

Karl-Norbert Ihmig

Cassirers Invariantentheorie
der Erfahrung und seine
Rezeption des
›Erlanger Programms‹



Meiner

CASSIRER-FORSCHUNGEN

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Karl-Norbert Ihmig

Cassirers Invariantentheorie
der Erfahrung
und seine Rezeption des
>Erlanger Programms<

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 978-3-7873-1345-7

ISBN eBook: 978-3-7873-3578-7

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997. 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

<i>Vorwort</i>	VII
<i>I. Entwicklung des Themas</i>	1
1. Cassirer zwischen philosophischer Tradition und den Wissenschaften des 20. Jahrhunderts. Einige Grundprobleme	1
2. Cassirer als systematischer Philosoph	19
3. Systemgedanke und Invariantentheorie	29
<i>II. Cassirers Rezeption von Descartes und Leibniz</i>	40
1. Cassirers Konzeption der Rolle der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte	40
2. Descartes' System der Erfahrung	48
a) Die Verbindung von Philosophie und Wissenschaften bei Descartes	48
b) Descartes' System und ›mos geometricus‹	54
c) Die Anwendung der analytischen Methode auf die Optik	72
3. Die Einheit des Systems bei Leibniz	85
a) Allgemeine Bemerkungen zu Cassirers Deutung des leibnizschen Systemgedankens	85
b) Realdefinition und ›Einheit‹	98
c) Das Prinzip der Kontinuität und das System der Begriffe	114
d) Der Zusammenhang von Idealität und Realität	124
<i>III. System und Invariantengedanke bei Kant</i>	133
1. Der Begriff des Systems in Kants Transzendental- philosophie	133
2. Systembegriff und Objektivität: Grundzüge von Cassirers Kantinterpretation	158
3. Variation und Invarianz in Kants Theorie der Geometrie	181
a) Raum und Zeit als ›Einzelbegriffe‹	184
b) Der Raum als formale Anschauung und die Geometrie	189

c) Bild und Schema	194
d) Konstruktion, reale Möglichkeit und Objektivität ..	203
e) Kant und die projektive Geometrie	211
4. Cassirers Weiterbildung des kantischen System- gedankens zum System des ›kritischen Idealismus‹	216
 <i>IV. Das ›Erlanger Programm‹ Felix Kleins als Paradigma eines Systems von Invarianten</i>	 250
1. Einleitende Bemerkungen	250
2. Cassirers Theorie des Begriffs.....	256
3. Das ›Erlanger Programm‹ Felix Kleins	281
a) Die Vorgeschichte.....	281
b) Der Inhalt des ›Erlanger Programms‹.....	292
4. Die Analogien zwischen dem System der Geometrie und dem System des kritischen Idealismus.....	306
5. Die Beziehung der axiomatischen Methode Hilberts zum cassirerschen Systemgedanken	326
 <i>V. Cassirer und der logische Empirismus</i>	 351
 <i>Literaturverzeichnis</i>	 375

Vorwort

Im Jahre 1915 stellte Moritz Schlick, der spätere Initiator des ›Wiener Kreises‹, fest, daß die zwei »am schärfsten umrissenen in der Gegenwart herrschenden philosophischen Systeme« der Neukantianismus und der Positivismus bzw. der logische Empirismus wären. (Schlick, PBR, S.131.) Diese Einschätzung läßt sich durchaus auch noch auf die 20er Jahre erweitern, in denen beide genannten Schulrichtungen auf die philosophischen – und hier insbesondere auf die wissenschaftsphilosophischen – Debatten im deutschsprachigen Raum großen Einfluß ausübten. Das hatte insbesondere damit zu tun, daß das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften für beide gleichermaßen eine zentrale Rolle spielte. Nachdem ab 1933 viele exponierte Vertreter sowohl des logischen Empirismus als auch des Neukantianismus der politischen Verfolgung ausgesetzt waren und ins Exil gezwungen wurden, verlor die Wirkung dieser beiden Schulen zunehmend an Boden, und einer interessanten und fruchtbaren philosophischen Diskussion war damit ein Ende gesetzt. Zu denjenigen, die Deutschland 1933 verlassen mußten, zählte auch Ernst Cassirer. Nach einer Odyssee über Großbritannien und Schweden landete er schließlich 1941 in den USA. Die USA waren auch der Zufluchtsort vieler Anhänger des logischen Empirismus. Während letztere sich dort mit der Zeit etablieren und ihre Ideen weiterentwickeln konnten, blieb Cassirer eine derartige Wirkungsmöglichkeit versagt. Er starb – knapp 71jährig – am 13. April 1945 in New York auf dem Campus der Columbia Universität an einem Herzversagen.

In den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg wurde Cassirers umfangreiches Werk eher sporadisch rezipiert.¹ Dies hat sich jedoch im Laufe der Zeit geändert. Gerade in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren ist ein zunehmendes Interesse an der Philosophie Cassirers zu verzeichnen. Dabei steht vor allem der ›Kulturphilosoph‹ Cassirer im Mittelpunkt, der mit seiner Philosophie der symbolischen Formen

¹ Eine Zusammenstellung seiner Schriften, die ca. 120 Titel – Bücher und Aufsätze – umfaßt, findet man beispielsweise in Graeser 1994, S. 214–220. Vgl. dazu auch die Bibliographie Eggers/Mayer 1988. Seit einiger Zeit wird auch an der Herausgabe des Cassirerschen Nachlasses, der sich im Besitz der *Beinecke Rare Book and Manuscript Library* der Yale Universität befindet, gearbeitet. Das Projekt der Nachlaß-Herausgabe leiten John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Vgl. dazu Krois/Schwemmer 1995, S. 155.

eine umfassende Synthese von Philosophie, Natur- und Geisteswissenschaften angestrebt hat. »Stellt man sich unter einem Philosophen einen umfassend gebildeten Denker vor, der die Probleme der Einzeldisziplinen versteht und über die Grenzen der Wissenschaften hinausblickt, so ist Ernst Cassirer einer der letzten. In Logik, Mathematik, Physik, Psychologie, Anthropologie, Sprachwissenschaft, Geschichte, Literatur und Kunst gleichermaßen bewandert, nahm er mannigfache Anregungen der Einzeldisziplinen auf und bereicherte seinerseits viele Wissenschaften« (Graeser 1994, S. 2).

Bislang kaum beachtet worden ist dagegen seine *Wissenschaftsphilosophie*. Sie war jedoch *in Verbindung* mit seinen philosophie- und wissenschaftshistorischen Studien der Ausgangspunkt aller seiner späteren Ideen. Insbesondere über diese Verbindung ist wenig bekannt; denn Cassirer gilt eher als Philosophiehistoriker und weniger als systematischer Philosoph. Ein näherer Blick auf seine Schriften zeigt indes, daß er gerade auf diese Verbindung größten Wert legte. Cassirer hätte den Satz, daß Wissenschaftsgeschichte ohne Wissenschaftstheorie blind und Wissenschaftstheorie ohne Wissenschaftsgeschichte leer sei, gewiß ohne Einschränkung unterschrieben. Aufgrund dieser innigen Verknüpfung von Wissenschaftsphilosophie und Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, die man bei keinem anderen Philosophen des 20. Jahrhunderts findet, und die ihn auch von seinen Marburger Lehrern Cohen und Natorp unterscheidet, kommt Cassirers Philosophie eine allgemeinere Bedeutung zu, die über das spezielle Interesse des Cassirerforschers hinausreicht. Diese übergreifenden Gesichtspunkte, die eine Beschäftigung gerade mit Cassirers wissenschaftsphilosophisch und erkenntnistheoretisch orientierten Schriften interessant erscheinen lassen, kann man in vier Fragen zusammenfassen. Welche Bedeutung besitzt das kantische Begründungsprogramm objektiver Erkenntnis für die modernen Naturwissenschaften des 20. Jahrhunderts? Wie gestaltet sich das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften? Was kann man aus der Beschäftigung mit Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte über die Herausbildung der neuzeitlichen Wissenschaften lernen? Worin besteht das Wesen des Fortschritts in den (Natur-)Wissenschaften?

Um herauszufinden, wie Cassirer diese Fragen zu beantworten versucht, müssen die Voraussetzungen, von denen er dabei ausgeht, näher untersucht werden. Diese Voraussetzungen – und das ist die grundlegende These dieser Arbeit – konzentrieren sich bei ihm in einer besonderen Ausgestaltung der Idee eines *philosophischen Systems*, und zwar in der Form eines *Systems der Erfahrung* bzw. eines *Systems der Inva-*

rianten der Erfahrung. Was damit inhaltlich gemeint ist, wird im ersten Kapitel der Arbeit ausführlich entwickelt und braucht an dieser Stelle nicht näher erörtert zu werden. Der Nachweis, daß in der Anwendung des Systemgedankens in dieser spezifischen Form auch der rote Faden der Verbindung zwischen seinen philosophie- und wissenschaftshistorischen Arbeiten und seinen Analysen zur neueren Physik zu sehen ist, machte im Grunde zwei Untersuchungen erforderlich, die sich jeweils auf die Prüfung der genannten These in beiden Bereichen zu beziehen hätten.

Die vorliegende Arbeit beschränkt sich als ein *erster Schritt* auf Cassirers philosophie- und wissenschaftshistorische Arbeiten und geht der Frage nach, wie Cassirer den Gedanken eines Systems der Erfahrung in seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition entwickelt. Die Verbindung zur Wissenschaftsgeschichte wird durch seine Rezeption des ›Erlanger Programms‹ hergestellt, welchem für seinen Systembegriff eine paradigmatische Bedeutung zukommt. Cassirers Rezeption dieses Programms kann als Beispiel für eine fruchtbare Wechselbeziehung von Philosophie und Einzelwissenschaften gelten.

Was die methodische Vorgehensweise in dieser Arbeit betrifft, so ist sie weitgehend von dem Charakter der cassirerschen Schriften abhängig. Seine Schriften sind auf den ersten Blick recht gut lesbar; bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß sie in ihrer Breite und Tiefe äußerst voraussetzungsvoll sind und gelegentlich einen fast hermetischen Eindruck vermitteln. Um einen Zugang zu gewinnen, ist es häufig unerlässlich, sich mit diesen Voraussetzungen vertraut zu machen, die zum größten Teil auf die Auseinandersetzung mit den Autoren zurückzuführen sind, die Cassirer gekannt und rezipiert hat.² Darüber hinaus scheint er davon auszugehen, daß der Leser eines seiner Werke bereits mit den Grundgedanken vertraut ist, die er in seinen vorangegangenen Schriften auseinandergesetzt hat. Dieser Umstand hängt mit einer weiteren Eigentümlichkeit des cassirerschen Opus zusammen. Seine Schriften sind weniger als isolierte Einzelwerke zu verstehen, sondern sie verfolgen allesamt *eine* bestimmte Grundidee, die in ihren unterschiedlichen Aspekten beleuchtet wird. Diese Grundidee läßt sich schlagwortartig mit dem Übergang vom ›Sub-

² Paetzold beschreibt Cassirers Stil ganz zutreffend wie folgt: »Nicht paradoxe Zuspitzungen und aphoristische Kürze sind Qualitäten des Cassirerschen Schreibstils, sondern epische Breite, die sich gleichwohl nie in skurrilen Details verliert, sondern einem einmal gefaßten Ziel sich durch geduldige, langsame Schritte annähert.« Paetzold 1995, S. 20.

stanzbegriff zum Funktionsbegriff⁶ beschreiben. Dahinter verbirgt sich die Gegenüberstellung zweier *Erkenntnisauffassungen*, die jeweils einen ganzen Komplex von Problemen und Fragestellungen beinhalten.

Diese Charakteristika des cassirerschen Gesamtwerks legen eine *problemorientierte* Herangehensweise nahe, die zugleich bemüht sein muß, die übergreifenden Zusammenhänge herauszuarbeiten, in die die cassirerschen Überlegungen eingebunden sind. Einzelne Passagen und Zitate aus Cassirers Werken lassen sich dann dadurch erläutern, daß sie in diese Zusammenhänge eingeordnet und zu ihnen in Beziehung gesetzt werden können. Die Texte können dabei durchaus ganz unterschiedlichen Zeiten entstammen; sofern sie demselben Problemzusammenhang angehören, sind sie gleichermaßen geeignet, den cassirerschen Standpunkt einzugrenzen. Bei der Untersuchung von Cassirers historischen Studien ist darüber hinaus zu beachten, daß drei Ebenen auseinandergehalten werden. Die erste Ebene betrifft die Darstellung der Meinungen von Descartes, Leibniz und Kant *unabhängig* von der cassirerschen Interpretation derselben. Die zweite Ebene hat es dann mit Cassirers Meinung *über* Descartes, Leibniz und Kant zu tun. Die dritte Ebene schließlich ist die Interpretationsebene des Autors, die natürlich in gewissem Sinne schon in den ersten beiden Ebenen eine Rolle spielt und die insbesondere den Gesichtspunkt bestimmt, unter dem die Ebenen eins und zwei in Beziehung gesetzt werden; denn der Gedanke, Cassirers Interpretation der genannten Philosophen unter der Perspektive der Invariantenbildung zu betrachten, ist eine *Rekonstruktion* des Autors. Dieser Gedanke besitzt zwar in dem cassirerschen Systembegriff sein Fundament, aber er wurde von Cassirer selbst – zumindest in den früheren Jahren (d. h. 1899–1907) – noch nicht *explizit* in Anschlag gebracht. Der Autor hat sich bemüht, diese Ebenen – so gut es ihm möglich war – zu trennen.

