

Yosuke Hamada

Symbol und Gefühl

Ernst Cassirers
kulturphilosophische
Gefühlstheorie



Meiner

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 17

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Yosuke Hamada

Symbol und Gefühl

Ernst Cassirers
kulturphilosophische Gefühlstheorie

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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 978-3-7873-2883-3

ISBN eBook: 978-3-7873-2884-0

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2016. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Bookfactory, Bad Münster. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

Einleitung	9
I. Grundzüge der Philosophie der symbolischen Formen	19
1. <i>Die Philosophie der symbolischen Formen als Kulturphilosophie</i>	19
1.1 Die Philosophie der symbolischen Formen als Erweiterung der Kantischen Philosophie	19
1.2 Forderung einer einheitlichen Übersicht über die gesamte Systematik – Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften ..	25
2. <i>Symbolische Form</i>	27
2.1 Symbolische Form als Energie des Geistes	27
2.2 Symbolische Form als heuristisches Prinzip	31
2.3 Vielfalt der symbolischen Formen	35
3. <i>Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie der symbolischen Formen</i>	39
4. <i>Begriffs- und Klassenbildung im philosophischen Denken Cassirers</i>	42
II. Ausdrucksphänomen als Gefühlsphänomen (emotionales Phänomen)	47
1. <i>Vorbemerkungen zum Gefühlsbegriff Cassirers</i>	47
1.1 Kleine Vorbemerkungen	47
1.2 Cassirers Diskussion der Problematik des Gefühls in der klassischen Ästhetik	49
1.3 Symbolische Funktionen	52
2. <i>Die reine Ausdrucksfunktion und das reine Ausdrucksphänomen</i>	55
2.1 Grundzüge der reinen Ausdrucksfunktion und des reinen Ausdrucksphänomens	55
2.1.1 Eine kleine Vorbemerkung zur Unterscheidung zwischen Ausdrucksfunktion und Ausdrucksphänomen	55
2.1.2 Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der reinen Ausdrucksfunktion und des reinen Ausdrucksphänomens	56

2.2	Die reine Ausdrucksfunktion und das reine Ausdrucksphänomen als Organisches bzw. Vorkulturelles	61
2.2.1	Die Stellung der reinen Ausdrucksfunktion und des reinen Ausdrucksphänomens	61
2.2.2	Der grundsätzliche Charakterzug des Gefühls	66
3.	<i>Grundzüge des menschlichen Gefühlslebens</i>	69
3.1	Die Befreiung von der biologischen Schranke beim Menschen	69
3.2	Zur Möglichkeit der Behandlung des menschlichen Gefühls – Gefühl als subjektiv bedingt	74
III. Mythisches und religiöses Gefühl		81
1.	<i>Mythos und Sprache – gefühlsbezogene und begriffliche Symbolisierung</i>	81
1.1	Symbolische Objektivierung des Gefühls als Hauptfunktion des Mythos	81
1.1.1	Mythische Objektivierung des Gefühls als vergöttlichende bzw. dämonisierende Externalisierung des Gefühls	81
1.1.2	Das Staunen als früheste symbolische Objektivierung des Gefühls	85
1.2	Sprache und Gefühl	88
1.2.1	Verschlungenheit von Mythos und Sprache	88
1.2.2	Sprachliche Darstellungsfunktion und Gefühl	92
2.	<i>Bildung des mythisch-religiösen Kulturgefühls</i>	94
2.1	Verteilung der Akzente des Heiligen und des Profanen	94
2.2	Unterschiede zwischen Mythos und Religion	97
2.2.1	Religiöse Setzung der geistigen Mitte	97
2.2.2	Unterschiede zwischen dem mythischen und dem religiösen Kultur- bzw. Zeitgefühl	100
2.3	Vielfalt des religiösen Kulturgefühls	102
3.	<i>Ethische Kraft der monotheistisch-prophetischen Religionen</i>	105
4.	<i>Unterschied zwischen dem mythischen und dem religiösen Gefühl</i>	112
4.1	Die Befreiung des religiösen vom mythischen Gefühl	112
4.2	Die Besonderheit der religiösen im Unterschied zu den mythischen Emotionen	116

IV. Ästhetisches Gefühl	119
1. <i>Vorbemerkungen zu Cassirers Ästhetik</i>	119
2. <i>Kant, Schiller und Goethe – nach Cassirers Verständnis</i>	123
2.1 Goethe und Cassirer	123
2.2 Goethes Kunst und Schillers Ästhetik	126
2.3 Kants und Schillers Ästhetik – Ästhetische Welt als Welt des Scheins und des Spiels	129
3. <i>Die ästhetische Lehre Cassirers</i>	133
3.1 Zum Ausgangspunkt der philosophischen Ästhetik Cassirers	133
3.1.1 Dialektik des mythischen Bewusstseins	133
3.1.2 Versöhnung zweier entgegengesetzter Momente – das ästhetische Gleichgewicht zwischen dem Gefühlsmäßigen und dem Theoretischen	136
3.2 Eine Prämisse der Ästhetik Cassirers – Verhältnis von ästhetischer Produktion und Rezeption	138
3.3 Die Kernthese der Ästhetik Cassirers	139
3.3.1 Zum Bedeutungswandel der ästhetischen Versöhnung von entgegengesetzten Momenten – reine Betrachtung bzw. Reflexion in Cassirers Ästhetik	139
3.3.2 Reine sinnliche Formen (pure sensuous forms)	142
3.3.3 Ästhetische Offenbarung des Lebenssinns	148
4. <i>Freiheit des ästhetischen Gefühls</i>	151
4.1 Ästhetische Transformation des Gefühls in der Welt der reinen sinnlichen Formen	151
4.2 Katharsis in der Dichtkunst	156
4.3 Das Werther-Fieber	162
V. Moralisches Gefühl	169
1. <i>Cassirers Ansichten zur Ethik</i>	169
1.1 Eine kleine Vorbemerkung zum Begriff des moralischen Gefühls	169
1.2 Grundprinzipien der Ethik nach Cassirer – monotheistische Religion und philosophische Ethik	170
2. <i>Mythos des Staates</i>	173
2.1 Cassirers Ansichten zur Politik	173

2.2	Sichtbarmachung des modernen Mythos	180
2.2.1	Analyse der Entstehung des modernen Mythos	180
2.2.2	Manipulation der Handlung durch das Denken und das Wollen.....	183
2.2.3	Manipulierte Erweckung der heftigen Emotionen	188
3.	<i>Das moralische Gefühl als Gegenmittel gegen den modernen politischen Mythos</i>	191
3.1	Ethik und Gefühl – um die Kantische Ethik herum	191
3.2	Ethische Emotionen	195
Fazit	203
Exkurs:		
	Änderung der Einstellung Cassirers gegenüber den Sprachformen ...	209
Danksagung	213
Siglenverzeichnis	214
Literaturverzeichnis	215

Einleitung

Wer sich mit Cassirers gesamter Philosophie beschäftigt, dem ist es unmöglich zu übersehen, dass der Begriff »Gefühl« bzw. »Emotion« sowohl in der Kulturphilosophie Cassirers als auch in dessen Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte allenthalben immer wieder auftaucht. Wenn wir Beispiele dafür aufzählen, sind es folgende; »Ichgefühl«, »Selbstgefühl« »Weltgefühl«, »Sprachgefühl«, »Gesellschaftsgefühl«, »Staatsgefühl«, »Naturgefühl«, »Lebensgefühl«, »Formgefühl«, »Stilgefühl« usw.¹

Was versteht Cassirer unter solchen Gefühlsbegriffen? Wenn wir sie zu interpretieren versuchen, scheint es sich in den meisten Fällen um eine Sensibilität bzw. eine Vorliebe für Etwas zu handeln; und in anderen Fällen scheint der Begriff des Gefühls durch den Begriff der Ansicht bzw. der Meinung ersetzt werden zu können. Doch im Grunde genommen ist es in philosophisch-systematischer Hinsicht schwer herauszuarbeiten, was genau Cassirer in jenen einzelnen Fällen unter der Begrifflichkeit »Gefühl« versteht. Cassirer scheut sich in der Durchführung seiner philosophischen Argumentation nicht davor, alltägliche Begriffe – darunter den Begriff »Gefühl« bzw. »Emotion« – ohne definitorische Präzision zu verwenden.² Aber dies bedeutet keinesfalls den notwendigen Verzicht auf die philosophisch-systematische Analyse des Problems des Gefühlsmäßigen bzw. Emotionalen bei Cassirer. Ganz im Gegenteil besitzt dieses Problem unverkennbar einen wichtigen Platz im systematischen Aufbau seiner Philosophie.

