

Christiane Schmitz-Rigal

Die Kunst offenen Wissens

Cassirers Epistemologie und
Deutung der modernen Physik



Meiner

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 7

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Christiane Schmitz-Rigal

Die Kunst offenen Wissens

Ernst Cassirers Epistemologie
und Deutung der modernen Physik

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 978-3-7873-1580-2

ISBN eBook: 978-3-7873-2369-2

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002. 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. www.meiner.de

Inhalt

Einleitung. ›Sub specie finitatis‹: Wissen und Zeitlichkeit.....	IX
--	----

Erster Teil

Vom geschlossenen zum offenen Modell: zur Motivation des Übergangs	1
---	---

1.1. Kants Ringen mit dem Dualismus	2
1.2. Cassirers Ringen mit Kant.....	24
1.3. Von Kant zu Cassirer: vom geschlossenen zum offen-funktionalen Apriori.....	50

Zweiter Teil

Epistemologie des Zeitlichen: Wissen als offener Ordnungs- und Orientierungsprozeß	85
---	----

2.1. Kant, Leibniz und die Kunst: die Elemente des Cassirerschen Ansatzes	85
2.2. Vom regellosen Ursprung der Ordnung	89
2.3. Cassirers offen-dynamisches Modell: zur produktiven Genese objektivierender Verstehensordnungen	94
2.3.1. Bestimmung als Differenzierung: gliedernde Grenz- setzung statt einigender Synthesis.....	95
2.3.2. Bestimmung als Sinn-genese: Symbol, Vermittlung und Bewußtsein.....	110

2.3.2.1. Geistigkeit des Sinnlichen und Sinnlichkeit des Geistigen.....	115
2.3.3. Bestimmung durch ›foci imaginarii‹: Begriff, Idee und Hypothese	133
2.3.4. Cassirers offen-genetisches Modell im Überblick.....	143
2.3.5. Offene Legitimation durch Leistung und prozessuale Wahrheit	148
2.4. Offenheit, Orientierungsnot und Symbolische Formung: zur Kritik der ›unreinen‹ Vernunft	164
2.5. Ausdruck, Darstellung und Bedeutung: drei Stufen des Symbolbewußtseins.....	177

Dritter Teil

Die Physik als Symbolische Formung: zur »Probe an den Phänomenen«	185
--	-----

3.1. Der Prozeß wissenschaftlicher Objektivierung.....	194
3.1.1. Die Maßbegriffe: freie Standortwahl und Transsubstantiation	196
3.1.1.1. Die Ontologisierungstendenz der Maßbegriffe und ihre Ursachen	201
3.1.2. Die Gesetzesbegriffe: Integration zu reinen Verhältnissen	206
3.1.3. Die Prinzipienaussagen: Einheit als Leitgedanke	209
3.1.4. Der Holismus des physikalischen Symbolsystems und seine Dynamik	220
3.1.5. Selbstbezug und Fremdbezug: zum indirekten Verhältnis von Theorie und Erfahrung.....	225
3.1.6. Die Kunst der Wissenschaft: »hypotheses fingo«.....	231

3.2.	Relativitätstheorie und Quantentheorie als Invariantenwechsel: zur »Tieferlegung der Fundamente«	235
3.2.1.	Die Relativitätstheorie: von der Physik der Bilder zur Physik der Prinzipien.....	239
3.2.1.1.	Die Krise der Anschauung in der Relativitätstheorie.....	246
3.2.1.2.	Raum und Zeit in Physik und Philosophie.....	249
3.2.1.3.	Relativierung als Korrelat neuer Invarianz	253
3.2.2.	Die Quantentheorie als Physik der offenen Form	256
3.2.2.1.	Wahrscheinlichkeit und Gesetzlichkeit	264
3.2.2.2.	Die Unschärferelationen.....	270
3.2.2.3.	Zur Funktion des Kausalsatzes	277
3.2.2.4.	Das Verhältnis der klassischen Mechanik zur Quantentheorie.....	281
3.2.2.5.	Der Physiker als »Bürger zweier Welten«: Kontinuitätsforderung und Anschauung.....	286
3.2.2.6.	Die epistemische Funktion des Objektbegriffs	290
3.2.2.7.	Objektivität ohne Objekte	299
3.2.3.	Cassirers Lösungsansatz: funktionales Apriori und Vielheit gleichberechtigter Objektivierungsnormen	302