Die cassirerschen Schriften, die zugrunde gelegt werden, umfassen den größten Teil der Werke, die philosophie- und wissenschaftshistorischen Inhalts sind – insbesondere was seine Darstellung von Descartes, Leibniz und Kant angeht – sowie seine erkenntnistheoretischen und wissenschaftsphilosophischen Arbeiten. Da der Hauptteil dieser Schriften in die frühe Schaffensperiode von Cassirer fällt (d. h. bis ca. 1921), so führen die genannten Auswahlprinzipien vor allem auf eine nähere Beschäftigung mit Cassirers frühen Schriften. Dazu zählen insbesondere seine Dissertation über Descartes (1899), sein Leibniz-Buch (1902), die ersten drei Bände über die Geschichte des Erkenntnisproblems (1906/1907/1920), sowie *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), *Kants Leben und Lehre* (1918) und *Zur Ein-*

steinschen Relativitätstheorie (1921). Es gibt aber auch noch eine Reihe späterer Werke, die in dem gewählten thematischen Zusammenhang von Bedeutung sind und berücksichtigt werden mußten. Wichtig sind dabei vor allem der dritte Band der *Philosophie der symbolischen Formen* (1929), *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937) und der vierte Band der *Geschichte des Erkenntnisproblems* (1950/postum). Für Cassirers Rezeption des ›Erlanger Programms‹ sind weiterhin noch zwei Aufsätze aus den Jahren 1944/45 von großer Bedeutung, von denen einer erst 1979 aus seinem Nachlaß publiziert wurde. Für alle weiteren Aufsätze, Reden und Manuskripte sei auf das Literaturverzeichnis verwiesen.

Abschließend ist noch kurz auf die *Zitierweise* einzugehen. Die zitierten Schriften insgesamt werden in zwei große Gruppen aufgeteilt: in *Quellen* und *Sekundärliteratur*. Die Quellen ihrerseits unterteilen sich in 1) die Schriften Cassirers, 2) die Schriften Descartes', 3) die Schriften Leibniz', 4) die Schriften Kants und 5) die übrigen Quellen. Dabei werden Cassirers Schriften (und *nur* diese) *ohne* Namensnennung mit der Abkürzung des jeweiligen Werkes zitiert. Die Abkürzungen sind im Literaturverzeichnis *alphabetisch* geordnet und erklärt. Alle übrigen Quellen werden mit Namensnennung *und* Abkürzung für das jeweilige Werk bzw. die jeweilige Werkausgabe zitiert. Die übrigen Quellen sind alphabetisch nach den Namen der Autoren geordnet. Werden mehrere Werke eines Autors zitiert, dann sind die Abkürzungen der Werke in alphabetischer Reihenfolge unter dem Namen des betreffenden Autors zu finden. Die Sekundärliteratur wird nach der allgemein üblichen Methode mit Namensnennung, Angabe der Jahreszahl und Angabe der Seitenzahl zitiert. Dabei bezieht sich die Jahreszahl stets auf das Erscheinungsdatum der *benutzten* Ausgabe. Die Liste der Sekundärliteratur ist alphabetisch nach den Autorennamen sortiert. Sind von einem Autor mehrere Werke zitiert, so sind diese unter dem betreffenden Autor in der Reihenfolge der Jahreszahlen zu finden. Die Angaben der Belegstellen direkter und indirekter Zitate werden in Klammern in den fortlaufenden Text eingefügt.

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1995/96 von der Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie der Universität Bielefeld als Habilitationsschrift angenommen und für die Drucklegung noch einmal überarbeitet. An dieser Stelle möchte ich dem Felix Meiner Verlag für seine Bereitschaft danken, die Arbeit in der Reihe *Cassirer-Forschungen* erscheinen zu lassen.

I. Entwicklung des Themas

1. Cassirer zwischen philosophischer Tradition und den Wissenschaften des 20. Jahrhunderts. Einige Grundprobleme

Über fünfzig Jahre lang, vor allem in der Zeit zwischen 1870 und 1920, hatte die philosophische Schulrichtung des Neukantianismus eine fast beherrschende Stellung an den deutschen Universitäten inne.¹ Die Wurzel des Neukantianismus ist in der um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufgekommenen Forderung nach einer engeren Anbindung der Philosophie an die Einzelwissenschaften zu suchen. Um dieser Forderung nachzukommen, erschien vielen eine Hinwendung zu Kant deshalb besonders vielversprechend, weil die »prinzipielle Spaltung«, die sich zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften mehr und mehr andeutete, zu Kants Zeiten noch nicht bestanden habe, sondern die kantische Philosophie noch eng mit den Grundlagen der damaligen Naturwissenschaften verflochten war. Als ein Vertreter dieser Anschauung ist insbesondere Hermann von Helmholtz zu nennen.²

Die aus dieser Grundeinstellung hervorgegangenen philosophischen Entwürfe werden unter der Sammelbezeichnung »Neukantianismus« zusammengefaßt, wobei jedoch das Mißverständnis abzuwehren ist, es handele sich dabei um ein homogenes Gedankengebäude, an dem viele Einzelpersonen gearbeitet hätten. Statt dessen haben sich eine Vielfalt von Ideen daraus entwickelt, die z. T. sogar recht heterogener Natur sind. Gewöhnlich unterscheidet man innerhalb des Neukantianismus zwei große Gruppen, nämlich die sog. »Südwestdeutsche Schule« und die sog. »Marburger Schule«.³ Während der Schwerpunkt der »Südwestdeutschen Schule« mehr auf den Geisteswissenschaften liegt, geht es der Marburger Schule primär darum, die *theoretische* Philosophie Kants mit den Entwicklungen der modernen Mathematik und

¹ Vgl. dazu etwa Ollig 1979, S. 1–5.

² Vgl. v. Helmholtz, SdM, S. 46 f. Der erste, der um ca. 1852 eine Rückkehr zur Methode der Kritik der reinen Vernunft gefordert hatte, war der Kieler Philosophieprofessor Friedrich Harms (1816–1880). Ende der 50er Jahre griffen dann Jürgen Bona Meyer, Rudolf Haym und Hermann v. Helmholtz diese Forderung auf. Vgl. dazu Köhnke 1986, S. 121–167.

³ Vgl. Ollig 1979, S. 29; S. 53.

der mathematischen Naturwissenschaft in Einklang zu bringen. Der Begründer der Marburger Schule war Hermann Cohen (1842–1918), der in Berlin bei A. Trendelenburg studiert hatte und 1876 in Marburg als Nachfolger von F. A. Lange Ordinarius für Philosophie wurde. Seit 1880 weilte auch Paul Natorp (1854–1924) in Marburg, der 1893 einen Lehrstuhl für Philosophie und Pädagogik erhielt.⁴ Der dritte und letzte bedeutende Vertreter der Marburger Schule war Ernst Cassirer (1874–1945), der um die Mitte der 90er Jahre als Student nach Marburg gekommen war und bei Cohen und Natorp studiert hat. Obwohl sich Cassirer den philosophischen Grundgedanken seiner Lehrer stets verpflichtet fühlte, hat er im Laufe der Zeit eine Version des Marburger Neukantianismus entwickelt, die eine Reihe ganz origineller Ideen enthält und die seine Eigenständigkeit innerhalb der Marburger Schule unterstreicht. Insbesondere hat er in wesentlich stärkerem Maße als Cohen und Natorp auch die neuesten Entwicklungen der modernen Physik, nämlich die Relativitätstheorie(n) und die Quantenphysik, in seine Überlegungen mit einbezogen.

Seiner eigenständigen Rolle ist sich Cassirer selbst auch immer bewußt gewesen. Dies zeigt eine Reihe von Indizien, die sich über einen Zeitraum von 33 Jahren erstrecken. Bereits das Erscheinen von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* im Jahre 1910 hatte zu einer kurzen Kontroverse mit Cohen geführt. Cohen hielt ganze Passagen aus diesem Werk für unvereinbar mit den Lehren der Marburger Schule und schrieb an Cassirer, daß er die Gefahr sehe, daß damit »unsere Übereinstimmung in den Anschauungen gefährdet werde«.⁵ Was nun die Kantinterpretation betrifft, so bemerkt Cassirer mit Bezug auf die Kant-Bücher Cohens: »Ich bin mir bewußt, durch diese Bücher zuerst in den ganzen Ernst und in die ganze Tiefe der Kantischen Lehre eingeführt worden zu sein. Seitdem bin ich zu den Problemen der Kantischen Philosophie in stets wiederholten eigenen Studien und im Zusammenhang verschiedenartiger sachlicher Aufgaben immer von neuem zurückgekehrt: und meine Auffassung dieser Probleme hat sich von derjenigen Cohens vielfach abweichend gestaltet.«⁶ In der Vorrede zu *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* heißt es: »Als ich meine Schrift ›Zur Einsteinschen Relativitätstheorie‹ veröffentlichte, fanden sich viele Kritiker, die mir in den

⁴ Vgl. Ollig 1979, S. 29–44.

⁵ Zitiert nach Gawronsky 1966, S. 14 f.

⁶ KLL, Vorrede zur ersten Auflage, S. VII f. Die Vorrede stammt vom 14. 8. 1918. Cohen war bereits am 4. 4. desselben Jahres verstorben. Deshalb ist davon auszugehen, daß Cassirer aus Pietätsgründen einen eher moderaten Ton gewählt hat, um seine Distanz zu Cohens Kantinterpretation zu beschreiben.

Schlußfolgerungen, die ich aus der Entwicklung der neuen Physik gezogen hatte, zwar zustimmten, die aber an diese Zustimmung die Frage knüpften, ob ich, als ›Neu-Kantianer‹, derartige Folgerungen hätte ziehen dürfen. [...] So wird denn auch mein Zusammenhang mit den Begründern der ›Marburger Schule‹ nicht gelockert und meine Dankesschuld gegen sie nicht gemindert, wenn es sich aus den folgenden Untersuchungen ergibt, daß ich in der erkenntniskritischen Deutung der modernen naturwissenschaftlichen Grundbegriffe zu wesentlich anderen Resultaten gekommen bin, als sie in Cohens ›Logik der reinen Erkenntnis‹ (1902) oder in Natorps Werk ›Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften‹ (1910) vorliegen« (DuI, Vorrede, S. 132 f.). Nur zwei Jahre später grenzt sich Cassirer explizit von bestimmten Erscheinungsformen des Neukantianismus ab, wobei er aber diesmal weniger seine Lehrer Cohen und Natorp im Blick hat: »Ich selbst bin oft als ›Neu-Kantianer‹ bezeichnet worden und ich nehme diese Bezeichnung in dem Sinne an, dass meine gesamte Arbeit im Gebiete der theoretischen Philosophie die methodische Grundlegung voraussetzt, die Kant in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ gegeben hat. Aber viele der Lehren, die in der philosophischen Literatur der Gegenwart dem Neu-Kantianismus zugeschrieben werden, sind mir nicht nur fremd, sondern meiner eigenen Auffassung diametral – entgegengesetzt« (WiS, S. 114). Als ein letztes Indiz sei noch eine Passage aus einem Brief angeführt, den Cassirer am 14. 10. 1943 an seine Frau geschrieben hatte: »Meinen wissenschaftlichen Weg mußte ich mir mühsam und einigermaßen einsam suchen. Niemand konnte mir dabei helfen – auch meine früheren Lehrer nicht – denn mein Weg führte mich weit von dem ihren ab« (Zitiert nach T. Cassirer 1981, S. 321).

Worin sich diese Eigenständigkeit Cassirers inhaltlich ausdrückt, darauf wird im folgenden noch einzugehen sein. Vorab sei jedoch auf einige Schwierigkeiten hingewiesen, mit denen sich die Interpreten von Cassirers Schriften konfrontiert sahen und sehen; denn die Art und Weise, in der Cassirer die Grundlagen der neueren Naturwissenschaften, die letztlich den Nährboden für seine Anschauungen des ›kritischen Idealismus‹ liefern, analysiert, wirft eine Reihe von Problemen auf. Die sechs wichtigsten sollen deshalb zuvor genannt und erläutert werden.