Cassirer hat einmal Descartes' Ansicht zum Gefühl – bzw. mit Descartes' Wort zu den Leidenschaften (passions) –, auf welche sich Descartes' Spätschrift *Leidenschaften der Seele* gründet, folgendermaßen formuliert:

»Jede körperliche Einwirkung erregt das Blut in bestimmter Weise und pflanzt sich von hier auf die ›Lebensgeister‹ fort; und jedes derartige Ge-

¹ Zum Ichgefühl vgl. z. B. ECW 12, 184 u. 232; ECN 1a, 90. Zum Selbstgefühl vgl. z. B. ECW 8, 305; ECW 11, 206; ECW 12, 205 u. 232; ECN 1a, 63. Zum Weltgefühl vgl. z. B. ECW 9c, 359; ECW 14a, 42; ECN 2, 141. Zum Sprachgefühl vgl. ECW 11, 206; ECW 14a, 185. ECW 16e, 184. Zum Gesellschaftsgefühl vgl. ECW 12, 205. Zum Staatsgefühl ECW 9c, 434; ECN 9, 94. Zum Naturgefühl vgl. ECW 7, 88; ECW 14a, 165 f. Zum Lebensgefühl vgl. z. B. ECW 9b, 266, 359 u. 391; ECW 12 205 f.; ECW 13, 489; ECW 14a, 185; ECW 17d, 171; LKW, 471 u. 474. Zum Form- und Stilgefühl (bei Petrarca) vgl. ECN 6a, 111 f.

² Zum Grundzug der Cassirerschen Begriffsbildung vgl. unten I. 4.

schehen muß von der Seele in einer Art beantwortet werden, über die sie selbst keine Macht hat. Die Leidenschaften sind Lebensphänomene, und ihre Unterdrückung käme daher einer Auslöschung des Lebens gleich.«³

Gewiss sind Cassirers Erklärung des Gefühls und diejenige Descartes' voneinander verschieden: Cassirer geht im Unterschied zu Descartes nicht vom Leib-Seele-Dualismus, sondern – mit Bezug auf die ursprüngliche sinnliche Phase der Wahrnehmung – von der Leib-Seele-Einheit aus.⁴ Zudem distanziert sich Cassirers Analyse des *menschlichen* Gefühls von der Cartesianischen physiologischen Erklärung.⁵ Jedoch stimmt Cassirer mit Descartes darin überein, dass das Gefühl ein unentbehrliches Element des menschlichen Lebens ist. Mit Descartes' (leicht modifizierten) Worten zu sprechen, ist Cassirers Philosophie »nicht so barbarisch und wild«, dass sie die Wirklichkeit des Gefühls ablehnt.⁶

Nicht nur, dass Cassirer der Welt des Gefühls Wirklichkeit beimisst, gleichzeitig gesteht er dem Gefühl »eine strukturierende weltbildende Kraft«⁷ zu. Ohne diese Kraft müsse das menschliche Leben bzw. dessen Beschreibung mangelhaft sein. Denn das Gefühl sei, so betont Cassirer, ein notwendiger, konstruktiver »Faktor zum Aufbau unseres (empirischen!) Weltbildes«⁸. So behandelt Cassirer das Gefühl bzw. das Phänomen des Fühlens als eine unentbehrliche Komponente des menschlichen Bewusstseins – als eine der drei Hauptkomponenten der menschlichen Erkenntnisweise.⁹ Daher gibt es nicht den geringsten Zweifel an der Wichtigkeit der Problematik des Gefühls in Cassirers Philosophie. In der Tat wurde diese Thematik in den bisher publizierten Cassirer-Forschungen nicht vernachlässigt. Vielmehr ist es kaum möglich, irgendein Werk der Cassirer-Forschung zu finden, das daran vorbeigeht, sofern es auf die überblickshafte systematische Darstellung der Philosophie Cassirers abzielt.¹⁰ Das heißt, die Problematik des Gefühls bei Cassirer wurde bereits in vielen Forschungen beleuchtet. Nichtsdestotrotz besteht der Zweck der vorliegenden Arbeit, wie

³ ECW 20, 177 f.

⁴ Vgl. unten II. 2.1.2.

⁵ Vgl. unten II. 3.

⁶ Die originale Übersetzung Cassirers lautet: »Die Philosophie, die ich vertrete [...] ist nicht so barbarisch und wild, daß sie den Gebrauch der Leidenschaften verwirft; vielmehr besteht nach mir die ganze Süßigkeit und Glückseligkeit des Lebens in ebendiesem Gebrauch« (ECW 20, 77). Übersetzt ist die Passage aus Descartes (1974), 135. Cassirer benennt wohl aus Versehen Pierre-Hector Chanut als Empfänger des Briefes.

⁷ Recki (2004a), 94. Vgl. Plümacher (2003), 98.

⁸ ECN 4e, 200.

⁹ Vgl. unten II. 1.3.

¹⁰ Vgl. z. B. Krois (1987), 57 f.; A. Graeser (1994), 117 f.; Schwemmer (1997), 71 f.; Recki, (2004a), 91 f.; Recki (2013), 57 f.; Paetzold (2002), 45 f.; Skidelski (2008), 115 f.

ihr Titel bereits verrät, darin, die Grundrichtung dieses Problems im System der Philosophie der symbolischen Formen ausführlich herauszuarbeiten.

Obwohl es bereits Untersuchungen zum Problem des Gefühls bei Cassirer gibt, nämlich zum Problem des Ausdrucksphänomens als Kennzeichen eines gefühlsmäßigen bzw. emotionalen Phänomens, kann die folgende Ausarbeitung in folgenden zwei Punkten eine Bedeutung für die Cassirer-Forschung besitzen: Erstens werden die Grundzüge des Gefühls(erlebens) in der Kontinuität zwischen der phänomenologischen Analyse, welche Cassirer vor allem in der *PsF III* unternimmt, und seinem anthropologischen Verständnis, welches sich besonders im *MS* klar zeigt, sichtbar gemacht. Zweitens wird das Gefühlsproblem bei Cassirer – im Hinblick auf den kulturellen Bewusstseinsmodus, d. h. auf die symbolische Form – nicht allein im Rahmen des mythischen Bewusstseins behandelt, in dessen Beschreibung dieses Problem deutlich am häufigsten in den Vordergrund rückt. Vielmehr wird das Problem auch im Rahmen anderer Arten des menschlichen Bewusstseins näher behandelt, ohne dabei die systematisch gemeinsamen Grundlagen der Erklärung zu untergraben.