Vierter Teil

	Von Bohr bis Bohm: die Deutungsdebatte der Physik	309
--	--	-----

4.1.	Niels Bohr: versöhnliche Erneuerung dank Symbolbewußtsein	310
4.2.	Erwin Schrödinger: Innovation dank Funktionsbewußtsein	321
4.3.	Befürworter und Kritiker: verräterische Redeweisen	326

4.4.	Das EPR-Experiment: Kritik im Namen des klassischen Realitätsbegriffs	338
4.5.	David Bohm und Hugh Everett: Versuche der Rückkehr zum Altbewährten.....	342
4.6.	Die vergessene Zeit.....	347

Fünfter Teil

	Die neue Bescheidenheit oder Abschied vom Endgültigen	353
--	--	-----

5.1.	Kreativität und Pragmatismus: die Kunst offenen Wissens	353
5.2.	Relativitätstheorie der Erkenntnis	366
	Literaturverzeichnis	375

Einleitung

›Sub specie finitatis‹: Wissen und Zeitlichkeit

»Caminante
no hay camino
se hace camino
al andar.«

Antonio Machado

Der Name Cassirer steht nicht nur für einen Denker, der das Reflektionsniveau des klassisch-philosophischen Erbes noch vollendet zu verkörpern vermochte und als herausragender Gegenspieler Martin Heideggers gelten kann.¹ Er bezeichnet ebenso einen tiefen Kenner der mathematischen und naturwissenschaftlichen Neuerungen seiner Zeit. Und er steht in nicht geringerem Maße für einen grenzübergreifend arbeitenden Forscher, dessen Arbeiten äußerst heterogen, für die traditionelle Philosophie untypische Themenbereiche umspannen und das Ganze menschlichen Kulturschaffens zu fassen versuchen. Vor allem aber bezeichnet dieser Name den Schöpfer eines eigenen epistemologischen Ansatzes, der das Bedeutungsproblem ins Zentrum seiner Überlegungen stellt und sich dem rückhaltlosen Ernstnehmen offener Zeitlichkeit verdankt – so jedenfalls die These dieser Arbeit.

Mehr als fünfzig Jahre nach seinem Tod ist Ernst Cassirers Werk noch nicht in dem ihm gebührenden Umfang als ernstzunehmende Antwort auf die Fragen der Zeit entdeckt worden. Partiiell ist dies erklärbar durch seine erzwungene Exilierung im Jahre 1933. Der eigentliche Grund aber scheint, daß die geistige Situation seiner Zeit keine fruchtbare Rezeption zuließ,² und das heute spürbar wachsen-

¹ Vgl. dazu etwa die ›Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger‹ (1929), in: M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/Main 1973, 4. Auflage. S. 246 ff., sowie S. Lofts Beitrag: ›Husserl, Heidegger, Cassirer – trois philosophes de crises‹, in: Revue philosophique de Louvain, Bd. 92, November 1994.