1. Zunächst besteht ein Charakteristikum seiner Arbeiten darin, daß er die Probleme der modernen Wissenschaften stets vor dem Hintergrund der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte erörtert. Trotz der beeindruckenden Gelehrsamkeit Cassirers, die dabei immer wieder zutage tritt, bleibt das Auswahlkriterium der historischen

Beispiele dem Leser häufig verschlossen. Es kommt vor, daß Cassirer ein und denselben Autor gleichzeitig zustimmend zitiert und einige Zeilen später kritisiert.⁷ Darüber hinaus lesen sich seine historischen Referate häufig so, als ob es sich um wichtige *aktuelle* Entdeckungen handelte. »Das Seltsame ist nun aber, daß man solche historischen Referate von Cassirer – ohne sich dessen recht bewußt zu werden – liest, als ob sie ›systematische‹ Aussagen wären, d. h., man liest sie nicht als Bericht über einen Denker, der vor mehreren hundert (oder tausend) Jahren gelebt hat, sondern als ob es Aussagen wären über etwas, was hier und jetzt als wahr entdeckt und gültig befunden, ›wahrgenommen‹ wird« (Solmitz 1966, S. 508).

Die Beziehung aktueller Problembestände zur Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte muß gleichwohl als zentraler Punkt von Cassirers Philosophie überhaupt angesehen werden. Seine umfangreichen historischen Untersuchungen haben jedoch häufig den Blick für seine systematischen Anliegen verstellt. Dennoch war für ihn das Wechselverhältnis von historischer und systematischer Analyse immer von größter Wichtigkeit. So schreibt er in der Vorrede zum dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*: »Wie in meinen früheren Arbeiten, so habe ich auch in dieser die systematische Betrachtung nicht von der historischen abzulösen versucht, sondern nach einem engen Zusammenschluß beider gestrebt. Nur in einer solchen ständigen Rückbeziehung aufeinander können beide sich wechselseitig erhellen und wechselseitig fördern« (PsF III, Vorrede, S. VIII). Worin besteht aber der Gesichtspunkt, der diesen »engen Zusammenschluß« von historischer und systematischer Betrachtung bei Cassirer ermöglicht?

2. Eine weitere Schwierigkeit erwächst aus dem Versuch, das Wechselverhältnis zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften näher zu bestimmen. Durch die Entdeckung der nichteuklidischen Geometrien im 19. Jahrhundert sowie durch die Entwicklung der Relativitätstheorie und der Quantenphysik waren diejenigen, die sich als Vertreter der Grundprinzipien von Kants Transzendentalphilosophie verstanden, in Zugzwang geraten. Ließen sich beispielsweise Kants Deutungen von Raum und Zeit als reinen Anschauungsformen a priori oder des Kausalitätsprinzips als einer apriorischen Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung angesichts der neueren wissenschaftlichen Ergebnisse noch aufrechterhalten?⁸ Eine Strategie, die von ›radikalen

⁷ Vgl. dazu Solmitz 1966, S. 520.

⁸ Zum Problem der Vereinbarkeit der speziellen Relativitätstheorie mit Kants Lehre von Raum und Zeit vgl. insbesondere Strohmeier 1977.

Kantianern« verfolgt wurde, um Kants transzendente Ästhetik vor einem möglichen Konflikt mit der Relativitätstheorie zu bewahren, beschreibt Hans Reichenbach wie folgt: »Es gibt einen Weg, die Kantische Philosophie vor der Relativitätstheorie zu schützen: wenn man beweist, daß die Aussagen der Relativitätstheorie sich auf ein *anderes Objekt* beziehen als die Behauptungen der transzendentalen Aesthetik. An der physikalischen Richtigkeit der Theorie zu zweifeln, hat für den Philosophen offenbar wenig Aussicht auf Erfolg; aber die Kantische Lehre von der reinen Anschauung bietet Gelegenheit, die Aussagen der Erkenntnistheorie auf ein isoliertes Gebiet zu beschränken, das unberührbar über aller Erfahrung schwebt« (Reichenbach, GSR, S. 367 f.). Charakteristisch für solche ›Immunsierungsstrategien‹⁹ war das Bestreben, die erkenntnistheoretischen Überlegungen von Kants Philosophie auf einer anderen Ebene anzusiedeln als die Ergebnisse der Einzelwissenschaften. Dadurch erhielten erstere einen Status der Unangreifbarkeit trotz aller Veränderungen, die sich im Rahmen der empirischen Wissenschaften vollzogen hatten. Wenn man aber für eine so vollständige Trennung beider Sphären plädiert, dann ist wiederum nicht einzusehen, daß sich auch umgekehrt irgendein Zugewinn aus Kants Philosophie für das Verständnis der neueren Entwicklung der Einzelwissenschaften ergeben könnte.

Nun hatte Cassirer selbst die Wertschätzung von Kants kritischer Philosophie ausdrücklich von der Möglichkeit ihrer engen Beziehung zu den Einzelwissenschaften abhängig gemacht: »Das Schicksal und die Zukunft der kritischen Philosophie wird durch ihr Verhältnis zur exakten Wissenschaft bedingt. Wenn es gelänge, das Band zwischen ihr und der Mathematik und mathematischen Physik zu zerschneiden, so wäre sie damit ihres Wertes und Inhalts beraubt« (KmM, S. 1). Daß Cassirer bei der stetigen Erneuerung und Festigung dieses Bandes keine Immunsierungsstrategie verfolgte, wird aus folgendem deutlich. Zum einen konstatierte er eine gewisse *Autonomie* der Einzelwissenschaften hinsichtlich ihres Inhalts und ihrer Methode: »Die philosophische Betrachtung einer physikalischen Theorie kann nicht darauf ausgehen, einen eigenen und selbständigen Maßstab für die Beurteilung ihres *Inhalts* aufzustellen, der den Maßstäben, über welche die Einzelwissenschaft selbst verfügt, gleichberechtigt zur Seite treten könnte. Denn der Inhalt einer physikalischen Theorie untersteht nur einer einzigen Regel, die sich rein aus der Methodik der Physik als solcher ergibt. Neben dieser Norm bleibt für eine andere rein ›spekulative‹ Betrachtungsweise kein Raum« (PPR, S. 1337).

⁹ Vgl. dazu Hentschel 1990, S. 212–223.

Zum anderen hat er deutlich gemacht, daß es ihm primär darum ging, das »Wesen« und die »Bedeutung der kritischen Methode« im Hinblick auf aktuelle Problemzusammenhänge der Naturwissenschaften herauszuarbeiten: »Denn wie hoch man die Kantische Lehre auch stellen mag: die Sorge um ihre richtige historische Würdigung und Auslegung muss zurücktreten gegenüber dem Bemühen, zu einer Verständigung über das Ziel und über die Wege der philosophischen Forschung der Gegenwart zu gelangen« (KmM, S.32). Cassirer vertrat, wie übrigens die anderen Marburger Neukantianer Cohen und Natorp auch, die Ansicht, daß man, um die Wirksamkeit der kritischen Philosophie Kants zu erhöhen, unausweichlich »über Kant hinausgehen« müsse. Diese Prioritätensetzung darf allerdings nicht zu dem Fehlschluß verleiten, Cassirer habe der Kantphilologie und Kantinterpretation überhaupt keine Bedeutung beigemessen. Dagegen spricht schon die rein logische Überlegung, daß man überhaupt nur dann die Forderung aufstellen kann, über eine Position hinauszugehen, wenn man eine gewisse Vorstellung von eben der Position hat, über die hinausgegangen werden soll. Dagegen spricht aber auch das Ausmaß und die Intensität der langjährigen Beschäftigung Cassirers mit Kant, wie sie in seiner Herausgabe der Werke Kants¹⁰, seiner Kant-Monographie (KLL), seiner Auseinandersetzung mit der friesischen Schule Leonard Nelsons (vgl. KI, FME) sowie seinen scharfsinnigen Kritiken zeitgenössischer Kant-Literatur (NK) zum Ausdruck kommt. Nun könnte man einwenden, daß die Quantität und Intensität seiner Beschäftigung mit Kant noch gar nichts über deren Qualität aussage. Was dieses Problem betrifft, so läßt sich schlicht feststellen, daß eine Auseinandersetzung mit Cassirers Kantinterpretation bislang kaum stattgefunden hat. Die Frage, ob eine solche Auseinandersetzung dem heutigen Stand der Diskussion um Kants Philosophie Impulse liefern könnte, möchte ich im Vorgriff mit Ja beantworten, muß aber an dieser Stelle auf eine Begründung verzichten. Tatsache ist, daß Cassirer seine Thesen über Kant durchgängig mit einschlägigen Zitaten zu begründen versucht, so daß sich seine Interpretation jederzeit an den Kanttexten selbst auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüfen läßt. Darüber hinaus sind diese Stellen nicht nur dem Corpus der »kritischen Periode« entnommen, sondern umfassen ebenso die »vorkritischen« Schriften Kants, seinen Briefwechsel sowie die »Reflexionen« in der Form, in der sie seinerzeit zugänglich waren.

¹⁰ Vgl. Immanuel Kants Werke. Gesamtausgabe in 10 Bänden. In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörfer, hrsg. von E. Cassirer, Bde. 1–10, Berlin 1912.

Diese Hinweise mögen genügen, um deutlich zu machen, daß Cassirer seine Kantdeutung keineswegs als bloßes Nebenprodukt angesehen hat, sondern vielmehr als Grundlage seiner eigenen philosophischen Position. Und ebensowenig wie die bloße Feststellung des Umfangs seiner Beschäftigung mit Kant etwas über deren Fruchtbarkeit auszusagen vermag, läßt sich von der weitgehenden Nichtbeachtung seiner Kantinterpretation auf deren Fragwürdigkeit schließen.

Doch nun begegnet man folgender Schwierigkeit. Wenn Cassirer einerseits die Autonomie der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften gegenüber der Philosophie und andererseits die Reformbedürftigkeit von Kants Lehre betont, wird dann nicht Kants Transzendentalphilosophie zu einem bloßen Anhängsel der Einzelwissenschaften, das sich nach deren Bedürfnissen beliebig umgestalten läßt? Auf diese Konsequenz der ›Immunisierung‹ in der anderen Richtung, nämlich der Einzelwissenschaften gegenüber jeglichen transzendentalphilosophischen Einwänden, hat beispielsweise Alfred C. Elsbach in seinem Buch *Kant und Einstein* hingewiesen (Elsbach 1924). Dort heißt es: »Die Wissenschaft ist primär und autonom, die Philosophie sekundär und heteronom« (ebd., S. 192). Und: »Es ist ausgeschlossen, daß die Physik mit der Kantischen Philosophie im Streit liegen kann, weil die Übereinstimmung beider eine notwendige Folge der Struktur der kritischen Philosophie ist« (ebd., S. 196). Damit ist gemeint, daß die kritische Philosophie, wenn sie ihre Berechtigung ausschließlich der Analyse der Ergebnisse der Einzelwissenschaften verdanke, selbst keinerlei Maßstab zur Beurteilung der letzteren besäße.¹¹

Cassirer teilte diese Auffassung Elsbachs offensichtlich nicht. Ausschlaggebend ist dabei nicht allein sein allgemeiner Hinweis darauf, daß die wichtigsten prinzipiellen Neuerungen in der Physik der Neuzeit stets »mit Betrachtungen allgemein erkenntnistheoretischer Natur im engsten Zusammenhang zu stehen pflegten«¹², wobei er insbesondere an Galilei, Kepler, Newton, v. Helmholtz, Hertz und Einstein denkt. Darüber hinaus postuliert er auch eine methodische Selbständigkeit der Erkenntnistheorie gegenüber den Einzelwissenschaften: »Aber freilich muß die Erkenntnistheorie, so eng sich ihr eigenes Schicksal hier mit dem Fortgang der exakten Wissenschaften verknüpft erweist, den Aufgaben, die ihr von dieser gestellt werden, mit voller methodischer Selbständigkeit gegenüberreten« (ZER, S. 8). Und wenn Cassirer schließlich die Entwicklung der neueren Physik – und hier insbesondere der Relativitätstheorie – als Bestätigung seiner

¹¹ Vgl. dazu auch Einstein, RE, S. 1688.

¹² ZER, S. 6. Vgl. auch EP IV, S. 89.

Erkenntnisauffassung des ›kritischen Idealismus‹ betrachtet (ebd., S.21), so setzt dieses Urteil, unabhängig davon, ob man ihm zustimmen mag oder nicht, eine bestimmte Erkenntnisauffassung und -methode als *eigenständige* Größe voraus. Denn wenn letztere ausschließlich auf der Analyse der Einzelwissenschaften beruhte, so könnte sie nicht nachträglich von diesen eine Bestätigung erwarten, sondern ihre Übereinstimmung stünde von vornherein fest. Daraus ergibt sich die Frage, worin eigentlich die methodische Selbständigkeit der Erkenntnistheorie bzw. der ›Erkenntniskritik‹ nach Cassirers Meinung besteht.