Dabei ist jedoch darauf zu achten, dass in dieser Arbeit auf die Positionierung der impliziten Gefühlstheorie Cassirers in der Geschichte der philosophischen Emotionstheorie oder auf die Beurteilung ihrer Bedeutung in der heutigen wissenschaftlichen Emotionstheorie *nicht* abgezielt wird. Eine solche philosophiegeschichtliche Positionierung der Cassirerschen Gefühlstheorie sowie die Frage nach ihrer Aktualität könnten eine interessante Aufgabe sein. Jedoch versteht es sich von selbst, dass es zuvor der ausführlichen Herausarbeitung und Darstellung dieser Gefühlstheorie bedarf: Allein eine solche Herausarbeitung und Darstellung ist das Ziel der vorliegenden Arbeit. Aber entgegen dieser Beschränkung des Arbeitsziels drängt sich eine Frage zu Recht auf; nämlich die Frage, ob der Versuch der Bearbeitung der systematischen Gefühls- bzw. Emotionstheorie bei Cassirer von Bedeutung ist, oder direkter formuliert, ob die Darstellung jener Theorie überhaupt möglich ist. Diese Frage ist angebracht, weil Cassirers Beschäftigung mit dem Ausdrucksphänomen als Gefühlsphänomen auf die Beschreibung der basalen Grundzüge jenes Phänomens beschränkt ist. Cassirer selbst hat (anders als z. B. Descartes in den *Leidenschaften der Seele*) nirgends eine Gefühls- bzw. Emotionstheorie entwickelt, die in systematischer Übersicht einzelne Emotionsarten behandelt. Es ist also nicht von Bedeutung und gar unmöglich, anhand von Cassirers Schriften eine klar systematische und konkrete Theorie der Emotionsarten zu konstruieren. Eine planvolle Auseinanderlegung verschiedener Emotionsarten bzw. ihrer Zusammenhänge kann man also von Cassirers Schriften und auch von dieser Arbeit nicht erwarten. Aber dies besagt nicht, dass wir den *Ansatz* bzw. die *Grundrichtung*

seiner Emotions- bzw. Gefühlstheorie nicht anschaulich machen könnten. So sind die Hauptaufgaben dieser Arbeit die zwei folgenden: Erstens ist der philosophisch-theoretische rote Faden der Gefühlsproblematik überhaupt sowie der Grundcharakter des *menschlichen* Gefühlslebens bei Cassirer herauszuarbeiten.¹¹ Zweitens sind verschiedene Weisen des menschlichen Fühlens, welche auf unterschiedliche Typen des menschlich-symbolischen Bewusstseins bezogen sind, hervorzuheben.¹²

Dabei ist die Notwendigkeit der zweiten Aufgabe erklärungsbedürftig. Der Mensch lebt in der geistig-kulturellen, d. h. für Cassirer symbolischen Welt. Ihm zufolge ist das Gefühlsleben, wie Christian Möckel hervorhebt, keine Ausnahme.¹³ Das heißt, auch das Gefühl ist beim Menschen – im Unterschied zum tierischen Gefühl – symbolisch gestaltet. Folglich kann Cassirers Verständnis des menschlichen Gefühls erst unter Bezugnahme auf die spezifisch menschliche Symbolisierungskraft erschlossen werden: Die Beleuchtung jenes Verständnisses soll entsprechend dem System seiner Kulturphilosophie, d. h. dem Aufbau der Philosophie der symbolischen Formen, versucht werden. Cassirers pluralistische Ansicht zur Kultur setzt voraus, dass jede typische kulturgestaltende, symbolische Form ihre eigene Struktur und Charakteristik besitzt – wenngleich dies freilich keinesfalls die Verneinung der gemeinsamen Züge aller symbolischen Formen bzw. die der Analogien zwischen zwei oder mehreren symbolischen Formen besagt. Da Cassirer zufolge auch das Gefühl im menschlichen Leben symbolisiert wird, muss die Pluralität der Symbolisierungsarten auch diejenige des menschlichen Gefühls mit sich führen. Diesbezüglich heißt es in der *PsF III*:

»Sicherlich wird diese Schicht [die Urschicht des Ausdrucksphänomens als gefühlsmäßiges bzw. emotionales Phänomen Y. H.], sobald wir von der mythischen Welt zur ästhetischen, von der ästhetischen Welt zu der der theoretischen Erkenntnis fortgehen, sehr erheblich modifiziert und umgestaltet [...]«.«¹⁴

Zwar hat Cassirer diese Konzeption der spezifischen »Art und [...] Richtung [...] des Fühlens«¹⁵ je nach der symbolischen Form nicht thematisiert, doch wird die vorliegende Arbeit anhand von in seinen Werken verstreut liegenden Aussagen zum Gefühl zeigen, dass solch eine Konzeption nicht

¹¹ Vgl. Kap. II.

¹² Vgl. Kap. III, IV und V.

¹³ Vgl. Möckel (2012b).

¹⁴ ECW 13, 98 f.

¹⁵ LKW, 457.

bloß ein theoretischer Einfall bleibt, sondern dass sie, wenngleich keineswegs systematisch, so doch in gewisser Hinsicht ausgeführt wird. Deshalb gehört die Herausarbeitung der speziellen Art des Fühlens entsprechend jeder wichtigen symbolischen Form – Mythos, Religion und Kunst – zu einer der Hauptaufgaben der vorliegenden Arbeit. Hierzu, d. h. mit Bezug auf die in der vorliegenden Arbeit vorgenommene Auswahl der symbolischen Formen bzw. der Typen des symbolischen Bewusstseins ist noch einiges vorzuschicken.

Gewiss spielt Cassirer in der soeben zitierten Aussage auf die symbolische Modifizierung des Gefühls in der Welt der »theoretischen Erkenntnis« an. Doch in der vorliegenden Arbeit wird die symbolische Modifizierung bzw. Gestaltung des Gefühls *vermittels der theoretischen Erkenntnis im Sinne der exakten Wissenschaft als einer symbolischen Form* nicht behandelt oder, genauer gesagt, sie kann nicht behandelt werden. Denn Cassirer geht im Grunde davon aus, dass die exakten Wissenschaften das Anthropomorphe, d. h. das Gefühlsmäßige, nicht (um)gestaltet, sondern aus ihrer symbolischen Welt gänzlich ausschließen.¹⁶ Zudem wird die symbolische Modifikation bzw. Gestaltung des Gefühls *vermittels der symbolischen Form der Sprache* (oder genauer, mittels ihrer begrifflich-logischen Funktion) in sehr kompakter Form dargestellt, weil Cassirer selbst den einschlägigen Sachverhalt nur im Vorbeigehen erklärt.¹⁷

Dagegen wird in dieser Arbeit versucht, die von Cassirer konzipierte spezifische Art des Fühlens im (rein) *moralischen* Bewusstsein zu erklären; d. h. hier im Sinne des Bewusstseins, welches sich auf die philosophische Ethik gründet. Zwar ist die philosophische Ethik an sich – die philosophische Begründung der Moral – nicht als eine symbolische Form zu verstehen, da Cassirer unter Ethik im Unterschied zu einer »symbolischen Form« keine universelle Kulturform, sondern eine abendländische und somit kulturspezifische Wissenschaft versteht. Doch dies ändert nichts daran, dass Cassirer jenes moralische Bewusstsein als ein besonderes weltsymbolisierendes Bewusstsein deutet und auch auf die besondere Gestaltungsweise des Gefühls in diesem Bewusstsein aufmerksam macht. Solch ein (rein) moralisches Gefühl soll in dieser Arbeit dargestellt werden, da dieses eine Sonderstellung in Cassirers (späterem) Verständnis des menschlichen Gefühls einnimmt; eine Sonderstellung als wirksames, philosophisches Instrument gegen die ethisch und politisch gefährliche Gefühlslage.¹⁸ Daher sind die Typen des menschlichen Gefühls, mit welchen sich die vorliegende Arbeit hauptsäch-

¹⁶ Vgl. ECW 6, 332 f.; ECW 10, 111 f.; ECW 13, 389 f.; ECW 17g, 261 f.; ECW 19, 249 f.

¹⁷ Vgl. unten III. 1.2.

¹⁸ Vgl. unten V. 3.2.

lich beschäftigt, die folgenden: das mythische, das religiöse, das ästhetische und schließlich das moralische Gefühl.