² Vgl. dazu a. K. Gründers Schilderung der Davoser Hochschultage, bei denen sich die Opposition Heideggers und Cassirers den Zuhörern »als Aufbruch des Neuen in der Überwindung des Alten, als Aufbruch des existentiellen Denkens in der Überwindung des unglaublichen Idealismus« darstellte. K. Gründer: Cassirer und Heidegger in Davos 1929, in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, hg. von H. J. Braun, H. Holzhey und E. W. Orth, Frankfurt/Main 1988, S. 300.

de Interesse an ihm ist nicht zuletzt Ausdruck eines erneuten, begründeten Wandels der Prioritäten. Sein Denken entwickelt sich im Kräftefeld diverser, rivalisierender Strömungen, die die geistigen Tendenzen zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestimmen: Neukantianismus, Logizismus, Phänomenologie, Hermeneutik, Wissenschaftsphilosophie, Gestaltpsychologie, Neopositivismus, Sprachphilosophie, Pragmatismus, Lebensphilosophie etc. Wenn auch der Marburger Schule des Neukantianismus besonders verbunden, ist ihm dies doch kein Grund, dieser philosophischen Vielfalt gleichgültig oder einseitig aburteilend gegenüberzustehen. Seine Haltung ist hier, wie auch sonst, primär durch das Bemühen geprägt, die Verschiedenheit in ihrem Recht zu würdigen und zu verstehen, statt sie auf eine ihrer Komponenten zu reduzieren. Sein Werk selbst trägt daher die Spuren verschiedener Einflüsse und kann als der Versuch angesehen werden, das sich scheinbar Ausschließende in fruchtbare Beziehung zueinander zu setzen.³

Daß ihm dies gelungen ist, ist unter anderem daran erkennbar, daß er im Urteil der Forschung bald als Vertreter Marburgischen Transzendentalismus,⁴ bald als sein Überwinder,⁵ bald als Begründer einer transzendentalen Semiotik,⁶ einer Philosophie des Symbols⁷ oder auch einer historisierenden Kulturphilosophie⁸ und Anthropologie⁹ angesehen wird. Man hat ihn – ob zu Recht oder Unrecht, sei

³ Zu diesem Ergebnis kommt auch E. W. Orth in ›Zugänge zu Ernst Cassirer. Eine Einleitung, in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, S. 10.

⁴ Vgl. beispielsweise H. Holzhey: Die Marburger Schule des Neukantianismus, in: Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus, hg. von W. Flach und H. Holzhey, Hildesheim 1979, S. 30, oder W. Marx: Cassirers Philosophie – ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung?, in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, S. 84.

⁵ Siehe J. M. Krois: Cassirer. Symbolic Forms and History, New Haven/London 1987, S. 37 und 44.

⁶ Siehe H. Paetzold: Sprache als symbolische Form. Zur Sprachphilosophie Ernst Cassirers, in: Philosophisches Jahrbuch LXXXVIII, 1981, S. 313f., sowie J. M. Krois: Ernst Cassirers Semiotik der symbolischen Formen, in: Zeitschrift für Semiotik 6, Heft 4, 1984, S. 433–444.

⁷ Siehe D. P. Verene: Symbol, myth and culture, Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945. New Haven/London 1979, Einleitung, sowie J. M. Krois: Cassirer. Symbolic Forms and History, S. 12, 36 und 43.

⁸ Siehe S. Itzkoff: Ernst Cassirer. Philosopher of Culture, Boston 1977, oder H. Paetzold: Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext, Darmstadt 1994.

⁹ Vgl. z. B. D. Bidney: Ernst Cassirers Stellung in der Geschichte der philosophischen Anthropologie, in: Ernst Cassirer, hg. von P. A. Schilpp, Stuttgart 1966, S. 335ff., E. W. Orth: Zugänge zu Ernst Cassirer, S. 9, L. White: Review of ›An essay on man‹ by Ernst Cassirer, in: American Anthropologist 48, 1946, V. Gerhardt: Ver-

hier dahingestellt – ebensogut in die Nähe Jean Piagets¹⁰ wie in die Moritz Schlicks¹¹ oder Karl-Otto Apels¹² gerückt. Und man könnte mit gleichem Recht Parallelen zu Leibniz, Kant oder Hegel ziehen. Oder zu Goethe, Humboldt und Herder. Oder zu David Hilbert, Hermann Weyl und Felix Klein.