3. Das Postulat der engen Anbindung der Erkenntnistheorie an die empirischen Wissenschaften auf der einen Seite und die vermeintliche Unklarheit über die Eigenständigkeit der Methode seines kritischen Idealismus auf der anderen Seite haben eine Standortbestimmung der cassirerschen Erkenntnistheorie und Wissenschaftsphilosophie nicht unwesentlich erschwert.¹³ Dieser Umstand hat Cassirers Philosophie gegen Kritik von ganz unterschiedlicher philosophischer Provenienz anfällig gemacht.

Moritz Schlick, der Begründer und einer der bekanntesten Vertreter des ›Wiener Kreises‹, hielt Cassirer in seiner Rezension von dessen Buch *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* vor, den eigentlichen Grundgedanken der kantischen Erkenntnislehre, nämlich daß die konstitutiven Prinzipien der Wissenschaften in synthetischen Urteilen a priori bestehen, denen das Merkmal der Apodiktizität zukomme, völlig aus den Augen verloren zu haben. (Schlick, KEDNP, S.98.) Aufgrund der daraus folgenden »zu großen Umfangserweiterung des kritischen Gedankens« sei es unmöglich geworden, überhaupt je eine physikalische Theorie als Bestätigung der kritizistischen Philosophie zu werten; denn: »diese müßte vielmehr mit *jeder* Theorie, sofern sie nur die Bedingungen der Wissenschaftlichkeit erfüllt, in gleicher Weise und ohne die Möglichkeit einer Selektion vereinbar sein« (ebd., S.102).

¹³ Vgl. dazu etwa Kaufmann 1966, S.118: »Den künftigen Historikern der Philosophie wird es nicht leichtfallen, den systematischen Ort Ernst Cassirers mittels der herkömmlichen Schablonen der philosophischen Systeme und Richtungen exakt zu bestimmen.« Diese Diagnose ist auch nach dem heutigen Forschungsstand keineswegs als obsolet zu betrachten. Nach Knoppe hat vor allem die in der Regel selektive Lektüre von Cassirers Arbeiten dazu beigetragen, daß sich in den Antwortversuchen auf die Frage nach der Bestimmung von Cassirers philosophischer Position ein »heillosos Durcheinander« präsentierte. »Wie auch immer diese Position bezeichnet worden ist, als Bewußtseinsphilosophie, transzendente Semiotik im Sinne von Ch. S. Peirce, Hermeneutik oder auch Neuleibnizianismus, – keine dieser Charakterisierungen blieb unwidersprochen.« Knoppe 1992, S.3 f.

Von einer ganz anderen philosophischen Perspektive hat Julius Ebbinghaus die Kantdeutungen Hermann Cohens einer substantiellen Kritik unterzogen. War Schlick noch bereit, Cassirer die Prämisse zuzugestehen, daß es Kant um die philosophische Rechtfertigung der »exakten Wissenschaft« (ebd., S. 98) ginge, so lag Ebbinghaus ein derartiges Zugeständnis eher fern. Da aber in diesem Punkt Cassirer und Cohen eine von der gesamten Marburger Schule akzeptierte gemeinsame Voraussetzung zugrunde liegt, trifft Ebbinghaus' Einwand gleichzeitig auch Cassirer. So heißt es: »Nun meinte Kant, wenn er in der Kritik von Erfahrung und deren Möglichkeit sprach, keine andere Erfahrung als die, die jedermann, so wie er geht und steht, das heißt ohne methodische Zurüstung, gewinnen kann. Es ist – wie man heute sagen würde – die Erfahrung des vorwissenschaftlichen Bewußtseins« (Ebbinghaus, HCPP, S. 384). Wenn man aber, so Ebbinghaus, den Erfahrungsbegriff bei Kant mit dem Begriff der Erfahrung in den mathematischen Naturwissenschaften gleichsetze, so laufe dies auf eine Bedeutungsverschiebung von Kants Apriori hinaus, die letztlich einem »Triumph des Empirismus« Vorschub leiste. (Ebd., S. 385.) Denn wenn man das Apriori im Sinne Cohens als »Hypothese« verstehe, d. h. als eine vom Faktum der Wissenschaften selbst geforderte oberste Voraussetzung, dann ließe sich die Gültigkeit desselben nur auf den Fortschritt der Wissenschaften selbst gründen. Damit bestehe jedoch immer die Möglichkeit, daß sich eine Korrektur und Veränderung dieser Voraussetzungen als nötig erweise, so daß die »Hoffnung Kants, der menschlichen Erkenntnis feste Grenzen zu bestimmen und sie dafür innerhalb dieser Grenzen vor dem Skeptizismus zu retten« als gescheitert zu betrachten sei und man Kant auf diese Weise »in einen Positivisten verwandelt« habe. (Ebd., S. 386.)

Ebbinghaus' Abwehrversuch einer positivistischen Kantinterpretation, die er den Marburgern anlastet, deutet auf einen weiteren schwierigen Punkt hin, nämlich die Stellung der Marburger Schule – und insbesondere Cassirers – zum logischen Empirismus. Denn gerade Cassirers Philosophie wurde von Vertretern des logischen Empirismus als nicht sehr stark von ihrem eigenen Standpunkt abweichend empfunden. Ein Beispiel dafür findet man etwa in Philipp Franks Rezension von *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*. Frank schreibt dort über Cassirers Buch: »Die meisten darin vorkommenden Behauptungen über die neuen physikalischen Theorien sind vom Standpunkt des Physikers und seiner Verlängerung in den logischen Empirismus hinein durchaus annehmbar« (Frank 1938, S. 71). Und weiter heißt es: »Einige der Grundauffassungen Cassirers sind in geradezu überraschender Weise mit den Auf-

fassungen verwandt oder fast übereinstimmend, die der logische Empirismus von der Wissenschaft hat« (ebd., S. 72). Gelegentlich sieht Frank Cassirers Ausführungen jedoch noch durch einen »gewissen dunklen Hintergrund« (ebd., S. 77) getrübt, der aus einem »voreiligen Verlassen der wissenschaftlichen Analyse« und einem damit zusammenhängenden »Übergang zur Metaphysik« (ebd., S. 76) resultiere. Cassirer habe zwar, so Franks abschließendes Urteil, die »traditionelle idealistische Philosophie« im Lichte des Fortschritts der Wissenschaften weiterentwickelt, vor einer »völligen Zersetzung« der traditionellen Philosophie jedoch zurückgescheut.

Dieses ambivalente Verhältnis insbesondere der Vertreter des logischen Empirismus zur Philosophie Ernst Cassirers hat vermutlich folgenden Hintergrund. Der Ausgangspunkt *beider* philosophischer Richtungen war das Bestreben, die Klärung zeitgenössischer Grundlagenfragen der Wissenschaften dadurch zu fördern, daß man zuvor die Problemlage der philosophischen Tradition durch Aufdeckung der auf einer dogmatischen Metaphysik beruhenden ›Scheinprobleme‹ geläutert hat. Aber ganz abgesehen davon, daß die unter dem Pathos einer ›wissenschaftlichen Weltauffassung‹ auftretenden Vertreter des ›Wiener Kreises‹ diese Aufgabe ohne jede nähere Beschäftigung mit der von ihnen so gescholtenen ›Metaphysik‹ erfüllen zu können glaubten, bestand auch über das, was man eigentlich unter ›Metaphysik‹ zu verstehen habe, alles andere als Einigkeit. Ernst Mach beispielsweise, der als einer der Urheber der ›antimetaphysischen Tatsachenforschung (Neurath, WK, S.301) in Anspruch genommen wird, bezeichnet solche Begriffe als metaphysisch, deren Geschichte man nicht kenne: »Metaphysisch pflegen wir diejenigen Begriffe zu nennen, von welchen wir vergessen haben, wie wir dazu gelangt sind« (Mach, GWSEA, S. 2). Moritz Schlick versteht unter »Metaphysik« eine bestimmte Erkenntnisart, die – im Unterschied zur »eigentlichen« Erkenntnis, welche sich »ihrem Wesen nach« auf Formen und Beziehungen richte (Schlick, EEM, S. 151) – auf »Intuition«, d. h. auf direktem »Erleben« bzw. innerer Durchdringung ihres Gegenstandes oder Inhalts beruhe. (Ebd., S. 155 f.) Carnap, der auf die Unklarheit des Begriffs der Metaphysik explizit hinweist, ist geneigt, alles darunter zu subsumieren, was »den Nebenklang des Unstreng-Spekulativen« (Carnap, LAW, S. 258) mit sich führe, wobei auch er das Merkmal der Intuition als Gegensatz zur rationalen, wissenschaftlichen Erkenntnis hervorhebt. Diese Unklarheit hat dann dazu geführt, daß auch die Philosophie Kants mit metaphysischem, „theologisierendem« und mystischem Denken oder der scholastischen Metaphysik und den Systemen des deutschen Idealismus in einem Topf ver-

schwand. »Die wissenschaftliche Weltauffassung kennt keine unbedingt gültige Erkenntnis aus reiner Vernunft, keine ›synthetischen Urteile a priori‹, wie sie der Kantischen Erkenntnistheorie und erst recht aller vor- und nachkantischen Ontologie und Metaphysik zugrunde liegen. [...] Gerade in der Ablehnung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori besteht die Grundthese des modernen Empirismus« (Neurath, WK, S. 307). Diese Einordnung muß überraschen, weil Kant die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gerade deshalb näher untersuchen wollte, um ungerechtfertigte Ansprüche der dogmatischen Metaphysik zurückzuweisen oder als Scheinprobleme zu entlarven.¹⁴ Darüber hinaus hat Kant die Schwierigkeiten hervorgehoben, die daraus erwachsen können, wenn scheinbar unbedingt gültige Erkenntnisse aus reiner Vernunft objektive Gültigkeit beanspruchen, ohne daß zugleich ein Weg der Rechtfertigung dieses Anspruchs aufgezeigt würde. Drittens schließlich lag Kant eine auf ›Intuition‹ beruhende Metaphysik gänzlich fern, da er unermüdlich betont hat, daß es im Wesen des menschlichen Verstandes liege, *ausschließlich* diskursiv vermittels Begriffen zu Erkenntnissen gelangen zu können und daß dieser nichts ›intuitiv‹ – sei es bezüglich einer sinnlichen oder nichtsinnlichen Anschauung – zu erschauen vermag.¹⁵ Daraus ist zumindest ersichtlich, daß es für Cassirer gute Gründe geben konnte, für seine Metaphysikkritik gerade Kants Philosophie als Ausgangspunkt zu wählen.¹⁶

Eine entscheidende Differenz Cassirers zum logischen Empirismus drückt sich allerdings in den unterschiedlichen Methoden aus, die von den logischen Empiristen und Cassirer zur Erreichung ihres Zieles angewandt wurden. Im Lager des Empirismus setzte sich ab ca. 1930 unter dem Einfluß Wittgensteins die Ansicht durch, daß vor allem ein unkorrekter Umgang mit der Sprache als ursächlich für eine Reihe metaphysischer Scheinprobleme zu betrachten sei. Dementsprechend ließen sich diese Probleme aufgrund dieser Annahme auch nur durch genauere Analyse des Sprachgebrauchs vermeiden. Cassirers Diagnose unterscheidet sich von diesem Ansatz insofern, als er das Auf-

¹⁴ Vgl. dazu etwa Kant, KrV, B 23 f.

¹⁵ Vgl. Kant, KrV, B 138 f.; B 311; B 342–344.

¹⁶ Nach Cassirers Auffassung hat Kants Lehre das allgemeine Bewußtsein für die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Metaphysik und Wissenschaft nachdrücklich geschärft: »Denn ihr Verdienst ist es, wenn die strenge Scheidung zwischen *Metaphysik* und *Wissenschaft* immer mehr zum Gemeingut des wissenschaftlichen Bewusstseins geworden ist: so sehr, dass man darüber, wie es scheint, allmählich die entscheidende Leistung der kritischen Philosophie zu vergessen beginnt.« KmM, S. 38.

kommen metaphysischer Scheinprobleme in erster Linie auf eine Verwechslung von rein *erkenntnistheoretischen* Aspekten mit *ontologischen* Aspekten zurückführt. Seine Strategie der Entlarvung solcher Scheinprobleme besteht darin, eine Grundlage zu entwickeln, von der aus sich der Anspruch der objektiven *Gültigkeit* von Begriffen kritisch überprüfen läßt, und ungerechtfertigte Hypostasierungen zurückgewiesen werden können. Während beim logischen Empirismus am Ende das ›Sprachproblem‹ im Vordergrund steht, ist es bei Cassirer das ›Geltungsproblem‹.