Nunmehr ist nochmals zu betonen, dass Cassirer zufolge das menschliche Gefühl durch die geistig-symbolische Kraft des Menschen gestaltet (d. h. objektiviert, orientiert bzw. modifiziert) ist. Das wiederum heißt, dass wir nicht zum Verständnis der unterschiedlichen Arten des menschlichen Gefühls gelangen können, wenn wir nicht zuerst eine klare Einsicht in die Charakteristik jeder symbolischen Form bzw. jedes Bewusstseins gewinnen. Daher wird in jedem Kapitel (Kapitel III, IV und V), welches sich mit der spezifischen Art des menschlichen, d. h. symbolisch gestalteten Fühlens beschäftigt, ein großer Teil der Erklärung der jeweils entsprechenden symbolischen Form (und der ethischen und politischen Ansichten Cassirers) gewidmet werden. Dieser Sachverhalt fordert von der Arbeit die skizzenhafte Erklärung einiger Grundzüge der Philosophie der symbolischen Formen, d. h. die der hervorzuhebenden gemeinsamen Basis *aller* symbolischen Formen, denn ohne ein Verständnis dieser Basis kann man die sichere Einsicht in *jedwede* symbolische Form nicht erwarten.

Werden die zwei oben dargestellten Hauptaufgaben der vorliegenden Arbeit und die soeben erklärte Notwendigkeit der Erläuterung der Charakteristik jeder symbolischen Form sowie der gemeinsamen Grundzüge aller symbolischen Formen in Betracht gezogen, sollte die Struktur der Arbeit folgendermaßen aussehen.

Im **ersten Kapitel** (»Grundzüge der Philosophie der symbolischen Formen«) werden einige Grundzüge der Philosophie der symbolischen Formen in kompakter Form erklärt. Aber dabei ist zu berücksichtigen, dass eine umfassende und lückenlose Auslegung der Philosophie Cassirers in diesem Kapitel *nicht* unternommen wird und werden kann. Es handelt sich allein um *einige* wichtige Grundzüge der Kulturphilosophie Cassirers, welche für das Ganze der folgenden Argumentation von unerlässlicher Bedeutung sind. In diesem Kapitel kann man keine Auseinandersetzung mit der Gefühlsproblematik bei Cassirer erwarten. Insofern dient das erste Kapitel als eine Heranführung an den thematischen Schwerpunkt dieser Arbeit und fungiert damit als theoretischer Hintergrund der vorliegenden Arbeit bzw. als lange Einleitung zur Hauptthematik des Gefühlsbegriffs bei Cassirer.

Im **zweiten Kapitel** (»Ausdrucksphänomen als Gefühlsphänomen (emotionales Phänomen)«) werden die Grundzüge des Gefühls(erlebnisses) herausgearbeitet. Unter den Vorbemerkungen zu Beginn dieses Kapitels ist die Erläuterung des Cassirerschen Terminus »symbolische Funktionen« für das Verständnis der gesamten Arbeit in systematischer Hinsicht sehr wichtig (II. 1.3 »Symbolische Funktionen«). Eine der drei symbolischen Funktionen, die Ausdrucksfunktion, hängt direkt mit der Gefühlsproble-

matik zusammen und die Bedeutung und Stellung dieser Funktion wird anhand der Trias der symbolischen Funktionen, d. h. in *einem* wichtigen Bezugssystem der Philosophie Cassirers, klar.

Nach solch einer systematischen Verortung der Gefühlsproblematik wird Cassirers Verständnis der grundsätzlichen Charakterzüge des Gefühlsphänomens (des Ausdrucksphänomens) in phänomenologischer Hinsicht einerseits und in anthropologischer Hinsicht andererseits sichtbar gemacht (II. 2 »Die reine Ausdrucksfunktion und das reine Ausdrucksphänomen«). In phänomenologischer Hinsicht wird erläutert, was die Ursprünglichkeit und die Unmittelbarkeit des Gefühlserlebnisses bei Cassirer bedeuten. In anthropologischer Hinsicht wird darauf hingewiesen, dass Cassirer den *genetischen Ursprungs* des Gefühls im Biologischen erblickt. Aber zugleich wird mit aller Schärfe betont, dass Cassirer die Charakteristik des menschlichen Gefühlslebens qualitativ scharf von der des biologischen bzw. tierischen trennt, dass für Cassirer das menschliche Gefühlsleben durch die symbolische Gestaltungskraft (Objektivierungs-, Orientierungs- bzw. Umgestaltungskraft) des Gefühls von der festen biologischen Beschränkung befreit ist (II. 3 »Grundzüge des menschlichen Gefühlslebens«).

Vom **dritten bis fünften Kapitel** wird jene symbolische Gestaltung des Gefühls anhand der Beispiele der oben genannten symbolischen Formen – der mythischen, religiösen und ästhetischen – und des (rein) moralischen Bewusstseins exemplarisch dargestellt. Dabei fangen wir mit der symbolischen Form des Mythos an, da er die Ausgangsbasis aller Kultur bedeutet und daher die geistesgeschichtlich früheste symbolische Gestaltung des Gefühls darstellt. Aufgrund der von Cassirer konzipierten geistesgeschichtlichen Entwicklungslinie des Bewusstseins gehen wir weiter vom Mythos zur Religion und von der Religion zur Kunst über.¹⁹ Anschließend wird auf die (reine) Moral eingegangen.

Im **dritten Kapitel** (»Mythisches und religiöses Gefühl«) werden nicht allein der Mythos, sondern auch die Religion behandelt, weil Cassirer diese zwei symbolischen Formen oft als Mythisch-Religiöses – weniger im religiösen, sondern vielmehr im mythischen Sinne – pauschal analysiert. Dabei ist jedoch zu beachten, dass Cassirer gleichwohl eine Unterscheidung zwischen diesen beiden symbolischen Formen trifft. Diese Unterscheidung wird von uns nicht vernachlässigt. Die Schwerpunkte dieses Kapitels sind daher die folgenden: Erstens wird Cassirers Auffassung dargestellt, dass die Charakteristik der mythischen Gestaltung des Gefühls zugleich die symbolische *Objektivierung* des Gefühlserlebnisses bedeutet, und anschließend erklärt, wie sich Cassirer zufolge diese Objektivierung in der geistesgeschichtlich

¹⁹ Zu dieser Entwicklungslinie vgl. unten I. 3 u. IV. 3.1.1.

frühesten Schicht des menschlichen Bewusstseins vollzieht (III. 1.1 »Symbolische Objektivierung des Gefühls als Hauptfunktion des Mythos«).

Zweitens wird die von Cassirer konzipierte basale Art und Weise der Gestaltung des mythisch-religiösen Gefühls beschrieben. Nach der Beschreibung der allgemeinen Züge jener Gestaltung (III. 2.1 »Bildung des mythisch-religiösen Kulturgefühls – Verteilung der Akzente des Heiligen und des Profanen«) wird der Unterschied zwischen Mythos und Religion hervorgehoben (III. 2.2 »Unterschied zwischen Mythos und Religion«). Noch wichtiger ist die Auffassung Cassirers zur Sonderstellung der monotheistischen Religionsform gegenüber den anderen Religionsformen. Denn erst dadurch wird klar, dass Cassirer das eigentlich Religiöse, das *ethisch* Religiöse in der monotheistischen Religionsform verortet (III. 2.3 »Verschiedenheit des religiösen Kulturgefühls – religiöse Zeitgefühle und Zeitgefühl der griechischen Philosophie« und III. 3 »Ethische Kraft der monotheistisch-prophetischen Religionen«). Folglich wird der eigentliche Unterschied zwischen dem mythischen und dem religiösen Gefühl als Unterscheid zwischen dem mythischen und dem monotheistischen Gefühl herausgearbeitet (III. 4 »Unterschied zwischen dem mythischen und dem religiösen Gefühl«).