Diese Sachlage verführt dazu, Cassirer als unoriginellen Eklektiker einzustufen, der in der Geistesgeschichte Anleihen macht, aber es höchstens in Ansätzen zu eigenen Entwürfen bringt – ein Eindruck, der noch verstärkt wird durch die für ihn charakteristische, stets konkret geschichtlich verortende Darstellungsweise. Nur wer in der scheinbaren Rhapsodie die neue, diese Einigung erst ermöglichende Sicht, die schöpferische Syntheseleistung Cassirers erkennt, vermag den Unterschied zwischen bloßer Anleihe und eminent fruchtbarer Aneignung und Anverwandlung zu machen. Wer glaubt, daß Erneuerung nur durch die rückhaltlose Aufgabe des Alten möglich sei, mag bei Cassirer entdecken, daß echte ›Radikalität‹ sich erst da entfalten kann, wo das Niveau der ›Wurzeln‹ des Bestehenden erreicht ist.

Dieser Arbeit geht es aber nicht um Cassirer als historisches Thema, sondern vielmehr um die philosophischen Probleme, die er mit seinem Schaffen zu beantworten sucht. Es wären derer viele zu nennen – die Struktur des Erkennens, das Erfassen historischer und kultureller Phänomene wie Sprache, Mythos, Kunst und Wissenschaft, die Begründung von Objektivitätsansprüchen, der Realitäts- und Wahrheitsbegriff, die Rolle von Symbol und Repräsentation etc. –, aber die Art und Weise, in der Cassirer sich ihrer annimmt, läßt erkennen, daß er sie im Horizont eines Grundphänomens und Grundproblems behandelt: dem offener Zeitlichkeit.

Gemeint ist dieser Begriff hier nicht in dem spezifischen – existentiellen oder bewußtseinstheoretischen – Sinn, den ihm andere Positionen gegeben haben.¹³ Vielmehr soll damit nur der Aspekt unab-

nunft aus Geschichte, in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, S. 224 ff.

¹⁰ Siehe R. L. Fetz: Ernst Cassirer und der strukturgenetische Ansatz, in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, S. 156.

¹¹ Vgl. T. A. Ryckman: *Conditio sine qua non?* Zuordnung in the early epistemologies of Cassirer and Schlick, in: *Synthese* 88, 1991, S. 57–95, bzw. dagegen M. Ferrari: Cassirer, Schlick und die Relativitätstheorie, in: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme, Studien und Materialien zum Neukantianismus Band 1*, hg. von E. W. Orth und H. Holzhey, Würzburg 1992, S. 418 ff.

¹² Siehe T. Göller: Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie, *Epistematika*, Würzburger wissenschaftliche Schriften, Bd. XXIX, 1986.

¹³ Zu denken ist hier vor allem an die Position M. Heideggers, aber auch an die Ansätze von J. P. Sartre, E. Husserl, M. Merleau-Ponty, oder – in ganz anderer Hin-

schließbarer Prozeßhaftigkeit, des permanenten Wandels und der Kontingenz menschlicher Erfahrung benannt sein. Selbst wenn man bei Cassirer vergeblich eine explizite Thematisierung dieser Topoi suchen wird, läßt sich behaupten, daß Vergänglichkeit und Kontingenz in seinen Augen die echte und vor allen anderen zu beantwortende Herausforderung an das Denken darstellen. Denn er unternimmt es, konkret zu zeigen, inwiefern Vergänglichkeit nicht mehr als tiefgreifende Bedrohung des Wissens, als ein auszuräumendes Hindernis, sondern im Gegenteil als sein integrales Moment, ja sogar als die Bedingung seiner Möglichkeit gesehen werden kann. Cassirer versucht zu verstehen, wie das *Wissen konstitutiv offen und vergänglich sein kann, ohne deswegen seinen Anspruch auf Erklärungskraft und Wahrheit einbüßen zu müssen*. Mehr noch: es gilt zu verstehen, warum es sogar endlich und vorläufig sein *muß, um echte Erkenntnis* darstellen zu können. Damit öffnet er, nicht ohne Kühnheit gegenüber gewissen Denktraditionen, die Epistemologie selber der Kontingenz des Geschichtlichen und Phänomenalen – doch ohne deswegen in ihrer Beliebigkeit unterzugehen.