4. Ein weiteres Grundproblem der cassirerschen Philosophie gruppiert sich um die Frage nach seiner Rezeption der durch die Logizisten ausgearbeiteten Theorie der Relationen. In welcher Weise kann Cassirer die Relationslogik mit seiner Kant-Rezeption verknüpfen und welche Beziehung besteht zwischen der Relationslogik und seiner Theorie des Begriffs? Im Grunde handelt es sich dabei um einen Problemkreis, der die Übergangsstellung, die Cassirer im Spannungsfeld zwischen philosophischer Tradition und den Entwicklungen des 20. Jahrhunderts einnimmt, besonders deutlich hervortreten läßt. Die Vertreter des logischen Empirismus – hier mag das Urteil Carnaps stellvertretend angeführt werden – haben diese »neue Logik« als »Methode des Philosophierens« (Carnap, ANL, S. 12) angesehen, so daß die Erkenntnistheorie nichts anderes sei als »angewandte Logik« (ebd., S. 16). Entsprechend rücken sie diese neue Methode in einen strikten Gegensatz zur traditionellen Philosophie: »Alle Philosophie im alten Sinne, knüpfe sie nun an *Plato, Thomas, Kant, Schelling* oder *Hegel* an, oder baue sie eine neue ›Metaphysik des Seins‹ oder eine ›geisteswissenschaftliche Philosophie‹ auf, erweist sich vor dem unerbittlichen Urteil der neuen Logik nicht etwa nur als inhaltlich falsch, sondern als logisch unhaltbar, daher sinnlos« (ebd., S. 13).

Mit dem Wert und den Grenzen dieser neuen Logik hat sich Cassirer schon sehr früh auseinandergesetzt.¹⁷ Im Mittelpunkt seiner Analysen steht die *Einheit* von Mathematik und Logik, welche die Logizisten vermöge der Logik der Relationen zu begründen beabsichtigten. In der Einleitung zu *Die philosophischen Prinzipien der Mathematik*, die sich als Zusammenfassung und Erläuterung von Russells 1903 erschienenen *Principles of Mathematics* verstehen, bemerkte Couturat: »Der Klassenkalkül erscheint als der elementarste

¹⁷ Carnaps 1930/31 aufgestellte Behauptung, daß die »meisten Philosophen« »bisher wenig Kenntnis von ihr genommen und noch weniger Nutzen für ihre eigene Arbeit aus ihr gezogen« hätten, trifft jedenfalls Cassirer nicht, der schon 23 Jahre vorher die Auffassungen Russells und Couturats ausführlich diskutiert hat.

Teil der Mengenlehre, und die Logik der Relationen ist die unentbehrliche Grundlage der Gruppen- und Funktionentheorie: So hat sich die Vereinigung – um nicht zu sagen – Verschmelzung der Logik und Mathematik in unseren Tagen vollzogen« (Couturat, PPM, S. 3). Und er betonte den Gegensatz von dem »Geist der modernen Mathematik« zur Philosophie Kants: »Dieser Geist zeigt sich als direkt entgegengesetzt [...] der Kantischen Philosophie der Mathematik, die noch immer großes Ansehen in den Schulen genießt« (ebd., Vorwort, S. IX). Cassirer hingegen, der gleichwohl die begriffliche Strenge der Verfahrensmethoden der Logistik anerkennend würdigt¹⁸, vermag dieser Entgegensetzung nicht zu folgen. Denn das Grundproblem der Transzendentalphilosophie Kants gehöre einer Sphäre an, mit der die Logistik selbst überhaupt nicht in Berührung komme. In der »Grundfrage der Erkenntniskritik« gehe es nämlich nicht nur um rein begriffliche Verhältnisse wie in der Logistik, sondern darüber hinaus um »das Verhältnis unserer logischen und mathematischen Begriffe zur Erfahrung und zum Gegenstand der Erfahrung« (KmM, S. 42). »Logik und Mathematik haben es nur mit der Ordnung der Begriffe zu thun; die Ordnung oder Verwirrung unter den Gegenständen ficht sie nicht an und braucht sie nicht zu beirren« (ebd., S. 43). Mag die Perfektion hinsichtlich der ersteren auch noch so weit vorangetrieben werden; in bezug auf die Gültigkeit ihrer Sätze und Definitionen auf dem Gebiet der Erfahrung ist damit aber noch nichts gewonnen. »So beginnt an dem Punkte, an dem die Logistik endet, eine neue Aufgabe. Was die kritische Philosophie sucht und was sie fordern muss, ist eine *Logik der gegenständlichen Erkenntnis*« (ebd., S. 44). Mit dieser Art von Logik aber hat die Logistik nichts im Sinn, da sie einer völlig anderen Ebene angehört. Wenn dies aber der Fall ist, dann ist natürlich auch nicht einzusehen, weshalb Kants transzendente Logik in einen Gegensatz mit der Logistik treten könnte; und ebensowenig ist dann klar, in welchem Sinne erstere durch letztere widerlegt werden könnte. Dennoch bleibt die Frage, inwieweit Cassirer, auch wenn er

¹⁸ Vgl. KmM, S. 3: »Wer den Fortschritten der modernen Mathematik auch nur von fernher mit philosophischem Interesse gefolgt ist, der muss von Bewunderung über die Kraft und Reinheit des begrifflichen Denkens erfüllt werden, die sich hier bekundet.« Ein Beispiel für diese Kraft des begrifflichen Denkens sieht Cassirer in der Art und Weise, in der Couturat (im Anschluß an Russell) den Begriff des stetigen Kontinuums aus reinen Ordnungsverhältnissen (»Ordnung« wird dabei als asymmetrische, transitive Relation definiert) ableitet und so den Zirkel, der sich aus einer metrischen Definition des Kontinuums ergibt (sofern diese den Begriff der Distanz und damit auch den Begriff des Kontinuums selbst voraussetzt), vermeidet. Vgl. ebd., S. 17–19.

das Recht der Logistik *innerhalb* ihrer Sphäre durchaus anerkennt, eine Verbindung zu der transzendentalen Fragestellung herstellen kann dergestalt, daß deutlich herauskäme, in welcher Art und Weise die Gegenstandslogik durch die Logistik bereichert würde. Dieses jedoch wird von nicht wenigen eher skeptisch beurteilt: »Man wird anerkennen müssen, daß Cassirers Bemühen, Kants transzendente Logik zu ›retten‹ und sie neu zu interpretieren – im Einklang mit den neuen Strömungen innerhalb der Logik und der Mathematik – ein gewaltiges Unternehmen war. Die meisten Kenner der modernen Logik hielten diese Aufgabe für undurchführbar, denn Kants transzendente Logik – wenigstens in ihrer traditionellen Gestalt – kann mit der modernen Logistik und Mathematik sowenig eine Verbindung eingehen wie Wasser mit Öl« (Smart 1966, S. 146).

5. Dieser allgemeinen Fragestellung schließt sich eine weitere Schwierigkeit an, nämlich die eines angemessenen Verständnisses der Bedeutung, die Cassirer einer Erneuerung der traditionellen Lehre vom Begriff zumißt. Während bei seinen Lehrern Cohen und Natop noch die Urteilslehre vor der Begriffslehre die Grundlage ihrer Geltungslogik bildete, kehrt Cassirer das Prioritätsverhältnis um. In seiner ersten systematischen Hauptschrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) steht das Problem der wissenschaftlichen *Begriffsbildung* im Vordergrund. Kernpunkt seiner Überlegungen ist die Kritik an der »herkömmlichen Theorie des Gattungsbegriffs« (SuF, S. 5), die er zwar zunächst mit Aristoteles als deren Urheber in Verbindung bringt, die aber – und dies zeigen Äußerungen in späteren Werken (SuF, S. 15; KLL, S. 169) – ganz unabhängig von Aristoteles betrachtet werden kann, sofern sie von Cassirer ganz allgemein als Begriffstheorie der klassifizierenden empirischen Wissenschaften verstanden wird. Das Ergebnis seiner Untersuchungen vorwegnehmend stellt er fest: »Der Logik des Gattungsbegriffs, die, wie wir sahen, unter dem Gesichtspunkt und der Herrschaft des Substanzbegriffs steht, tritt jetzt die *Logik des mathematischen Funktionsbegriffs* gegenüber« (SuF, S. 27). Die Konsequenzen, die der Übergang vom Gattungsbegriff zum Funktionsbegriff mit sich führen sollte, waren vor allem in zwei Punkten von weitreichender Bedeutung. Zum einen soll sich gemäß der Logik des Funktionsbegriffs das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem bzw. Einzelem insofern ändern, als der Übergang nicht mehr ausschließlich von dem (zufälligen) Weglassen (Abstraktion) und Hinzufügen (Determination) von Merkmalen abhängig sein soll, sondern darüber hinaus eine gesetzmäßige Beziehung zwischen beidem gefordert wird, so daß das eine aus dem anderen abgeleitet werden kann. Cassirer stellt hier die »abstrakte Allge-

meinheit« des Gattungsbegriffs der »konkreten Allgemeinheit« des Funktionsbegriffs gegenüber. (Ebd., S. 26.) Zum anderen wird die universelle Geltung des »Reziprozitätsgesetzes« der Logik in Frage gestellt. Dieses Gesetz stellt eine Beziehung zwischen Inhalt und Umfang eines Begriffes fest, die beinhaltet, daß bei zunehmendem Inhalt, d. h. bei der Vermehrung der Merkmale eines Begriffes, sein Umfang, d. h. die Anzahl der Gegenstände, die unter diesen Begriff fallen, abnimmt. Umgekehrt gilt, daß der allgemeinere Begriff zugleich der inhaltsärmere und umfangreichere gegenüber dem besonderen Begriff ist. Bezüglich des Funktionsbegriffs gelte aber vielmehr: »Der echte Begriff läßt die Eigentümlichkeiten und Besonderheiten der Inhalte, die er unter sich faßt, nicht achtlos beiseite, sondern er sucht das Auftreten und den Zusammenhang eben dieser Besonderheiten als *notwendig* zu erweisen. [...] Der allgemeine Begriff erweist sich hier zugleich als der inhaltsreichere« (ebd., S. 25).

Diese auf den ersten Blick recht einschneidenden Konsequenzen, die Cassirer aus der »neuen Logik des Funktionsbegriffs« zog, bereiteten nicht wenigen Zeitgenossen erhebliche Schwierigkeiten. Richard Höningwald beispielsweise, der in seiner ausführlichen Rezension von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* zunächst eine ausgezeichnete Darstellung der Motive und Grundgedanken von Cassirer liefert (Höningwald 1912, S. 2821–2843), kritisiert jedoch den vermeintlichen Gegensatz, den Cassirers Begriffstheorie zwischen »Subsumtion« und »Reihenbildung« annehme. (Ebd., S. 2885.) Denn der Grund der Subsumtion müsse nicht allein in der »abstrahierenden Verallgemeinerung« liegen, sondern sei durchaus auch auf andere Weise denkbar. Vielmehr gelte es, eine »Reihenlogik« zu entwickeln, in die sich der Begriff der Subsumtion integrieren lasse. »Die moderne Logik der Relationen kann, um das Problem allgemeiner zu wenden, so gewiß nicht in einer absoluten Opposition gegen die aristotelische Syllogistik verharren, als diese an dem Aufbau der wissenschaftlichen Methodik entscheidend mitwirkt. Die aristotelische Logik muß, aus den Fesseln der Abstraktionstheorie befreit, ein Element im Rahmen einer Logik der Relationen werden, d. h. diese letztere muß den Forderungen im vollen Umfange genügen, die der Begriff der Subsumtion stellt« (ebd., S. 2887). Diese Integration, so Höningwald, sei vor allem deshalb von Bedeutung, weil sich im Begriff der »Subsumtion« das Problem der »Anwendung« von Naturgesetzlichkeiten« stelle, welches nicht gelöst werden könne, wenn man eine Logik entwickle, die auf diesen Begriff verzichte.

Als »eindringlich und geistvoll« bezeichnet M. Schlick Cassirers Zurückweisung von »irrigen Theorien der Begriffsbildung und

Abstraktion« (Schlick, AE, S.23). Allerdings stehe Cassirers Auffassung des wissenschaftlichen Begriffs nicht im Gegensatz zu den traditionellen Lehren. Der Funktionsbegriff lasse sich durchaus in das Schema des Substanzbegriffs einordnen, sofern auch die mathematische Funktion als »ein Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften« (ebd., S.24) aufgefaßt werden könne. Insbesondere dem Reziprozitätsgesetz der Logik könne die universelle Gültigkeit nicht abgesprochen werden. Cassirer habe bei seinen Überlegungen erkenntnistheoretische und logische Gesichtspunkte nicht hinreichend scharf geschieden, was mit der Folge verbunden sei, daß er unbewußt den ersten Gesichtspunkt zum Ausgangspunkt seiner Kritik gemacht habe, einen Gesichtspunkt, der von der traditionellen formalen Logik völlig ausgeklammert werde und von dem aus sie folgerichtig auch nicht getroffen werden könne. (Ebd., S. 25 f.)