Das **vierte Kapitel** (»Ästhetisches Gefühl«) beschäftigt sich damit, die Besonderheit des ästhetischen, künstlerischen Gefühls klar zu machen. Zuvor wird zu Cassirers Herangehensweise an das Problem des Ästhetischen – die Kunst als symbolische Form – angemerkt, dass sich diese vom Umgang mit den anderen symbolischen Formen wie Mythos, Religion und Sprache dadurch unterscheidet, dass er sich ohne intensive Analyse des kulturwissenschaftlichen – d. h. hier kunstwissenschaftlichen bzw. kunstgeschichtlichen – Materials mit dem Wesen der Kunst beschäftigt (IV. 1 »Vorbemerkung zu Cassirers Ästhetik – die besondere Herangehensweise Cassirers an die Kunst im Unterschied zu den anderen symbolischen Formen«).

Nach dieser Vorbemerkung wird der philosophiegeschichtliche Hintergrund der allgemeinen Sicht Cassirers auf die Ästhetik – auf die Besonderheit des Künstlerischen – anhand seiner Kant-Schiller-Interpretation erläutert, wobei zugleich erklärt wird, warum wir uns diesbezüglich nicht hauptsächlich auf Goethe, in dem Cassirer den vorbildlichsten Künstler erblickt, stützen werden (IV. 2 »Kant, Schiller und Goethe – in Cassirers Verständnis«). Dann wird vor diesem Hintergrund der Ausgangspunkt von Cassirers eigener ästhetischer Lehre – hauptsächlich anhand seiner Schriften der zwanziger Jahre – sichtbar gemacht (IV. 3.1 »Der Ausgangspunkt der philosophischen Ästhetik Cassirers«). Aufgrund dieser Ausgangsbasis werden der Leitfaden der Ästhetik, mit welcher Cassirer sich erst in hohem Alter direkt beschäftigt, und dadurch die Besonderheit des ästhetischen Ge-

fühls bei Cassirer ersichtlich (IV. 3.3 »Kernthese der Ästhetik Cassirers« und IV. 4 »Ästhetisches Gefühl«).

Im **fünften Kapitel** (»Moralisches Gefühl«) wird die Charakteristik des moralischen Gefühls hervorgehoben. Es versteht sich von selbst, dass es dabei zuerst gilt, Cassirers ethische Sichtweise aufzuzeigen. Cassirer ist ein großer Kantianer, doch, im großen Unterschied zu Kant, hat er keine Ethik geschrieben. Aber dies bedeutet nicht, dass wir den Kern der ethischen Ansichten Cassirers nicht fassen könnten. So wird jener Kern dargestellt, welchen Cassirer der Kantischen Ethik entnimmt, wenn auch nur in groben Zügen (V. 1.2 »Grundprinzipien der Ethik Cassirers – monotheistische Religion und die philosophische Ethik«).

Zudem gilt es Cassirers spätere politische Anschauung zu erläutern, die sich in seiner Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistisch-totalitären Staat zeigt. Denn erst dadurch kann die Charakteristik des moralischen Gefühls bei Cassirer wahrhaft erschlossen werden. Cassirer zufolge erschuf der totalitäre Staat mit dem absichtlichen Missbrauch der symbolischen Kraft des Menschen eine ethisch und politisch bedenkliche mythische Gefühlslage, d. h. eine vernunftwidrig angeheizte Gefühlslage bei seinen Staatsbürgern. Wie kurz erwähnt, konzipiert Cassirer das moralische Gefühl als das einzige (philosophische) Mittel gegen eine solche Gefühlslage. Das heißt, um die besondere Charakteristik und Wirksamkeit des moralischen Gefühls in vollem Maß zu verstehen, muss man sich zuerst diese mythische Gefühlslage klar machen. Da zudem Cassirer diese Lage bezogen auf den modernen totalitären Staat beschreibt, wird näher auf seine Analyse dieses Staates eingegangen (V. 2 »Mythos des Staates«). Zum Schluss werden die Auffassung des moralischen Gefühls in der klassischen Philosophie nach Cassirer einerseits und seine eigene Ansicht zum moralischen Gefühl als philosophischem Instrument gegen die mythische gefährliche Gefühlslage andererseits beleuchtet. Dabei dreht sich die Argumentation im ersteren Fall um Cassirers Kant-Interpretation und im letzteren um seine Spinoza-Interpretation (V. 3 »Moralisches Gefühl«).

Der Verfasser hofft, dass die oben dargestellte Struktur der vorliegenden Arbeit dazu beiträgt, die Grundrichtung der Gefühlstheorie Cassirers und die jeder symbolischen Form bzw. jedem symbolischen Bewusstsein entsprechende besondere Art des Fühlens, die er konzipierte, zu verdeutlichen, so dass die Essenz der gesamten Philosophie Cassirers unter dem Blickwinkel der Problematik des Gefühls beleuchtet wird.

I. Grundzüge der Philosophie der symbolischen Formen

1. *Die Philosophie der symbolischen Formen als Kulturphilosophie*

1.1 Die Philosophie der symbolischen Formen als Erweiterung der Kantischen Philosophie

Im Jahr 1934 schrieb Cassirer anlässlich der Entgegennahme der Festschrift zu seinem sechzigsten Geburtstag einen Dankesbrief an seine jüngeren Freunde und Schüler, in dem er von sich selbst spricht:

»Ich selbst bin vielleicht niemals ein guter und eigentlicher philosophischer >Lehrer< gewesen – denn mir fehlte der Glaube an die Möglichkeit und Notwendigkeit schulmässiger Bindungen im Gebiet der Philosophie. Die Gemeinschaft, die mich mit meinen Schülern verband, habe ich stets, weit mehr denn als eine blosse Gemeinschaft in bestimmten feststehenden Ergebnissen, als eine Gemeinschaft des philosophischen Wollens, des Forschens und Fragens betrachtet und empfunden.«¹

Eine solche Skepsis bezüglich der schulmäßigen Bindungen spricht Cassirer bereits in dem kleinen Text »Von Hermann Cohens geistigem Erbe« (1926) – mit Bezug auf die sogenannte Marburger Schule (Hermann Cohen und Paul Natorp) – aus. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass ein Schlagwort wie »Marburger Schule« die Gefahr der Ablenkung vom philosophischen Sachverhalt oder Problem in sich birgt.² Nichtsdestoweniger versteht es sich von selbst, dass Cassirer, wenn er von Cohens geistigem *Erbe* spricht, nicht auf die Hervorhebung des Schwerpunktunterschieds zwischen Cohen und Natorp, sondern auf die ihnen *gemeinsame* Denkfigur hinzielt. Cohens und Natorps Philosophie besäßen, so Cassirer, eine Gemeinsamkeit darin, dass sie nicht die Frage nach dem gegebenen Sein, sondern die nach dem lebendigen »Akt des Produzierens«³ aufwerfen. Dies gilt auch für Cassirers grundlegende Fragestellung, die sich weniger auf »forma formata«, sondern auf »forma formans« richtet.⁴ Den gleichen Sachverhalt betont Natorp in einem Aufsatz, auf den sich Cassirer in der Vorrede von *Deter-*

¹ Brief an Paul Oskar Kristeller, Leo Strauss und andere, 29. Juli 1934, in: ECN 18, 139.

² Vgl. ECW 16h, 480 f.

³ Ebd., 485.