Man könnte geneigt sein, bereits dieses Projekt für widersprüchlich zu halten. Entspricht es doch logisch gesehen dem Versuch, den Forderungen der Invarianz und der Variabilität ohne Einschränkung gleichzeitig zu entsprechen. Genauer betrachtet aber reformuliert man damit nur die komplexe Aufgabe, überhaupt ›*etwas zu denken*‹. Denn das identische ›*etwas*‹ des Denkens ist vor allem Ausdruck einer *Forderung*, der Forderung einer Konstanz, die der nicht abreißen wollenden Veränderung des Sinnlichen hartnäckig entgegengehalten wird.¹⁴ Ohne stabilisierende Invarianzen ist Orientierung im Denken unmöglich. Gerade um jene phänomenalen Veränderungen fassen zu können, die das eigentliche Thema des Denkens sind, müssen Fixpunkte angenommen werden, die sich andererseits aus dem Phänomenalen selber nicht entnehmen lassen. Der Gegensatz von Invarianz und Variabilität ist also von der Anstrengung des ›*Verstehens von etwas*‹ als solcher nicht zu trennen.¹⁵

sicht – W. Marx. E. W. Orth thematisiert den Zeitaspekt in Cassirers Philosophie in wieder anderer Hinsicht als kulturschaffende Zeitgestaltung. Siehe E. W. Orth: Zeitgestalten und Zeitgestaltung. Überlegungen im Anschluß an Ernst Cassirers Darstellung des Zeitproblems, in: K. E. Bühler: Zeitlichkeit als psychologisches Prinzip, Köln 1986, S. 61–75.

¹⁴ Im Vorfeld der Untersuchung wird aus Darstellungsgründen an dieser Stelle noch eine dualistische Redeweise gebraucht, obwohl diese sich im folgenden als ungenügend herausstellen wird.

¹⁵ In diesem Sinne hält auch Platon im Dialog Sophistes (249b folgende) fest, daß

Karikiert man mit groben Strichen die beiden bisher dominierenden Lösungsstrategien für das Dilemma von Wissen und Kontingenz, so stößt man einerseits auf eine ›idealistische‹ Variante. Diese hilft sich aus der Schwierigkeit, indem sie die Konstanz garantierenden Wissensinstrumente – Begriffe, Kategorien, Ideen – als unzeitliche und erfahrungsenthobene Größen betrachtet. Sie hebt den Konflikt zwischen den konkurrierenden Forderungen von Variabilität und Invarianz also auf, indem sie sie scharf trennt und auf zwei Anwendungsgebiete verteilt: die ›Formen‹ sind invariant, die ›Phänomene‹ wandeln sich.¹⁶ Klar ist allerdings, daß diese ›Lösung‹ eigentlich nur das Problem vermeidet; denn die Invarianz besteht nur, insofern die Formen dem Bereich der zeitlichen Veränderung schlicht entzogen werden.¹⁷