Weiterhin ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, daß zu Beginn der zwanziger Jahre einige Arbeiten von Physikern erschienen sind, die das Problem der Deutung von Einsteins Relativitätstheorie auf der Grundlage der cassirerschen Erkenntnistheorie zum Gegenstand haben. Was dabei die Beurteilung der Rolle der Begriffstheorie angeht, so finden sich auch dort recht unterschiedliche Einschätzungen. Karl Bollert etwa, der nach eigenen Angaben durch Cassirers Werk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* zu seinen Analysen inspiriert wurde (Bollert 1921, Vorrede), läßt den Aspekt der möglichen Veränderung der logischen Grundverhältnisse durch die Konzeption des Funktionsbegriffs im wesentlichen außer acht und geht von der traditionellen Vorstellung aus, daß das Fortschreiten zu höheren Abstraktionsebenen zugleich mit einer Verarmung des Inhalts verbunden sei: »So wird diese Erweiterung des Umfangs der Erkenntnis erkaufte mit einer Verarmung des Inhalts« (ebd., S. 49). Elsbach hingegen stellt Cassirers Theorie der Begriffsbildung sehr ausführlich und im Grundsatz zustimmend dar. (Elsbach 1924, S. 86–121.) Seine Ausführungen vermochten aber Albert Einstein gerade in diesem Punkte nicht zu überzeugen. In seiner Rezension von Elsbachs Buch bemerkt Einstein: »Andererseits scheint mir aber der Nachweis dafür nicht gelungen zu sein, daß das Aristotelische Klassen-Prinzip das Verhältnis der Begriffe untereinander nicht richtig wiedergebe. Es bedeutet durchaus keinen Widerspruch, wenn jene Auffassung dazu führt, daß der allgemeinere Begriff in gewisser Beziehung der ärmere sei; er ist eben ärmer an charakteristischen Merkmalen, aber dafür reicher in bezug auf die subsu- mierten Einzelfälle (Begriffe)« (Einstein, RE, S. 1686).

Eine differenzierte Kritik an Cassirers Begriffstheorie findet sich auch noch bei G. Heymans (Heymans 1928). Heymans hebt dabei

drei charakteristische Züge der Theorie hervor, die vermeintlich im Gegensatz zur traditionellen Begriffslehre stehen. Zuerst erhebt Heymans Bedenken gegen die enge Verknüpfung, die Cassirer zwischen dieser Lehre und der aristotelischen Substanzmetaphysik unterstellt. Denn die traditionelle Begriffslehre weise eine Reihe von Vertretern auf, die Aristoteles' Metaphysik durchaus ablehnten. (Ebd., S. 111.) Darüber hinaus sei ebenfalls unzutreffend, daß sich diese Lehre nicht nur auf der Grundlage des Verhältnisses von Ding und Eigenschaften entwickelt habe, sondern durchaus auch Relationen und Beziehungen einschlosse. Zweitens behaupte Cassirer einen Gegensatz zwischen solchen Begriffen, die aus einem Verfahren der Auswahl und Aussonderung gemeinsamer Merkmale hervorgingen, nämlich den »abstrahierten« Begriffen, und solchen, die auf »freier Konstruktion« beruhten. Dieser Gegensatz, so Heymans, bestehe in Wirklichkeit nicht, sondern statt dessen seien die Konstruktionsbegriffe als Unterart der Gattungsbegriffe der herkömmlichen Logik zu betrachten. (Ebd., S. 117.) Drittens schließlich wird Cassirer unterstellt, daß seine Kritik am Reziprozitätsgesetz, demgemäß die allgemeineren Begriffe auch die inhaltsärmeren seien, dadurch motiviert sei, daß er die mangelnde Anschaulichkeit der höheren Begriffe beklage. (Ebd., S. 118.) Darauf, so Heymans, komme es bei Begriffen aber gar nicht an, sondern hier gehe es nur um die Frage, ob ein Begriff hinreichend bestimmt sei, um sein Verhältnis zu anderen Begriffen zu erkennen und um zu entscheiden, was unter ihn falle oder nicht.

Allgemein macht Heymans für diese seiner Ansicht nach unhaltbaren Vorstellungen Cassirers vor allem zwei Punkte verantwortlich. Zum einen – und hier berührt sich seine Kritik mit derjenigen von Schlick – beruhten sie darauf, daß er (Cassirer) die herkömmliche Theorie der Gattungsbegriffe nicht »rein für sich«, d. h. im Rahmen der formallogischen Sphäre, betrachte, sondern dieselbe mit weiter reichenden erkenntnistheoretischen Positionen in Verbindung bringe, von denen diese Lehre aber völlig unabhängig sei. (Ebd., S. 110.) Zum anderen schaue Cassirer »unverwandt nach der Mathematik und will, was für diese gilt, auch für alle anderen Wissenschaften gelten lassen« (ebd., S. 127). Die alte Logik hatte jedoch die Aufgabe zu erfüllen, Denkmittel zu schaffen, die sowohl für die mathematischen als auch für die empirischen Wissenschaften Geltung besäßen.

6. Abschließend sei noch auf eine weitere Schwierigkeit hingewiesen, die jedoch eher eine innertheoretische im Rahmen der Entwicklung der cassirerschen Philosophie selbst vorstellt. Bis etwa 1920/21 standen bei Cassirer – zumindest was seine gedruckten Arbeiten angeht – vor allem erkenntnistheoretische Studien im Vordergrund.

Sowohl seine umfangreichen philosophie- und wissenschaftshistorischen Arbeiten als auch seine Analysen zeitgenössischer Wissenschaften dienten im wesentlichen dazu, seinen diesbezüglichen systematischen Überlegungen eine möglichst umfassende Materialbasis zu verleihen. Eine Verallgemeinerung der Fragestellung trat um ca. 1921 ein, als er die ihm nun zu einseitig erscheinende Bezugnahme auf die Mathematik und mathematischen Naturwissenschaften ausweitete und den Begriff der ›symbolischen Form‹ einführte. (BsFAG, S. 175.) Stand zuvor, etwa in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910, noch die Lehre vom Begriff im Zentrum von Cassirers Überlegungen, so waren es nun der Begriff des Symbols und die Lehre von den symbolischen Formen. Die Frage, die sich nun stellt, ist die, ob das Aufkommen der Philosophie der symbolischen Formen und die Hinwendung zu einer umfassenden ›Kulturphilosophie‹ zugleich einen Bruch mit seiner Erkenntnistheorie und Wissenschaftsphilosophie bedeutet. Erscheint die Erkenntnistheorie dann nur noch »als etwas Sekundäres« und wird sie der Frage nach dem Verstehen von Sinn untergeordnet? (STS, Einleitung (Krois), S. XVII.) Für eine solche Interpretation scheinen einige Äußerungen Cassirers zu sprechen, in denen er dafür plädiert, das »Erkenntnisproblem« als Sonderfall des »allgemeinen *Bedeutungsproblems*« zu begreifen (ET(1927), S. 34) oder die Lehre vom Begriff im Rahmen einer »systematischen ›Bedeutungslehre‹« abzuhandeln (TB, S. 130). Demgegenüber gibt es Interpreten, die »eine *durchgehende Linie*« erkennen, die »vom Problem des Begriffs zu dem des Symbols« führe (Ferrari 1988a, S. 124) und die die Philosophie der symbolischen Formen als eine Erweiterung von Cassirers Erkenntnistheorie betrachten (Marx 1975, S. 312 f.). Auch für diese Auffassung gibt es gute Gründe. Denn im Vorwort zum ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923) betont Cassirer ausdrücklich, daß diese Schrift auf Untersuchungen zurückgehe, die er in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* entwickelt habe. Das Ergebnis seiner damaligen Überlegungen, die sich im wesentlichen auf die Mathematik und mathematischen Naturwissenschaften bezogen haben, könne jedoch nur dann auch auf geisteswissenschaftliche Probleme bezogen werden, wenn »der Plan dieser Erkenntnistheorie [von 1910] einer prinzipiellen Erweiterung« unterzogen werde. (PsFI, Vorwort, S. V.) Darüber hinaus schreibt Cassirer später rückblickend, daß seine Philosophie der symbolischen Formen nichts anderes als eine »Erweiterung und Vertiefung« des Grundgedankens seiner Begriffslehre sein wolle, die »sowohl genetisch als auch systematisch« im Zentrum der ersteren stehe. (LdS, S. 223.)

Faßt man die bisherigen Überlegungen zusammen, so ergibt sich

eine grobe Übersicht über die Schwierigkeiten und Probleme, die Cassirers Philosophie seinen Interpreten bereitet. Weitere Detailprobleme, die sicherlich noch in großer Zahl zu nennen wären, sollen an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben, zumal sie sich meist als Unterprobleme der hier genannten Punkte darstellen. Es wurde begonnen mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Cassirers systematischen Betrachtungen und seinen Untersuchungen zur Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte. Eine weitere Schwierigkeit war die Bestimmung der Rolle der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften. Drittens wurde nach einem Unterscheidungskriterium der cassirerschen Philosophie vom Empirismus gesucht, da er in der Meinung seiner Kritiker den kantischen Begriff des Apriori in unzulässiger Weise verwässert habe. Viertens wurde nach Cassirers Rezeption der Relationslogik und fünftens nach dem Motiv seiner Umgestaltung der traditionellen Theorie des Gattungsbegriffs zu einer Theorie des Funktionsbegriffs gefragt. Sechstens schließlich begegnete dem Interpreten das Problem der Beziehung von Cassirers Begriffslehre und Wissenschaftsphilosophie zu seiner später entwickelten Philosophie der symbolischen Formen. – Eine Eigentümlichkeit des bisherigen Umgangs mit den genannten Schwierigkeiten besteht darin, daß dieselben in der Regel isoliert diskutiert werden. Die Frage nach einem möglichen *Zusammenhang* dieser Probleme im Rahmen der cassirerschen Philosophie wird hingegen kaum gestellt. Im folgenden soll es darum gehen herauszufinden, ob ein Gesichtspunkt aufgewiesen werden kann, der es gestattet, die in diesem Abschnitt erörterten Probleme der Perspektive einer einheitlichen philosophischen Konzeption zuzuordnen.

2. Cassirer als systematischer Philosoph

Dem Aufstieg des Neukantianismus war der Niedergang einer anderen noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts dominanten philosophischen Richtung vorausgegangen, nämlich des sog. ›deutschen Idealismus‹. Als ein zentraler Begriff, auf den die Vertreter des Idealismus ihre Gedankengebäude stützten, muß der Begriff des philosophischen *Systems* angesehen werden. Als beispielhaft für diese Auffassung kann insbesondere der Ansatz G. W. F. Hegels gelten.

In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* hatte Hegel die Forderung aufgestellt, daß die Philosophie nur als *System* zur Wissenschaft erhoben werden könne, da die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiere – und mit deren Betrachtung es die Philosophie zu tun habe – »allein das wissenschaftliche System derselben« sei. (Hegel, Phän.,

S.6.) Der Gedanke, daß »das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich« sei (ebd., S. 18), kann als der Leitfaden von Hegels Philosophie überhaupt angesehen werden. Damit verknüpft waren vor allem zwei Gesichtspunkte. Erstens ist es ein Charakteristikum eines Systems (im Unterschied zu einem Aggregat), daß es ein Ganzes vorstellt, dessen Teile in einer Weise miteinander zusammenhängen, die es nicht erlaubt, einen Teil zu entfernen, ohne daß das Ganze Schaden nähme. Jedes System enthält notwendigerweise ein inneres gestalten-des Prinzip, welches die Teile in der genannten Weise aufeinander bezieht und zu einer *Einheit* formt. Ein Charakteristikum insbesondere des hegelschen Systemgedankens ist das Postulat, daß die Philosophie als System sich nicht auf ein beschränktes, besonderes Prinzip stützen dürfe, sondern: »es ist im Gegenteil Prinzip wahrhafter Philosophie, alle besonderen Prinzipien in sich zu enthalten« (Hegel, E, § 14). Zweitens verknüpft sich mit dem Systemgedanken bei Hegel sein Objektivitätsbegriff. So heißt es: »Ein Philosophieren *ohne System* kann nichts Wissenschaftliches sein; außerdem, daß solches Philosophieren für sich mehr eine subjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig« (ebd.). Diese Verknüpfung ist auch für das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften von Bedeutung. Die Klassifikationsprinzipien der empirischen Wissenschaften besitzen, wenn sie isoliert betrachtet werden, keine andere Rechtfertigung als die Überzeugung derjenigen, die sie – beispielsweise als Axiome oder erste Grundsätze – ihrer Wissenschaft voranstellen. Sofern dabei stets offenbleibt, ob man anstatt ihrer nicht auch andere wählen könnte, erscheinen sie als subjektiv und zufällig. Diese Subjektivität und Zufälligkeit läßt sich nach Hegels Meinung nur dadurch aufheben, daß man zeigt, daß derartige Prinzipien als Momente eines Ganzen ihre Rechtfertigung finden können, d. h. mit anderen besonderen Prinzipien in einem inneren Zusammenhang stehen. Wenn dies gezeigt werden kann, ist auch ihre Objektivität und Notwendigkeit dargelegt.