⁴ Vgl. ECN 1a, 18 u. 30.

minismus und Indeterminismus (1937) stützt, um die eigentliche Deutung des Marburger Neukantianismus zu erklären.⁵ Für die Marburger Schule, so Natorp, sei einerseits Kant kein unantastbarer Kodex und andererseits Cohens Philosophie nicht schlechthin, sondern hinsichtlich ihrer *Methode* des Philosophierens von großer Wichtigkeit. Weiter heißt es:

»So hat besonders auch das sich ungesucht von selbst ergeben, daß über die notwendigen Korrekturen an der Lehre Kants unter uns, trotz mancher Unterschiede der Formulierung im einzelnen, doch eine große sachliche Übereinstimmung obwaltet. [...] / Der feste Ausgangspunkt, der unverrückbare Leitgedanke unseres ganzen Philosophierens ist [...] die ›transzendente Methode‹.«⁶

In diesem Sinne ist Cassirer zweifelsohne Kantianer. Die Frage aber, ob er *Neukantianer* ist, erweist sich als komplizierter. Zur Klärung der Position Cassirers lohnt es sich hier, einen kurzen Blick auf die Bedeutung des Neukantianismus zu werfen. Denn der Terminus »Neukantianismus« bereitete Cassirer Unbehagen, er birgt zudem die Gefahr einer gänzlich verfehlten Auffassung seiner Philosophie: »[V]iele der Lehren, die in der philosophischen Literatur der Gegenwart dem ›Neukantianismus‹ zugeschrieben werden, sind«, so Cassirer, »mir nicht nur fremd, sondern meiner eigenen Auffassung diametral entgegengesetzt.«⁷ Die erste Frage, die Cassirer in der Davoser Disputation (1929) an Heidegger – welcher ihn als Neukantianer ansieht – richtet, lautet: Was versteht Heidegger unter Neukantianismus? Cassirer fährt sogleich »(möglicherweise verschmitzt)«⁸ fort: »Der Neukantianismus ist der Sündenbock der neueren Philosophie. Mir fehlt aber der existierende Neukantianer.«⁹ Heideggers Antwort zufolge gälten als Neukantianer alle, die Kants *KrV* als »Theorie der Erkenntnis mit Bezug auf die Naturwissenschaft«¹⁰ auslegen. Aber wenn Heidegger den neukantianischen Zug in der *allein an der Naturwissenschaft* orientierten Erkenntniskritik sieht, trifft dieser Zug freilich auf Cassirer nicht zu. Deswegen erwidert Cassirer, dass er »die Stellung der mathematischen Naturwissenschaft« anerkannt habe, aber dass sie »nur als ein Paradigma«, »nicht als das Ganze des Problems« verstanden werden dürfe.¹¹

⁵ Vgl. ECW 19, 6f.

⁶ Natorp (1912), 196. Zum Verhältnis von Cassirer zur Marburger Schule und zum Neukantianismus vgl. Renz (2002); Ferrari (2003).

⁷ ECW 22e, 169.

⁸ Ferrari (2003), 265.

⁹ Cassirer/Heidegger (1991), 274.

¹⁰ Ebd., 275.

¹¹ Ebd.

Man kann sich jedoch, um Heidegger gerecht zu werden, fragen, ob er in der Davoser Disputation nicht lediglich eine Abbréviatur seines Begriffs vom Neukantianismus gegeben hat. Denn Heidegger, der die *PsF II* – Cassirers Hauptwerk zum Mythos – rezensiert hatte, wusste freilich, dass Cassirer über die Sphäre der mathematischen Naturwissenschaft hinausgegangen war.¹² In dieser Rezension – und auch in der Anmerkung in *Sein und Zeit* – lautet Heideggers Kritik an Cassirers Untersuchung des Mythos folgendermaßen: Die transzendente Methode, die der Neukantianer der Auslegung der *KrV* zugrunde lege, könne nicht das *Fundament* der *Kritik der Kultur* sein, da ihr die ontologische Fundierung fehle.¹³ Unabhängig von der ontologischen Fundierung der Philosophie und der Behauptung einer Notwendigkeit derselben bei Heidegger wird deutlich, dass für ihn all diejenigen als Neukantianer gelten, welche ihre Philosophie ausgehend von einer transzendentalen Erkenntnistheorie ähnlich derjenigen der *KrV* gründen und entwickeln. Folgt man dieser Interpretation des Neukantianismus durch Heidegger, dann kann Cassirer als Neukantianer dargestellt werden, eben weil er jenes transzendente Vorgehen *als Paradigma der Kantischen Methode* anerkennt. Dies bezeugt Cassirer selbst in Davos: »Ich bleibe bei der Kantischen Fragestellung des Transzendentalen stehen, wie sie Cohen immer wieder formuliert hat.«¹⁴

Cassirer räumt eigentlich ein, dass es einen gemeinsamen Grundzug innerhalb des sogenannten Neukantianismus gibt; im Artikel zum *Neukantianismus*, den Cassirer zur *Encyclopedia Britannica* (1929) beitrug, wird der gemeinsame Zug der Neukantianer in der Suche nach der Möglichkeit der Philosophie als *Wissenschaft* ausgewiesen.¹⁵ Dies tritt zwei Jahre später in einem Aufsatz, den Cassirer als Ergänzung zur Davoser Debatte verfasste, klarer hervor:

»[...] alle namhaften Vertreter des >Neukantianismus< stimmen zumindest in dem einen Punkt überein: daß der Schwerpunkt von Kants System in seiner Erkenntnislehre zu suchen sei, daß das >Faktum der Wissenschaft< und seine >Möglichkeit< Anfang und Ziel von Kants Problemstellung bilde. In dieser Fragestellung und in ihr allein lag für sie der wissenschaftliche Charakter und der wissenschaftliche Vorrang der Kantischen Lehre begründet.«¹⁶

¹² Vgl. Heidegger (1991), 255 f. Vgl. außerdem Heidegger (1977), 69, Anm. 1.

¹³ Vgl. Heidegger (1991), 264 f.

¹⁴ Cassirer/Heidegger (1991), 294.

¹⁵ Vgl. ECW 17i, 308.

¹⁶ ECW 17f, 222.

Dass Cassirer selbst in diesem Sinne – und in diesem allein – Neukantianer ist, gesteht er noch später (1939) nachdrücklich zu: »Ich selbst bin oft als ›Neukantianer‹ bezeichnet worden, und ich nehme diese Bezeichnung in dem Sinne an, daß meine Arbeit im Gebiete der theoretischen Philosophie die methodische Grundlegung voraussetzt, die Kant in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ gegeben hat.«¹⁷

Dass sich die methodische Grundlage auf die transzendente Methode der *KrV* gründet, heißt keineswegs, dass auch für die anderen Sphären mathematisch-physikalische Prinzipien angewandt werden sollten, sondern dass es in jeder besonderen Erkenntnis-sphäre je besondere Prinzipien gibt. Wie Natorp im oben angeführten Aufsatz zur Marburger Schule betont, wird auch Cassirer nicht müde, darauf aufmerksam zu machen, dass die Verwendungssphäre und Verwendungsweise der Kantischen transzendentalen Methode, je nachdem, welcher sogenannte Neukantianer sie in Anschlag bringt, sehr variieren; dass die neukantianische Gemeinsamkeit nicht im Inhalt der Kantischen Lehre, sondern in ihrer *Form* liegt.¹⁸ Kants Philosophie ist für Cassirer, Natorp und auch Cohen¹⁹ kein unantastbares Gesetzbuch, sondern sie bedarf der Revision. So sieht Cassirer seine Philosophie der symbolischen Formen als eine Erweiterung der Kantischen Philosophie,²⁰ wobei er sich nicht scheut, für ihre Revision auch Kantkritiker wie u. a. Hegel heranzuziehen.²¹

In einem Brief an Moritz Schlick von 1920 gesteht Cassirer hinsichtlich der Kantischen Erkenntniskritik zu, »daß Kant zwischen dem allgemeinen Grundsatz und seiner besonderen Erfüllung nicht streng genug unterschieden hat und daß seine Lehre in dieser Hinsicht der Revision bedarf.«²² Aber damit ist selbstverständlich nicht das Problem des Kantischen erkenntnis-kritischen Grundsatzes, sondern allein die Problematik dessen Verhältnisses zu den verschiedenen, konkreten Wissenschaftsprinzipien gemeint. Nicht zu übersehen ist dabei Cassirers Bekenntnis, dass diese Problematik ihm »erst aus dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung«,²³ den Kant nicht erleben konnte, entgegentrat. Diese unausweichliche historische Beschränkung gilt nicht allein für den theoretischen Bereich, sondern für die

¹⁷ ECW 22e, 169. Darauf folgt aber Cassirers oben zitierte Klage darüber, dass viele Auffassungen des Neukantianismus seiner Philosophie eigentlich völlig entgegengesetzt seien.