Zum anderen existiert eine ›empiristisch-materialistische‹ Variante, die ihr Heil in der umgekehrten Richtung sucht. Statt wie im erstgenannten Fall die Differenz zwischen konstanter Wissensform und zeitlich-kontingentem Phänomen bis zu ihrer völligen Separation zu verschärfen, besteht ihre Strategie darin, ihren Unterschied bis zur gänzlichen Identifikation zu verwischen. Die ›Phänomene‹ wandeln sich, und die ›Formen‹ sollen ihr – im besten Fall gelungenes – Abbild sein.¹⁸ Im Gegensatz zur idealistischen Auffassung werden hier die epistemischen Instrumente nicht als Voraussetzungen, sondern als Resultate der Erfahrung begriffen. Da sie so aber als gänzlich erfahrungsabhängige Größen definiert sind, ist nicht mehr zu verstehen, wieso sie zur Erklärung bestehender und sogar zur Voraussage neuartiger, bisher unbekannter Erfahrung befähigen. In diesem Modell

die ›Eide‹ einerseits als konstant, andererseits aber als beweglich gedacht werden müssen, wenn Wissen möglich sein soll. Siehe a. ZMP, 355: »Ein Begriff [...] muß zugleich fest und beweglich sein: das erstere, damit die Erkenntnis an ihm einen bestimmten Richtpunkt besitzt, das zweite, damit er sich immer von neuem an der Erfahrung orientieren und sich an ihr prüfen kann.«

¹⁶ Dies entspricht den epistemologischen Optionen, die Cassirer durch einen »hierarchischen« oder »rationalistischen Wahrheitsbegriff« charakterisiert. E. Cassirer: Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs, in: Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus, hg. von W. Flach und H. Holzhey, Hildesheim 1979, S. 332; vgl. a. die dort folgenden Ausführungen.

¹⁷ Paradigmatische Beispiele solcher Argumentation sind etwa die, von Platon selbst zu unterscheidenden, Positionen des Platonismus oder auch die Idee der ›universalia ante res‹ des scholastischen Universalienstreits sowie ein bestimmtes Verständnis des Kantianismus. Aber es handelt sich keineswegs um eine nur noch historische Haltung gegenüber dem Problem der Invarianz. Auf sie wird immer wieder zurückgegriffen, besonders wenn es sich darum handelt, den Status des mathematischen Wissens zu klären. Ein neuzeitliche Variante wäre beispielsweise der Logizismus G. F. L. Freges und B. Russells.

¹⁸ Diese Haltung sieht Cassirer durch einen »positivistischen Wahrheitsbegriff«

geht das Denken, und sein Anspruch auf ›Invarianz‹ und ›Wahrheit‹, schlicht im Bereich des Phänomenal-Kontingenten auf – und damit auch unter.¹⁹

Es ist ersichtlich, daß diese beiden in der Epistemologie vorherrschenden Tendenzen auf die ursprüngliche Schwierigkeit letztlich mit Ausweichmanövern antworten und daher als theoretische Lösungsangebote gleichermaßen unbefriedigend bleiben. Denn die zwischen den Forderungen von Invarianz und Variabilität bestehende Spannung wird in beiden Fällen aufgehoben: im einen durch Dissoziation, im anderen durch Fusion ihrer Pole. Cassirer versucht, derartige Extreme als falsche Alternativen zu entlarven. Entscheidend für seinen Ansatz ist, daß er die Spannung dieses Konfliktes nicht aufzulösen, sondern auszuhalten sucht. Was aber soll unter ›variabler Invarianz‹ verstanden werden, wenn nicht ein vollendeter Widerspruch?

Seine Antwort ist ein Modell *offenen* Erkennens und Wissens, das *Invarianz selber als zeitliche Funktion und reversible Setzung*, nicht aber als gegebenes Absolutum begreift. Es ist der Gedanke des unabschließbaren Prozesses, dem die Vermittlung von Form und Phänomenalität zugemutet wird. Der Anspruch unhintergebar, invarianter Vorordnungen des Wissens, seien sie ontologisch, psychologisch oder logisch verstanden, wird dekonstruiert, indem alles Geformte auf seine Formungsgeschichte hin befragt und so auch die letzten ›Gegebenheiten‹ des Gedanklichen restlos in die Bewegung ihres Gewordenseins überführt werden. Cassirer macht damit nur noch einen hypothetischen, vorläufig bleibenden Vernunftgebrauch geltend, der seine Stütze nirgendwo anders als im konkreten, offenen und testbaren Bestimmungs- und Objektivierungsprozeß selber sucht. Vermittels dieser antidogmatischen Haltung übersetzt er jedes noch namhaft gemachte, vermeintlich extraprozessuale ›Unbedingte‹ konsequent in den Relationszusammenhang seiner Genese zurück. Ordnung und Struktur des Wissens erscheinen in ihr als Resultat ordnender Leistung, nicht aber als seine gegebenen Voraussetzungen.