Neben einer Reihe besonderer Schwierigkeiten, die Hegels System in sich barg, erschien vielen der Anspruch auf die universelle Einbeziehung aller Einzelwissenschaften kaum einlösbar, wozu sich dann noch die Meinung gesellte, Hegel habe in Gestalt eines »Panlogismus« versucht, die Resultate der Erfahrungswissenschaften ohne Bezugnahme auf Erfahrung durch das »reine Denken« zu antizipieren.¹⁹ Somit schien, bedingt auch durch die Trendelenburgsche Hegel-Kri-

¹⁹ Vgl. etwa v. Helmholtz, SdM, S. 47. Hier hat insbesondere Hegels Newton-Kritik, die von den meisten als unangemessen empfunden wurde, eine entscheidende Rolle gespielt. Vgl. dazu auch Natorp, LGEW, Vorwort, S. IV.

tik, der hegelsche Systemgedanke und zugleich der Systemgedanke des deutschen Idealismus insgesamt diskreditiert. Statt dessen forderte man in der Philosophie eine (vermeintlich) engere Anbindung an die Einzelwissenschaften dergestalt, daß der Eigentümlichkeit ihrer Methoden verstärkt Beachtung geschenkt werden sollte. Mit der Kritik an Hegel sowie der Forderung nach einer erneuten Rückbesinnung auf Kant war die Entstehung des Begriffs der *Erkenntnistheorie* als philosophische Disziplin verbunden. Dies geschah schon in den Jahren 1831/32, also unmittelbar nach Hegels Tod. (Köhnke 1986, S. 61 f.) Die Namen, die sich damit verbinden, verweisen auf die sog. ›Spätidealisten‹ wie Christian Hermann Weiße, Immanuel Hermann Fichte oder Friedrich Eduard Beneke. Dabei spielte der Gedanke einer »nichtsistemphilosophische[n] Neubegründung der Philosophie« eine entscheidende Rolle, wobei der neuen Disziplin der Erkenntnistheorie die Aufgabe zukam, diese Rolle auszufüllen: »Die Jahre der ersten Ausbreitung dieses Begriffes – und daran wird auch die Verbreitung des Anliegens ablesbar, die ›Systemphilosophie‹ durch eine erkenntnistheoretische Neubegründung der Philosophie zu ›überwinden‹ – waren keinesfalls die der Entstehung des Neukantianismus, sondern viel früher schon, und zwar in der Phase einer allgemeinen Abwendung der deutschen Universitätsphilosophie vom deutschen Idealismus, entstand eine erkenntnistheoretische Programmatik, die sich vor allem gegen dessen vermeintlich voraussetzungsloses Philosophieren wendete und für eine Einbeziehung der sinnlichen Erfahrung in die Grundlegung der Philosophie plädierte« (Köhnke 1986, S. 60).

Die Entstehung der Disziplin der Erkenntnistheorie ist also zunächst unabhängig von neukantianischen Bestrebungen erfolgt. Zu ihrer Verbreitung hatte auch Ernst Reinhold beigetragen, der im zweiten Band seines *Handbuch[es] der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete[n]* von 1829 die Erkenntnistheorie vor dem Hintergrund einer Vermittlung historischer und systematischer Aspekte als eine die »Voruntersuchung von Grenzen und Wahrheitswert, von Formen und Möglichkeiten von Erkenntnis« zu ihrem Gegenstand habende Disziplin definierte. (Ebd., S. 67.) Die Verbindung dieser Disziplin zur Philosophie Kants wurde erst ca. 30 Jahre später hergestellt, und zwar insbesondere in der 1862 gehaltenen Antrittsvorlesung Eduard Zellers in Heidelberg, die den Titel trug: ›Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie.‹ (Ebd., S. 175.) Den Anknüpfungspunkt bildete dabei der Mitte des 19. Jahrhunderts erneut aufgeflammete Gegensatz zwischen dem (untergehenden) Idealismus und dem (aufkommenden) Materia-

lismus. So wie Kant seinerzeit vermittelt einer genauen Untersuchung von Grenzen und Möglichkeiten der Erkenntnis die überzogenen Ansprüche sowohl eines dogmatischen Idealismus als auch eines dogmatischen Empirismus zurückgewiesen hatte, erhoffte man sich durch eine Wiederbelebung der kantischen Vernunftkritik eine Vermittlung und Schlichtung im seinerzeit aufgebrochenen Streit. (Ebd., S. 175 f.) Dabei wuchs der Erkenntnistheorie eine kritische Funktion gegenüber den Einzelwissenschaften im Sinne einer »Ideologiekritik« zu, indem sie helfen sollte, einseitige weltanschauliche Auswertungen einzelwissenschaftlicher Ergebnisse zu vermeiden. (Ebd., S. 178.)

Hermann Cohen, der Begründer der Marburger Schule, hat dann die bis dahin unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie stehende Kant-Rezeption wieder näher an den Systemgedanken herangeführt. Seine *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) beginnt mit einer vierfachen Differenzierung des Erkenntnisbegriffs, der die Erkenntnis unter verschiedenen Aspekten a) als Einzelerkenntnis, b) als Gesamtheit des Wissens als Einheit, c) als (psychologischen) Erkenntnisvorgang sowie d) als »reine Erkenntnis« umfaßt. (Cohen, LrE, S. 1–6.) Die Lehre von den reinen Erkenntnissen faßt Cohen als *Logik* auf, der auch »das Interessengebiet der alten Metaphysik nicht entzückt werden« dürfe (ebd., S. 15). Im Rahmen dieses Logikverständnisses soll das Denken *aus sich selbst* seinen Inhalt entwickeln, ohne auf etwas außerhalb seiner selbst Bezug nehmen zu müssen.²⁰ Die Elemente der reinen Erkenntnis denkt er sich abgeleitet aus einer Reihe ineinander übergehender Urteilsarten, die sich in vier Klassen à jeweils drei Urteilsformen gliedern. Diese vier Klassen umfassen die Urteile der Denkgesetze, die Urteile der Mathematik, die Urteile der mathematischen Naturwissenschaften sowie die Urteile der Methodik. Es geht ihm darum, die Grundbegriffe der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaften als »reine Erkenntnisse« be-

²⁰ Cohen spielt dabei auf Kants Trennung von Begriff und Anschauung an, die er allerdings als »Schwäche in der Grundlegung Kants« (Cohen, LrE, S. 12) beurteilt. Dieses Urteil beinhaltet im Grundsatz Ähnlichkeiten mit der Logik-Auffassung Hegels. H. Levy kommentiert diesen Umstand wie folgt: »All dies beweist augenscheinlich eine Einstellung, die derjenigen der Hegelschen Logik verwandt ist. Auch einzelne Züge, wie der Durchgang durch das Nichts, der die Bewegung des Denkens ohne einen Anstoß von außen in Gang bringt, zeugen von einer innerlichen Gemeinschaft der logischen Gesinnung, und so vermögen andererseits auch Abweichungen, wie die Einreihung der Zeit und besonders des Raumes in Cohens Logik – die bei Hegel erst in der Naturphilosophie auftreten – nur als Dokumente für ihren gemeinsamen radikalen Logizismus zu dienen.« Levy 1927, S. 32. Zum Verhältnis des Neukantianismus zu Hegel vgl. auch v. Aster 1911; Körber 1917; Verene 1969.

gründen zu können, und in der Verfolgung dieses Ziels greift er den Systemgedanken wieder auf: Die Begriffe selbst, die reinen Voraussetzungen, die reinen Erkenntnisse, sie bilden ein System« (ebd., S. 395). Der Frage, wie weit Cohen damit von Kant abgewichen ist, insbesondere was das Verfahren der Ableitung der Urteilsarten angeht, soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang nur seine Anknüpfung an den Systembegriff, allerdings mit der Einschränkung, daß derselbe lediglich eine Begründungsfunktion hinsichtlich der Prinzipien der Mathematik und mathematischen Einzelwissenschaften zu übernehmen hat.²¹ Eine der Hauptschwierigkeiten, mit denen sich Cohen konfrontiert sah, war die Lösung der Aufgabe, wie das reine Denken die Prinzipien dieser Wissenschaften inhaltlich aus sich heraus zu entwickeln vermag, ohne in diesem Anfang auf etwas außerhalb seiner selbst als gegeben Angenommenes Bezug zu nehmen. Cohen läßt die Entwicklung mit der ersten Urteilsform, dem ›Urteil des Ursprungs‹ beginnen, die alle weitere inhaltliche Differenzierung sowie zugleich deren Einheit gewährleisten soll. Als solche wird sie näher als das »Denkgesetz der Kontinuität« bestimmt: »Kraft der Kontinuität werden alle Elemente des Denkens, insofern sie als Elemente der Erkenntnis gelten dürfen, aus dem Ursprung erzeugt« (ebd., S. 92).

Diesen Gedanken einer ›Ursprungslogik‹ als Grundlage eines ›Systems der logischen Grundfunktionen‹ hat Paul Natorp in seinem Werk *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910) wieder aufgegriffen. Wie schon der Titel dieses Werkes verrät, orientiert sich auch Natorp hinsichtlich seines Systemgedankens an den Prinzipien der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaften. Natorp bestimmt die »Ursprungseinheit« (Natorp, LGEW, S. 21) seines Systems näher als ursprüngliche »synthetische Einheit«, die als »Funktion« im Sinne von »Handlung« verstanden werden solle.²² Dies geschieht in der Absicht, den *Prozeßcharakter des Erkennens* hervorzuheben, was gleichfalls Auswirkungen auf sein Verständnis des Systembegriffs nach sich zieht. Denn »ursprüngliche Synthesis« als »letzte logische Grundfunktion« heißt für Natorp: »Einheit des

²¹ Vgl. dazu auch Marx 1975, S. 331, der konstatiert, »daß der traditionelle philosophische Systembegriff, dem gemäß das philosophische Wissen letztlich alles Wissen repräsentiert und in sich aufnehmen kann, nach Hegel nie mehr ernsthaft zu realisieren unternommen wurde. Selbst für Cohen hatte der Begriff des Systems nicht mehr die Bedeutung, daß das philosophische Wissen legitim beanspruchen kann, allumfassend und von höherer Dignität als das Wissen irgendeiner Einzelwissenschaft zu sein.«

²² Natorp, LGEW, S. 22. Vgl. dazu auch Holzhey 1986 I, S. 115–119.

Mannigfaltigen, der Vereinigung, die zugleich Sonderung, der Sonderung, die zugleich Vereinigung ist« (ebd., S. 49). Sie enthält zwei zueinander korrelative Denkhandlungen, die die unterschiedlichen Richtungen der »Vereinheitlichung« und »Vermannigfaltigung« (ebd., S. 24) in stetiger Wechselbeziehung aufeinander halten. Die Ursprungseinheit, auf die Natorp die Einheit des Systems gründet, ist nicht als Einheit eines bereits entwickelten Ganzen zu verstehen, sondern als *Einheit der Aufgabe*, diese Ursprungseinheit inhaltlich immer weiter auszudifferenzieren: »So wird im Wort ›System‹ der ›Zusammenstand‹ der Faktoren geradezu schon als perfekt hingestellt, und doch ist gerade dies erst die letzte, ja überhaupt nicht abschließend lösbare, weil unendliche Aufgabe. Als solche sollte es eher ›Systase‹ heißen: daß nichts isoliert bleiben, alles mit allem sich in Einheit und Zusammenhang fügen, zu ihr (eben in der Erkenntnis) ›zusammentreten‹, daß ein durchgängiger Wechselbezug sich im Rückgang zum gemeinsamen Ursprung erst knüpfen müsse« (ebd., S. 24).

Das System der logischen Denkfunktionen, das Natorp im Auge hat, ist gewissermaßen als ›offenes System‹ zu verstehen, das seine Einheit in der Einheit einer *Forderung* besitzt, deren endgültige Erfüllung immer unbestimmt bleiben muß. Dennoch nimmt er ein ›Gerüst‹ von *Grundfunktionen* an, welches er jeder weiteren Entwicklung als »Einheit des Zusammenhangs« zugrunde legen kann. Diese Grundfunktionen sollen zunächst in einem Prozeß eines ›gesetzmäßigen Stufengangs« (ebd., S. 52) auseinander entwickelt werden, um als Ausgangspunkt für den weiteren kontinuierlichen Entwicklungsprozeß dienen zu können. Dabei sind zwei Punkte bemerkenswert. Erstens orientiert sich Natorp bei der inhaltlichen Gestaltung dieses Systems logischer Grundfunktionen – im Unterschied zu Cohen – strikt am kantischen Kategoriensystem. Den Funktionen der Quantität und Qualität folgen die Funktionen der Relation und Modalität. Das Ableitungsprinzip ist jedoch ein völlig anderes als bei Kant, sofern Natorp die Ansicht vertritt, daß man diese Funktionen nicht aus den Funktionen zu urteilen herleiten könne – was bei Kant in der ›metaphysischen Deduktion‹ geschieht –, da der Begriff des Urteils selbst nicht als ursprünglich vorausgesetzt werden dürfe, sondern vielmehr aus diesem System der Grundfunktionen abgeleitet werden müsse: »Die Logik hat also Begriff und Urteil selbst aus den Grundfunktionen der synthetischen Einheit erst aufzubauen, nicht sie als gegeben vorauszusetzen, um aus ihnen die Grundfunktionen des Erkennens hinterher zu entnehmen. Auch die entscheidende Bewährung ihrer Aufstellungen wird nicht darin liegen, daß die überlieferten Formen des Begriffs und Urteils, sondern

daß die inhaltlichen Grunderkenntnisse der Wissenschaften sich daraus verstehen lassen« (ebd., S. 44).