¹⁸ Vgl. ECW 17f, 222; ECW 17i, 308 f.; ECW 19, 6 f.

¹⁹ Vgl. ECW 24c, 161.

²⁰ Vgl. ECW 11, 7 f.; ECW 12, 35 f.

²¹ Vgl. Möckel (2004); Kreis (2010), 307 f.

²² Brief an Moritz Schlick, 23. Oktober 1920, in: ECN 18, 51.

²³ Ebd.

gesamte Systematik. Beispielsweise hat Kant, so Cassirer, versucht, die *Anthropologie* im System seiner Philosophie in den Mittelpunkt zu rücken, konnte dies aber aufgrund der Beschränkung bzw. des Ungenügens des empirischen, anthropologischen Materials nicht durchführen.²⁴ Cassirer nennt zwei historische Zeitbedingungen, unter denen Kant stand:

»Es drückt sich in ihr [in der Feststellung des philosophischen Aufbaus, Y. H.] auf der einen Seite die besondere geschichtliche Problemlage der einzelnen Wissenschaften, auf der anderen Seite die besondere wissenschaftliche Interessenrichtung des philosophischen Kritikers aus. Auch Kants Entwurf und Kants methodischer Aufbau des Systems der wissenschaftlichen Erkenntnis ist von solchen individuellen Einschränkungen nicht frei.«²⁵

Somit sind die Schwerpunkte jener Revision klar. Erstens sollen neue Forschungs- und Studienergebnisse verschiedener Einzelwissenschaften philosophisch in Betracht gezogen werden. Aufgrund dessen soll zweitens Kants wissenschaftliche Interessenrichtung überprüft werden; d. h. die Interessenrichtung der zwei großen Problemkreise: der mathematisch-theoretische Kreis der Natur und der Kreis der Freiheit und Ethik, zu dem der Geschichts- und Entwicklungsbegriff gehört. Was den letzteren Problemkreis angeht, ist es nicht leicht festzustellen, ob bzw. inwieweit Cassirer ihn erneut gründlich überprüft hat.²⁶ Nichtsdestoweniger ist es unumstritten, dass er in mehreren Hinsichten einen Schritt über Kant hinaus machte. Anhand der Entwicklung der modernen exakten Wissenschaften unternahm Cassirer die Erneuerung der transzendentalen Erklärung der mathematisch-physischen Weltansicht, die bei Kant an die Newtonsche Physik gebunden war. Aufgrund neuer ethnologischer, religionswissenschaftlicher und linguistischer Forschungsergebnisse führte Cassirer die philosophischen, *kritischen* (*transzendentalen*) Untersuchungen einiger kultureller Sphären, d. h. der Sprache, des Mythos und der Religion ein.

In einem bekannten Brief an Reinhold schrieb Kant, dass er »jetzt drey Theile der Philosophie erkenne deren jede ihre Principien a priori hat die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann [...]«.²⁷ Wenngleich Kant dabei die apriorische Begründung der ästhetischen (bzw. teleologischen) Prinzipien im Vergleich zu jener der theoretischen bzw. der praktischen als die ärmsten beschreibt,

²⁴ Vgl. ECN 1a, 32 f. Cassirer spielt auf Kants Aussagen in der »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen 1765/1766« an. Zum damaligen Ungenügen des empirischen Materials vgl. außerdem ECN 6c, 397.

²⁵ ECW 16c, 106.

²⁶ Vgl. unten V. 1.2.

²⁷ Kant (1900/1922), 514 f. Cassirers Erwähnung findet sich in: ECW 8, 293, Anm. 25.

ist es für Cassirer wichtig, dass Kant darin doch die Kritik jedes menschlichen Vermögens des Gemüts – Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungsvermögen – unternahm; dass er die Struktur und die Prinzipien je nach den besonderen Bereichen suchte. An diese pluralistische Weise der Suche nach Prinzipien schließt Cassirer seine Philosophie der symbolischen Formen an. Diese Philosophie beschäftigt sich – statt mit den kantischen Vermögen des Gemüts – in erster Linie mit typischen Formen des *geistig-kulturellen* Weltbilds.²⁸ Die systematische Aufgabe der Philosophie Cassirers besteht folglich darin,

»die immanente Ganzheit der Sinngebiete zu durchlaufen und jeder von ihnen ihre bestimmte charakteristische ›Stelle‹ in diesem Ganzen zu bestimmen. Sowenig hierbei der Versuch gemacht werden kann, die Erkenntnis gewissermaßen aus ihren Angeln zu heben, so genügt es nicht, die Struktur des logisch-theoretischen Sinnes einfach als solche hinzunehmen und auf sich beruhen zu lassen: Sie muß [...] mit den anderen Bedeutungsstrukturen – wie etwa mit der Form der ästhetischen, der mythischen, der religiösen ›Sinnegebungen‹ – verglichen werden, um erst darin in ihrer Besonderheit und in ihrer eigentümlichen Bedeutungsprägnanz erkannt zu werden.«²⁹

Jedes kulturelle Sinngebiet, d. h. jede symbolische Form, muss auf Grundlage der ganzen Systematik der symbolischen Formen und des Vergleichs einzelner symbolischer Formen herausgearbeitet werden.

Hierzu ist jedoch zu wiederholen, dass eine Gesamtsystematik, die Cassirer für die Philosophie fordert, keineswegs eine geschlossene, ein für allemal festgestellte sein soll. Unabhängig davon, ob Kant selbst seinen philosophischen Aufbau wirklich als ideal und provisorisch zugleich ansah, versteht Cassirer ihn in eben diesem idealen und provisorischen Sinne. Zur Feststellung der philosophischen Systematik Kants sagt er: »Wo [...] eine solche Feststellung versucht wird, da trägt sie notwendig, neben ihren allgemeingültigen Bestimmungen, gewisse provisorische und hypothetische Züge.«³⁰ An dieser Stelle interessiert weniger, ob Cassirers Kantinterpretation gefolgt werden kann, sondern vielmehr, *dass* Cassirers Ausführungen auf seine eigene philosophische Systematik zutreffen.

In einem Brief an Ludwig Binswanger von 1925 schreibt Cassirer, der mit der Ausarbeitung der *PsF III* beschäftigt war: Ihm komme »im Fortschritt der Arbeit von Tag zu Tag mehr zum Bewusstsein [...], daß die Fragen, um die es sich hier handelt, nur dann einer Lösung entgegengeführt

²⁸ Vgl. ECW 12, 35.

²⁹ ECW 17a, 74, Anm. 112. Vgl. ECW 10, 113 f.; ECW 11, 12; ECN 5b, 96 f.