Dieser, die philosophischen Extreme vermittelnde, dritte Weg einer Temporalisierung des *gesamten* Wissens wird dadurch möglich, daß Cassirer das Erkenntnisproblem auf der Ebene der *Bedeutung* stellt und den *kreativen Aufbau von Sinnordnungen als transzendente*

gekennzeichnet. E. Cassirer: Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs, S. 332 sowie 336 ff.

¹⁹ Hier ist zu denken an Positionen wie die der ›universalia post rebus‹, des Nominalismus eines W. v. Ockham, der ›tabula rasa‹ eines J. Locke, der realitätserzeugten ›impressions‹ D. Humes etc.

Bedingung jeglicher Objektivierung sichtbar werden läßt. Damit rückt die Fähigkeit zur schöpferischen Gestaltung, zum offenen Urteilen ins Zentrum seines epistemologischen Ansatzes. Es ist »die Kraft des *inneren Bildens*, die sich in der *Erzeugung der Welt der Kunst und der Welt der Erkenntnis* [...] beweist«,²⁰ und insofern das Wissen ohne sie nicht gedacht werden kann, zeigt es sich zuletzt als eine Form von Kunst.²¹ Das Symbol, die in sich zweifache Einheit von konkret Sinnlichem und abstraktem Sinn, erscheint als sein ›Kunstwerk‹ – und umgekehrt ist für Cassirer jedes Kunstwerk immer eine solche unzertrennliche Einheit von sinnlicher Erscheinung und geistiger Bedeutung. Das Symbol bezeichnet daher für Cassirer den Konstitutionspunkt, der die nicht dissoziierbare Einheit der von der Tradition getrennten Aspekte ›Form‹ und ›Materie‹ verkörpert und insofern geeignet ist, den Dualismus in der Erkenntnistheorie zu überwinden. Bedeutung konstituierende Symbole taugen deswegen als Paradigma ›variabler Invarianz‹, weil die mit ihnen aufgebaute, notwendigerweise relationale Sinnstruktur zugleich fest *und* veränderlich ist. Denn als relative Differenz innerhalb eines Verweisungsganzen hat eine spezifische Bedeutung durchaus Bestimmtheit und Stabilität, doch hat sie keine vom Ganzen unabhängige, substantielle Existenz. Deswegen können bei Umstrukturierung des Verweisungsnetzes, bei einer anderen Artikulation, problemlos neue Bedeutungen entstehen, die die alten ersetzen. Auf diese Weise kann die Funktion des stabilisierenden ›Fixpunktes‹ jeweils neu besetzt, die ›Invarianten‹ können ›gewechselt‹ werden.

Dank dieser Dynamisierung aller Wissenskomponenten, inklusive der ›Grundlegungen‹, zu flüssigen Sinnmomenten vermag Cassirer einige schon zur Selbstverständlichkeit gewordene Dichotomien der Tradition zu vermeiden und dem dualistischen Denkhabitus in der Epistemologie überhaupt entgegenzuarbeiten. In seiner Perspektive zeigen sich die daraus entsprungenen – und immer noch entspringenden –, oft unnachgiebigen Auseinandersetzungen als Resultat einer falschen Verdinglichung. Subjekt und Objekt, Form und Materie,

²⁰ E. Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: WWS, 187, Hervorh. C. S.

