nach ihren Prämissen: »Der Gegenstand, als gegeben gedacht, kann strenge Notwendigkeit nicht aus sich erkennen lassen.«<sup>28</sup> Die Abstraktionstheorie des Begriffs, die aus einer Reihe von Einzelheiten das Gemeinsame herausheben und das Verschiedene fallen lassen muß, muß nicht nur zunächst diese Einzelheiten vor sich hinstellen, sondern darüber hinaus diese in ihrer sinnlichen bzw. anschaulichen Bestimmtheit immer schon ›haben‹, um sie in eine eigene Form umzuprägen. Wenn aber immer nur bezeichnet werden kann, was ›ist‹, nicht aber das, was ›nicht ist‹, läßt sich das Wissen nicht in der ihm eigentümlichen Dynamik seiner es tragenden Begriffe denken. Im Gegenteil: Solange als Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis eine möglichst

<sup>26</sup> Vgl. beispielsweise Cassirers Diskussion des Verhältnisses von Euklidischer zu Nicht-Euklidischer Geometrie in *Rel.*, S. 90ff.

<sup>27</sup> Vgl. *Leibniz' System* in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, S. 539; vgl. KLL, S. 414; aber auch PSF III, S. 457ff.

<sup>28</sup> H. Cohen, KTE, S. 138.

vollkommene Kopie des Wirklichen fungiert, muß der Eindruck entstehen, als entferne sich die Wissenschaft mit jeder von ihr eingeführten neuen Sicht der Dinge von ihrer eigentlichen Aufgabe; solange der Begriff in den Grenzen des Gegebenen verweilt, solange taugt er weder zum freien Überblick über das Wirkliche, noch zu dessen Bestimmung. Tatsächlich ist die methodische Schärfe und die rationale Durchsichtigkeit der von den Wissenschaften entwickelten Zusammenhänge mit dem vollständigen Verlust der unmittelbaren dinglichen Realität untrennbar verbunden. »Erst dadurch, daß die Wissenschaft darauf verzichtet, ein direktes *Abbild* der Wirklichkeit zu geben, vermag sie eben diese Wirklichkeit selbst als eine *notwendige Verknüpfung* von Gründen und Folgen darzustellen. Nur indem sie aus dem Kreis des Gegebenen heraustritt, schafft sie sich die gedanklichen Mittel, die Gesetzmäßigkeit des Gegebenen darzustellen.«<sup>29</sup>

Die Feststellung, daß sich die Grundlagen der in den exakten Wissenschaften entwickelten Methoden von denen die herkömmliche Logik fundierenden Annahmen eingreifend unterscheiden, bedeutet zugleich den Anlaß für, wie den Anfang von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Darin kommt die Einsicht Cohens und Natorps zum Tragen, daß Prinzipien bzw. das philosophische Wissen von ihnen nicht als isolierte Instanzen, sondern nur als von der Gesamtentwicklung des Wissens abhängige Größen gerechtfertigt werden können. Die *quaestio iuris* muß von der *quaestio facti* unterschieden werden, »denn die Logik hat lediglich die von der Anschauung abgetrennten *Denk-Verhältnisse* zu untersuchen. Alle Hilfe, welche die Logik dem Erkennen zu leisten vermag, beschränkt sich daher streng und ausschließlich auf die *Sicherung des Erkennens von Seiten derjenigen Grundlagen desselben, welche im Denken gelegen sind*.«<sup>30</sup>

Nicht die Fakten als solche, deren Bestimmung Aufgabe der exakten Wissenschaften ist, sondern deren Bestimmtheitsvoraussetzungen repräsentieren das eigentliche Erkenntnisproblem: Der »stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben«, macht dem »bescheidenen, einer Analytik des reinen Verstandes«<sup>31</sup> Platz. Die kritische Frage richtet sich nicht an die Dinge, sondern an die Erkenntnis; die Aufgabe der Erkenntniskritik ist es, die *Idee* der Wissenschaft zu begründen. An die Stelle der absoluten Gegensätze der Ontologie treten die relativen Richtungsgegensätze der wissenschaftlichen Betrachtung und Beurteilung. Hier liegt die Gesamtheit und die Stufenfolge der das Wissen konstituierenden Prinzipien nicht nur vor, sondern hier findet die Theorie auch ein »reiches und fruchtbares Gebiet, das unabhängig von jeder metaphysischen [...] Voraussetzung

<sup>29</sup> SFB, S. 218.