³⁰ ECW 16c, 106.

werden können, wenn sie gleichzeitig von der Philosophie u. von der Einzelforschung in Angriff genommen werden.«³¹ Die Fülle der empirischen, anthropologischen Tatsachen bedinge nicht per se eine Fülle des Denkens. Die unorganisierte Masse der Tatsachen könne für die Wissenschaft gar schädlich sein.³² Doch im scharfen Unterschied zum fundamentalontologischen Ansatz Heideggers braucht die Philosophie der symbolischen Formen unbedingt die Zusammenarbeit mit Einzelwissenschaften. Philosophie kann, so Cassirer,

»nicht mehr den Versuch machen, eine feste und fertige dogmatische Formel aufzustellen, mit der sie ein für alle Mal der Arbeit der Forschung ihren Gang vorschreibt und ihr ihr Ziel weist. Sie muss sich statt dessen entschließen, den vielverschlungenen Wegen der Forschung selbst zu folgen, um in ihnen das Gesetz zu suchen, dem die Bewegung der Forschung folgt.«³³

Für den zukünftigen Fortschritt der Einzelwissenschaften, oder noch allgemeiner, für die Möglichkeit der zukünftigen neuen Modi des menschlich-kulturellen Verfahrens muss die Philosophie der symbolischen Formen offen bleiben. So sind Cassirers Versuche der Erweiterung der Kantischen Philosophie ihrerseits nichts anderes als »Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie«.³⁴

1.2 Forderung einer einheitlichen Übersicht über die gesamte Systematik – Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften

Es ist schwierig zu erkennen, inwiefern Cassirer den klaren Unterschied zwischen Kulturphilosophie und Kulturwissenschaft, welch Letztere das Gegenstück zur Naturwissenschaft ist, für notwendig hielt. Wenn Cassirer diesen Unterschied noch deutlicher hätte erklären können, wäre dies für die Forschung von großem Interesse. Aber der Grund, warum Cassirer keine genaue Differenzierung vorlegt, liegt nicht in einer bloßen Vernachlässigung, sondern in Cassirers Verständnis von Kulturphilosophie und Kulturwissenschaft. Die Vagheit des Unterschieds zeigt sich deutlich in einer Passage aus LKW (1942). Dort stellt Cassirer drei unentbehrliche, gleichberechtigte Analysearten der Kulturwissenschaft dar: Werdensanalyse, die sich mit der

³¹ Brief an Ludwig Binswanger, 11. März 1925, in: ECN 18, 78.

³² »[...] the wealth of the facts is not necessarily a wealth of thoughts. An unorganized mass of facts is in a certain sense much more dangerous than the scarcity of empirical evidence« (ECN 6c, 397). Vgl. ECN 4d, 149; ECN 6b, 211; ECN 6c, 404.

³³ ECN 8a, 133 f.

³⁴ ECW 22c, 137. Vgl. ECN 3a, 110 f.

historischen Kausalität – Ursache und Wirkung – beschäftigt, Werkanalyse, die uns, indem sie den Sinn jedes einzelnen Werks hermeneutisch sichtbar macht, einen Überblick über verschiedene Werke verschafft, und Formanalyse, die Formen bzw. Klassen der Werke herausarbeitet. Merkwürdig ist, dass Cassirer, der mit der Erklärung der Werdensanalyse und Werkanalyse in der *Kulturwissenschaft* anfängt, mit der Formanalyse plötzlich, ohne diesen Sprung zu explizieren, die Rede auf die *Kulturphilosophie*, die Philosophie der symbolischen Formen lenkt.³⁵

Die Kontinuität bzw. die Überlappung zwischen der Aufgabe der Kulturphilosophie und der *Formanalyse* der Kulturwissenschaften ist bei Cassirer jedoch in positivem Sinne unvermeidbar.³⁶ Einerseits hindert den Kulturwissenschaftler nichts daran, nach dem *geistigen* Wesen der raumzeitlich spezifischen – d. h. für je eine Gruppe spezifischen – oder gar nach der universellen Kulturform – d. h. nach jeder symbolischen Form – zu fragen.³⁷ Nichts hindert andererseits den Kulturphilosophen Cassirer daran, nach dem geistigen Wesen der raumzeitlich spezifischen Kulturform zu fragen, wie er dies tatsächlich in Bezug auf Sprache und Religion tut.³⁸ In solchen Fällen haben die Kulturphilosophie und die Formanalyse der Kulturwissenschaft den gleichen Gegenstand und die gleiche Frage.

Aber trotz dieser Gemeinsamkeiten zwischen Kulturphilosophie und Kulturwissenschaft ist daran zu erinnern, dass die Aufgabe der Philosophie darin besteht, verschiedene Kulturformen zu vergleichen und jene einzelnen *aus dem ganzen Aufbau der Kultur heraus* zu betrachten, indem sie sich nicht oberhalb der Einzelwissenschaften positioniert, sondern indem die Philosophie sich innerhalb derselben frei bewegt.³⁹ Die Beschäftigung allein mit der einzelnen Kulturform genügt den Ansprüchen der Philosophie folglich nicht. Demgemäß ist der qualitative Stufenunterschied zwischen Kulturphilosophie und Kulturwissenschaft unverkennbar. Die Kulturwissenschaft hat hauptsächlich die Aufgabe, sich mit einer raumzeitlich spezifischen Kulturform (z. B. mit Stilbegriffen wie Gotik, Klassizismus, Barock im Fall der Kunstwissenschaft oder einer einzelnen Sprache wie Englisch, Deutsch usw. im Fall der Sprachwissenschaft) zu beschäftigen, obgleich sie, wie gesagt, auch eine universelle Kulturform – d. h. eine symbolische Form – wie Mythos, Sprache, Religion usw. behandeln kann. Hingegen ist es eine unentbehrliche Aufgabe der *Kulturphilosophie*,

³⁵ Vgl. LKW, 455 f.

³⁶ Vgl. Recki (2005).

³⁷ Die Kulturwissenschaftler können freilich auch als Historiker der Naturwissenschaften die geistige Bedeutung der Naturwissenschaften behandeln.

³⁸ Vgl. unten III. 2.3 u. Exkurs.

³⁹ Vgl. ECW 17j, 358 f.

verschiedene spezifische Kulturformen auf eine universelle Kulturform (symbolische Form) und diese wiederum auf den systematischen Überblick über alle universellen Kulturformen zu beziehen: Bei der Philosophie muss das Interesse auf *allgemeine* begriffliche und *prinzipielle* Erkenntnisse gerichtet werden.

Selbst wenn sich der Philosoph mit den raumzeitlich spezifischen Kulturformen beschäftigt, soll er dies nicht für jene Beschäftigung an sich, sondern für das Verständnis der gesamten Struktur von Kultur überhaupt unternehmen. Kurzum, die Philosophie der symbolischen Formen darf auch in ihren analytischen Beschäftigungen auf keinen Fall den synthetischen Überblick über das Kulturganze aus dem Auge verlieren. In einer wohlbekannten Passage im vierten Band des *Erkenntnisproblems* heißt es:

»Die Zeit der großen konstruktiven Entwürfe, in der die Philosophie hoffen durfte, das Ganze des Wissens [...] zu systematisieren und zu organisieren, ist für uns dahin. Aber die Forderung der Synthesis und Synopsis, der Überschau und Zusammenschau bleibt nach wie vor bestehen, und nur aus einer solchen Art des systematischen Überblicks läßt sich das wahre geschichtliche Verständnis der Einzelphänomene gewinnen.«⁴⁰

2. *Symbolische Form*

2.1 Symbolische Form als Energie des Geistes

Nach seiner wohlbekannten Definition im *EM* (1944) ist der Mensch »animal symbolicum«,⁴¹ das Symbole gebrauchende Tier. Der Mensch schafft die symbolische Form, genauer gesagt: das menschliche Bewusstsein ist nichts anderes als symbolische Formung. So lebt der Mensch von seiner Natur her unausweichlich in einer symbolischen Welt.

»He [man, Y. H.] has so enveloped himself in linguistic forms, in artistic images, in mythical symbols or religious rites that he cannot see or know anything except by the interposition of this artificial medium. His situation is the same in the theoretical as in the practical sphere.«⁴²

Aber was ist die symbolische Form? An einer wohlbekannten und oft zitierten Stelle gibt Cassirer folgende Definition der »symbolischen Form«:

⁴⁰ ECW 5, 21.

⁴¹ ECW 23, 31.

⁴² Ebd., 30.