²¹ In der Bezeichnung ›Kunst des Wissens‹ ist also von Kunst nicht als einer *spezifischen* Symbolischen Form unter anderen die Rede, sondern gemeint ist damit allgemein die »zugleich freie und gesetzliche Natur des Bildens« (WWS, 183), die grundsätzliche, menschliche Fähigkeit zur Gestaltung und Formung selbst, »die Kraft, das Unbestimmte zur Bestimmung zu bringen, das Chaos zum Kosmos werden zu lassen« (STS, 101), die *jeder* Symbolischen Form(ung) zugrunde liegt.

Verstand und Sinnlichkeit bezeichnen für ihn keine isolierbaren ›Seinskomponenten‹, sondern vielmehr *Sinnmomente*, die immer nur im Verweis aufeinander Bedeutung haben. Es führt zu Widersprüchen, die Wissenrelation mit Hilfe dieser – ontologisch hypostasierten – Begriffspaare *erklären* zu wollen, da diese vielmehr umgekehrt die symbolische Grundrelation des ›Verweizens auf‹ und ›Stehens für‹ immer schon voraussetzen.

Um diese neue, spannungserhaltende Verbindung von ›Denken‹ und ›Zudenkendem‹ herstellen zu können, muß Cassirer traditionelle Verknüpfungen beider zertrennen. So löst er einerseits die Leistung gestaltender Sinnggebung vom Abbildungs- und Korrespondenzzwang, dem sie in dualistisch-verdinglichenden Erkenntnistheorien unterliegt, und gesteht ihr statt dessen uneingeschränkte, praktische Schöpfungsfreiheit zu, die sie höchstens nach eigenem Ermessen durch zusätzliche Formforderungen regulieren kann. Andererseits aber spricht er ihr eben deswegen entschieden die Fähigkeit ab, sich selbst als gelingende Grundformung *legitimieren* zu können: über Tauglichkeit oder Untauglichkeit hinsichtlich ihrer Erkenntnis- und Erschließungsaufgabe vermag keine noch so subtile Deduktion, sondern einzig und allein ihre konkrete Anwendung zu entscheiden.²² Damit entzerrt er – und dies ist entscheidend – die bisher vorherrschende Konfundierung der epistemologischen Funktionen der Konstitution und der Legitimation des Wissens. Der Theorie allein gebührt das erste, den durch sie erst Bestimmtheit gewinnenden, kontingenten, erfahrbaren Phänomenen aber das zweite und entscheidende letzte Wort. Insofern ist das Umdenken Cassirers erkennbar an zwei nur scheinbar entgegengesetzten Tendenzen seines Ansatzes: der simultanen Aufwertung und Autonomisierung des Gedanklich-Sinnhaften *und* des Kontingenten. Seine Epistemologie fußt nicht mehr auf der Zweistämmigkeit von Sinnlichkeit und Verstand, sondern auf der Polarität von sinnlicher Sinnschöpfung einerseits und pragmatischer Bewährung andererseits.

²² Gerade durch diese ›Kritik‹ der tatsächlichen Leistungsfähigkeit menschlicher Reflexion vermag Cassirer der Philosophie eine neue Würde zu verleihen, insofern er den »Verlust an eigener Substanz und Relevanz« vermeidet, der nach Ansicht von W. Marx dadurch entsteht, »daß sie [die Philosophie] sich in konzentrierter Selbstbeschränkung auf sich vom ›fruchtbaren Bathos‹ der Erfahrung selber abgeschnitten hat, ohne wirklich sicher sein zu können, daß Reflexion auf Prinzipien, auch auf apriorische Prinzipien, nicht vielleicht doch von Entwicklungen im Bereich der systematischen Erfahrungswissenschaften abhängig ist.« W. Marx: Die regulative Idee in den Gedanken, in: 200 Jahre Kritik der reinen Vernunft, hg. von J. Kopper und W. Marx, Hildesheim 1981, S. 214 f.