<sup>30</sup> H. Cohen, PIM, S. 3; vgl. L. Schäfer, *Grundlegung der Naturwissenschaft und Selbstbegründung der Philosophie bei Kant und Natorp*, S. 54.

<sup>31</sup> KrV, B 303.

über das ›Wesen‹ des Begriffs, lediglich seinem logischen Gehalt nach untersucht werden kann.«<sup>32</sup>

Cassirer beharrt konsequent auf dem Standpunkt kategorialer Reflexion. Reflexionserkenntnis bedeutet ihm keineswegs eine willkürliche Verbindung von Vorstellungen, sondern mit Kant eine ursprüngliche Spontaneität und eine nicht minder ursprüngliche Gesetzlichkeit der Vernunft. Dieses Gesetz indessen fungiert ausschließlich als höchste und oberste Regel für die Geltung synthetischer Urteile überhaupt, so daß es weder zu einer Art ›Ding‹, noch auch nur zu einem faktisch-dinglichen Besitz der Vernunft hypostasiert werden kann.<sup>33</sup> Damit ist sichergestellt, daß sich die Untersuchung der diese höchste Geltungsregel begründenden Urteile nicht davon beirren lassen braucht, daß wissenschaftliche Dogmen ebenso wie jedes noch so wohlkonstruierte Weltbild in sich zusammenfallen kann. Irritieren läßt sich davon nur, wer hartnäckig daran festhält, in Grundlagen, deren Relevanz sich allein in der ihnen eigentümlich konstituierenden Kraft bezeugt, müsse Weltbezug im Sinne inhaltlicher Weltbedeutung immer schon mitenthalten sein. Begriffe aber, die im Gegensatz zu *Substanzbegriffen* als Bestimmtheitsbedingungen, d. h. als *Funktionsbegriffe* fungieren, bezeichnen weder Gegenständliches, noch lassen sie sich aus irgendeiner Art von Gegenstandsbezug erklären. Als reine Denkschemata sind sie *inhaltlich* ohne Bedeutung auch dann, wenn sich zeigen sollte, daß sie ohne Bezugnahme auf ihren jeweiligen Funktionsbereich weder ermittelt, noch entfaltet werden können; sie sind ›frei‹ von inhaltlicher Bestimmtheit im Sinne eines Merkmals, das einen gegebenen Bereich entnommen wurde.<sup>34</sup>

Die Begründung des Begriffs als Bestimmungsfunktion erfordert im Vergleich zur Aristotelischen Substanzenlogik eine andere Bewertung der Kategorie der Relation. Diese Kategorie bedeutet nicht länger ein nachgeordnetes, weil vermitteltes Moment der Erkenntnis zur analytischen Zergliederung irgendeines gegebenen anschaulichen Bestandes, sondern rückt in die Stellung einer konstitutiven Bedeutung für ihn auf, so daß dem »*Denken nur dasjenige als gegeben gelten [darf], was es selbst aufzufinden vermag.*«<sup>35</sup> Kritisches Denken, für das alles Gegebene a priori Problem ist und das infolgedessen jeder Pflicht enthoben ist, sich nach Gegebenem zu richten, kann sich nur thetisch ins Werk setzen, nur in Vorurteilen den Grundstein zum Gebäude des Wissens legen. Etwas grundlegend anderes behauptet auch Aristoteles nicht. Doch für ihn bleibt unvorstellbar, daß die Erkenntnis aus der

<sup>32</sup> SFB, S. 34; vgl. Rel., S. 9.

<sup>33</sup> Vgl. E. Cassirer, Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, S. 256 f.; sowie u. a. GEP III, S. 148, 427 f., 474 f.

<sup>34</sup> Vgl. W. Marx, Systemidee und die Problematik ihrer Begründung, S. 69.

<sup>35</sup> H. Cohen, LrE, S. 82; vgl. P. Natorp, Kant und die Marburger Schule, S. 203: »Denn Denken heißt bestimmen; bestimmt ist für die Erkenntnis nichts, das nicht sie selbst bestimmt hätte; gefordert aber ist die Bestimmung an sich ohne Einschränkung; eine Bestimmung also, die *nichts unbestimmt lasse.*«