Verfolgt man die Erneuerung und Entwicklung des Systemgedankens innerhalb der Marburger Schule bis zu diesem Punkt, so stellt sich die Frage, wie sich Cassirers Philosophie in diesen Zusammenhang einordnen läßt. Bemerkenswert ist, daß sich sowohl Natorp als auch Cassirer *explizit* als Vertreter einer »systematischen Philosophie«²³ betrachtet haben, die sich zum Ziel gesetzt hat, die *inhaltlichen* Prinzipien der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaften in der *Einheit ihres Zusammenhangs* zu begreifen.²⁴ Was nun speziell Cassirer betrifft, so fällt auf, daß gegenwärtig die Frage nach den Konstitutionsbedingungen seines philosophischen Systems vor allem – ja, man kann sagen: fast ausschließlich – im Kontext seiner Philosophie der symbolischen Formen gestellt wird. E. W. Orth beispielsweise betrachtet als eines der Hauptmotive, sich mit Cassirers Philosophie zu beschäftigen, das »Interesse an einer umfassenden systematischen Philosophie«, die, so Orth, »sich durchaus nicht als ein patent philosophisches System« verstehe, sondern vielmehr »aus einer prinzipienorientierten Perspektive und einer originär entfalteten Methode entwickelt werden und demgemäß arbeiten soll« (Orth 1985, S. 165). An anderer Stelle wird gesagt, daß »Cassirer die Möglichkeit eines philosophischen Systems [...] bestritten« habe, wobei er dennoch eine systematische Perspektive für unerlässlich gehalten habe. (Orth 1988, S. 8.) Auf die »Systematik der Philosophie der symbolischen Formen« hat auch J. M. Krois aufmerksam gemacht: »Cassirer ging nicht den radikalen Weg Wittgensteins oder Heideggers – gegen die philosophische Tradition – doch was er versuchte, war nicht minder gewagt: eine Rekonstruktion der systematischen Philosophie mit neuen Mitteln« (Krois 1988, S. 18). Die Untersuchungen zu diesem Problem konzentrieren sich im allgemeinen zumeist auf die Frage nach der Beziehung und dem Abhängigkeitsverhältnis der symbolischen Formen untereinander.²⁵ Die in diesem Zusammenhang auftretenden Schwierigkeiten haben ihre Quelle vor allem in zwei Äußerungen Cassirers über die Systematik der Philosophie der symbolischen Formen, von denen eine ganz am Anfang dieses Projekts, die andere in einem 15 Jahre später verfaßten Rückblick auftaucht.

²³ Vgl. Natorp, LGEW, Vorwort, S. V. Vgl. ebenso TB, S. 133; ZER, S. 109. Der Ausdruck »systematische Philosophie« steht hier noch in engem Bezug zum Begriff eines »Systems der Philosophie«.

²⁴ Vgl. dazu auch Marx 1987, S. 66–86.

²⁵ Vgl. dazu Orth 1988, S. 55; Krois 1988, S. 18–21; Poma 1988, S. 94–98; Gerhardt 1988, S. 221–224; Marx 1975, S. 304–310.

So schreibt Cassirer im Jahre 1938 in einer Antwort auf kritische Bemerkungen Konrad Marc-Wogaus: »Die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ kann und will daher kein philosophisches ›System‹ in der traditionellen Bedeutung des Wortes sein. Was sie allein zu geben versuchte, waren die ›Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie‹. Es war nicht ein fertiger Bau, den sie zu errichten strebte, sondern nur ein Grundriß, den sie entwerfen wollte« (LdS, S. 229). Der scheinbare Widerspruch, der daraus resultiert, daß Cassirer einerseits einen systematischen Anspruch erhebt und andererseits kein System »in der traditionellen Bedeutung des Wortes« errichten wollte, läßt sich offenbar nur auflösen, wenn klar wird, an welche traditionelle Bedeutung er an dieser Stelle denkt. Dies geht aus dem Kontext dieser Stelle zwar nicht hervor, aber man findet in der Einleitung zum ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* – dies ist die zweite hier in Betracht zu ziehende Äußerung, die aus dem Jahre 1923 stammt – eine Auseinandersetzung Cassirers mit zwei verschiedenen Bedeutungen, die er mit dem Begriff eines »logischen Systems« verbindet. Wenn man nämlich unter ›System‹ im allgemeinen irgendeine Form der Einheit eines Mannigfaltigen von Elementen oder Teilen verstehe, so gebe es zwei Möglichkeiten, eine solche Einheit zu konstituieren. Die erste Möglichkeit bezeichnet Cassirer als eine »kritische« und die zweite als eine »metaphysisch-spekulative« Lösung. »Die erstere Betrachtung geht auf den Begriff des Analytisch-Allgemeinen zurück, die zweite zielt auf den des Synthetisch-Allgemeinen hin. Dort [bei der ›kritischen Lösung‹] begnügen wir uns damit, die Mannigfaltigkeit der möglichen Verknüpfungsformen in einem höchsten Systembegriff zu vereinen und sie damit bestimmten fundamentalsten Gesetzen *unterzuordnen*; hier suchen wir zu verstehen, wie sich *aus* einem einzigen Urprinzip die Totalität, die konkrete Gesamtheit der besonderen Formen entwickelt « (PsFI, S. 28 f.).

Was es mit der Entgegensetzung von Analytisch-Allgemeinem und Synthetisch-Allgemeinem auf sich hat, bei der Cassirer sich offensichtlich auf eine Stelle in Kants *Kritik der Urteilskraft* bezieht (insbesondere auf §77), soll zu einem späteren Zeitpunkt näher untersucht werden (s. u. Kap. III. 4.). Wichtig für die gegenwärtige Frage, was Cassirer denn mit der traditionellen Bedeutung des Systembegriffs gemeint haben könnte, ist der Umstand, daß er eine »kritische« Variante von einer »metaphysisch-spekulativen« Variante eines Systems unterscheidet. Wenn man annehmen muß, daß er sein eigenes System als ›kritisches System‹ bezeichnet hat, so liegt die Vermutung nahe, daß er sich von der ›metaphysisch-spekulativen Variante‹ abgrenzen möchte. Zieht man darüber hinaus die Assoziationen in

Betracht, die sich mit dem Begriff eines spekulativen Systems verbinden, so ist unschwer zu bemerken, daß damit offenbar das hegelsche System gemeint ist. Seinen Vorwurf an Hegel faßt Cassirer gelegentlich in dem Schlagwort des »Panlogismus« (ET(1913), S.29) zusammen, womit gemeint ist, daß Hegel die »philosophische Systematik des Geistes« auf die *eine* »Form des Logischen« reduziert habe²⁶ und deshalb die Besonderheit der weiteren möglichen Erscheinungsformen des Geistes nur unzureichend berücksichtigt habe. Der Berechtigung dieses Vorwurfs kann hier nicht nachgegangen werden, und dies ist auch für den gegenwärtigen Zusammenhang nicht nötig, in dem es um die Explikation der cassirerschen Systemidee geht.²⁷

An dieser Stelle ist auf folgendes hinzuweisen. Bei Cassirers Gegenüberstellung des »kritischen« und »absoluten Idealismus«²⁸ fällt auf, daß er den Begriff des Analytisch-Allgemeinen, der für seine Systemidee charakteristisch ist, mit dem »Allgemeinen des Funktions- und Gesetzesbegriffs« identifiziert und diese Identifikation Kant zuschreibt.²⁹ Daraus läßt sich folgender Schluß ziehen. Selbst dann, wenn Cassirer darauf hinweist, daß die »Aufgabe der systematischen Philosophie« über »diejenige der Erkenntnistheorie weit hinausgreift« (ZER, S.109), bedeutet dies nicht, daß bei ihm der Systemgedanke erst mit der Idee der Philosophie der symbolischen Formen präsent ist. Denn wenn er das Analytisch-Allgemeine (was auch immer dies im Augenblick bedeuten mag) als konstitutiv für seine Systemidee auffaßt und dieses schon anläßlich der Entgegensetzung des Gattungsbegriffs mit dem Funktions- oder Gesetzesbegriffs zum Thema macht, diese Entgegensetzung aber im Mittelpunkt von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910 steht, also genau 13 Jahre bevor der erste Band der *Philosophie der symbolischen Formen* erschienen ist, dann muß man offenbar davon ausgehen, daß der Gedanke eines philosophischen Systems schon vor und unabhängig von der Philosophie der symbolischen Formen bei Cassirer präsent war.

Dieser Eindruck wird zusätzlich verstärkt, wenn man sich ansieht, wie häufig und an welchen zentralen Stellen der Begriff des Systems sowohl in Cassirers historischen als auch in seinen systematischen Schriften vor 1922 auftaucht. Bei näherer Beleuchtung kommt man sogar sehr schnell zu der Vermutung, daß es gerade der *Systembegriff*

²⁶ PsF I, S.14 f. Vgl. auch EP III, S.362 f.

²⁷ Zur Kritik an Cassirers Hegelinterpretation vgl. z. B. Lasson 1922.

²⁸ Diese Terminologie findet man bei Cassirer in EP III, S.362–377.

²⁹ Vgl. dazu EP III, S.373, Anm. 1: »Kant schränkt das Denken auf das »Analytisch-Allgemeine« ein: aber dieses Analytisch-Allgemeine ist für ihn nicht das Allgemeine des Gattungsbegriffs, sondern des Funktions- und Gesetzesbegriffs.«

ist, der die *Verbindung* seiner philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen mit seinen Betrachtungen zu den Problemen der modernen Wissenschaften überhaupt erst einsichtig erscheinen läßt. Der Schwerpunkt liegt dabei vor allem auf zwei Bedeutungen des Systembegriffs, die bei Cassirer eng miteinander verflochten sind. Zum einen ist häufig von dem »System der Wissenschaften« bzw. dem »System wissenschaftlicher Urteile und Begriffe« die Rede³⁰, und zum anderen begegnet man an vielen Stellen seiner frühen Werke Ausdrücken wie »System der Erkenntnis«, »System des Erfahrungsganzen«, »System der Erfahrung« oder »System des Erfahrungswissens«.³¹

Aus diesem Grund ist die Vermutung naheliegend, daß der Systembegriff bereits lange vor der Konzeption einer Philosophie der symbolischen Formen in Cassirers Denken eine zentrale Rolle gespielt hat. Bis etwa 1920/21 standen – zumindest in seinen gedruckten Arbeiten – erkenntnistheoretische und wissenschaftsphilosophische Fragestellungen im Vordergrund. Dies gilt gleichermaßen sowohl für seine historischen Untersuchungen als auch seine Analysen zur modernen Wissenschaft. Die grundlegende Annahme, von der die vorliegende Arbeit ausgeht, ist nun die, daß mit der Idee eines *Systems der Erfahrung* der Gesichtspunkt aufgewiesen ist, der als *das* ursprüngliche und einheitliche Leitmotiv von Cassirers historischen *und* systematischen Schriften betrachtet werden muß. In der gleichen Weise, in der Cassirer in seinen systematischen Schriften versucht, die Ergebnisse der modernen Wissenschaften im Lichte der Idee der Konstitution eines Systems der Erfahrung zu deuten, läßt sich diese Idee auch als zentrale Perspektive seiner Rezeption von Descartes, Leibniz und Kant verstehen. Da seine Beschäftigung mit diesen drei Denkern am Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn stand, ist anzunehmen, daß in der Auseinandersetzung mit den letzteren auch der Nährboden für die spätere systematische Auswertung dieses Leitmotivs zu suchen ist. Worin besteht aber nun im Kern die Originalität der cassirerschen Ausgestaltung des Systembegriffs innerhalb der Marburger Schule?

³⁰ Vgl. LS, S. 5; S. 16; S. 108; S. 219; S. 333; EPI, S. 3; SuF, Vorwort, S. V; 353; PPR, S. 1338.

³¹ Vgl. LS, S. 3; S. 395; S. 398; EPI, S. 6; 445; EPII, S. 316; KmM, S. 46; SuF, Vorwort, S. VII; S. 326; S. 328; S. 353; S. 358; S. 360; S. 369; ET(1913), S. 12; S. 24; S. 37; KLL, S. 226 f.