

Tobias Endres

Ernst Cassirers
Phänomenologie der
Wahrnehmung



Meiner

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 20

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Tobias Endres

Ernst Cassirers Phänomenologie
der Wahrnehmung

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-3903-7

ISBN eBook 978-3-7873-3904-4

Zugl.: Berlin, Technische Universität, Diss., 2018

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungsfonds Wissenschaft
der VG WORT

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch
für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeiche-
rung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und
54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck
und Bindung: Stückle, Ettenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach
ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem
Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Für Valentine

Inhalt

<i>Vorwort</i>	11
<i>Kapitel 1: Einleitung – Wissensformen und Formen der Wahrnehmung</i>	13
1.1 Hinführende Begriffsbestimmungen	13
1.1.1 Was ist ein Symbol?	15
1.1.2 Was ist ein Zeichen?	20
1.1.3 Was ist eine symbolische Form?	22
1.2 Abriss zum Forschungsstand und Probleme der analytischen Wahrnehmungsphilosophie	25
1.3 Wahrnehmung und die Objektivität der Erfahrung	29
1.4 Von der Philosophie der symbolischen Formen zur Phänomenologie der Wahrnehmung	36
1.4.1 Phänomenologie bei Cassirer	39
1.4.2 Hegels Leiter: Der Mythos und die Unmittelbarkeit	41
1.4.3 Rekonstruktive Analyse: Natorps Einfluss auf Cassirer	47
1.4.4 Die Philosophie der symbolischen Formen als Phänomenologie der Wahrnehmung	52
<i>Kapitel 2: Systematische Propädeutik – Zugänge und Hintergründe</i>	59
2.1 Ziele und Wege der Philosophie der symbolischen Formen ..	59
2.2 Exkurs: Kant und McDowell	75
2.2.1 Wahrnehmung bei Kant	76
2.2.2 Konzeptualistische und nicht-konzeptualistische Deutung ..	77
2.2.3 Wahrnehmung und Einbildungskraft in der A-Deduktion ..	82
2.2.4 Wahrnehmen durch die Kategorien des Zeitlichen	86
2.2.5 Der nicht-begriffliche Kant	90
2.3 Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion	95
<i>Kapitel 3: Zur Theorie der Repräsentation</i>	103
3.1 Mimisch, analogisch, (rein) symbolisch	104
3.2 Ausdruck, Darstellung, (reine) Bedeutung	111
3.3 Die Verflochtenheit der Schemata	117

3.4	Konsequenzen für ein offenes System symbolischer Formen	124
3.5	Gemeinsamkeiten mit dem Drei-Ebenen-Modell in Günter Abels Interpretationismus	129
<i>Kapitel 4: Zur Theorie des Ausdrucks</i>		135
4.1	Die These von der Ausdrucksgebundenheit des Geistes	135
4.2	Die Notwendigkeit der Ausdruckserlebnisse	138
4.3	Direktheit und Realität des Ausdruckserlebnisses	148
4.4	Ausdruck als Urphänomen	149
4.5	Bewusstheit und Unbewusstheit der Ausdruckserlebnisse	150
4.6	Die Dialektik der Ausdruckserlebnisse	160
<i>Kapitel 5: ‚Natürliche‘ Symbolik – Eine Definition?</i>		163
5.1	Cassirers Versuch einer Definition	163
5.2	Sechs Deutungsversuche der Forschungsliteratur	166
5.3	Das Erwachen des Geistes aus seinen natürlichen Anlagen	173
5.4	‚Natürliche‘ Symbolik als passiver Ausdruck	179
<i>Kapitel 6: Aspekte einer Theorie perzeptueller Erfahrung</i>		187
6.1	Einleitendes zur Analyse der Wahrnehmung	187
6.1.1	Historisch-systematische Herleitung	187
6.1.2	Das vierte Dogma des Empirismus	192
6.1.3	Begriffe und ‚sinnliche Allgemeinheit‘	196
6.1.4	Phänomenalismus, Phänomenologie und Dinge-an-sich	198
6.1.5	Die Konstanzhypothese und die Objekte der Wahrnehmung	202
6.2	Die phänomenologische Analyse der Wahrnehmung	206
6.2.1	Symbolische Prägnanz: Husserl und Meillassoux in der Kritik	206
6.2.2	Wahrnehmung und Begriff: Die Invariantentheorie	216
6.2.3	Die Funktionen der Ausdruckswahrnehmung und die Prinzipien des Mythos	232
6.2.4	Der Zusammenhang von Dingwahrnehmung, Repräsentation und Wissen	247
6.2.5	Die Objektivität der „Sinnenkreise“	251
6.2.6	Gruppenbegriff und Wahrnehmungstheorie: Eine Mathematisierung der Sinne?	257
6.2.7	Wahrnehmung als Offenbarung	267

6.2.8 Das Problem der Halluzination und Illusion: Cassirer und Merleau-Ponty	270
6.2.9 Die Wahrnehmung und das Bewusstsein des Tieres	280
<i>Ergebnis und Ausblick</i>	289
<i>Hinweise zur Zitierweise</i>	292
<i>Siglenverzeichnis</i>	293
<i>Literaturverzeichnis</i>	297
<i>Abbildungsverzeichnis</i>	313
<i>Personenregister</i>	315

Vorwort

Das vorliegende Buch ist meine Dissertationsschrift, die im Fach Philosophie an der Fakultät I – Geistes- und Bildungswissenschaften der Technischen Universität Berlin vorgelegt wurde. Die Entstehung dieser Arbeit wäre ohne eine Reihe von Personen und Institutionen nicht möglich gewesen, denen ich im Folgenden meinen aufrichtigen Dank aussprechen möchte.

Meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Günter Abel, danke ich sehr herzlich für die Übernahme der Betreuung des Promotionsvorhabens, wodurch mir nach Abschluss meines Studiums in Bonn der Wechsel nach Berlin und damit die Anbindung an viele für meine Forschung relevante Institutionen möglich wurde. Für die Diskussion meiner Gedanken, sein kontinuierliches Interesse an meiner Forschung, die vertrauensvolle Unterstützung durch viele Gutachten und sein immer einfühlsames Eindringen in die Situation des Promovierenden gebührt ihm der größtmögliche Dank.

Meiner Zweitbetreuerin, Frau Prof. Dr. Martina Plümacher, gilt herausragender Dank für die gemeinsame, seit 2012 bestehende Zusammenarbeit im Rahmen der von ihr geleiteten *Ernst Cassirer Arbeitsgruppe* am *Innovationszentrum Wissensforschung* der Technischen Universität Berlin. Ihr sachkundiger Rat und die Einbettung in einen kontinuierlichen Forschungsrahmen zur Philosophie Ernst Cassirers waren für das Gedeihen der Arbeit unvergleichlich förderlich und haben mir darüber hinaus auch die Mitherausgabe eines Sammelbandes zu Cassirer ermöglicht (zusammen mit Dr. Pellegrino Favuzzi und Dr. Timo Klattenhoff, denen ich ebenfalls herzlich danken möchte). In diesem Kontext möchte ich ebenso dem Co-Leiter der Arbeitsgruppe und Arbeitsstellenleiter der *Ernst-Cassirer-Nachlassedition* an der Humboldt-Universität zu Berlin, Herrn Prof. Dr. Christian Möckel, meinen nachdrücklichen Dank für seine stete wissenschaftliche Unterstützung, die Übernahme des Drittgutachtens und für viele wichtige Impulse aussprechen, von denen meine Arbeit enorm profitiert hat.

Dem *Evangelischen Studienwerk Villigst e.V.* gebührt besonderer Dank für die großzügige finanzielle Unterstützung durch die Vergabe eines dreijährigen Promotionsstipendiums, ohne das diese Arbeit nicht entstanden wäre. An dieser Stelle möchte ich ausdrücklich auch Herrn Prof. Dr. Markus Gabriel danken, der 2010 nach meiner Teilnahme an der von ihm

organisierten *International Summer School in German Philosophy* an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn das Zweitgutachten für meine Bewerbung um das Stipendium angefertigt hat.

Ganz eigener Dank gilt Herrn Prof. Dr. Wolfram Hogrebe, der mein philosophisches Denken während meiner Bonner Studienzeit wesentlich geprägt hat und dessen Einfluss in der vorliegenden Studie deutlich spürbar ist. Als weiteren wichtigen akademischen Lehrer möchte ich Herrn Prof. Dr. Guido Kreis nennen, dem ich für die unzähligen engagierten Seminarstunden zu Kant, Hegel, Adorno und Frege noch einmal meine explizite Wertschätzung aussprechen möchte.

Herrn Prof. Dr. Sebastian Luft und der Technischen Universität Berlin danke ich dafür, dass ich meine Forschungsergebnisse, unterstützt durch ein Reisestipendium, beim *Central Division Meeting 2017* der *American Philosophical Association* präsentieren konnte.

Dem Felix Meiner Verlag und seinem Cheflektor Herrn Marcel Simon-Gadhof danke ich für die Aufnahme dieses Buches in die *Cassirer-Forschungen* und der VG Wort für die Bewilligung des großzügigen Druckkostenzuschusses aus dem Förderungsfonds Wissenschaft.

Den Künstlern Pierre Huyghe und Olafur Eliasson danke ich recht herzlich für die Genehmigung, ihre Werke *Silence Score* und *The weather project* zu reproduzieren.

Mein persönlichster und dringlichster Dank gilt meinen Eltern Brigitta Endres und Dr. Robert Endres sowie meinem Bruder Oliver Endres, nicht nur für die nie abreißende emotionale und auch finanzielle Unterstützung. Diese Arbeit wäre ohne sie nicht möglich gewesen.

Für ihre Freundschaft, philosophische Verbundenheit und Unterstützung bei der Arbeit danke ich: Dr. Jaroslaw Bledowski, Dr. Philipp Disselbeck, Dr. Rodion Ebbighausen, Dr. Marie Göbel, Sofina Hell, Klaus Köther, Christoph Leitsch, Prof. Dr. Jörg Löschke, Dr. Chi-Chun Liu-Reinacher, Thomas Pöttgen, Florian Reinacher, Dr. Felix Repp, Jan Schwart und Michael Thiel.

Unvergessen bleibt Herr PD Dr. Lothar Ridder (†), der mich zu Schulzeiten erstmals mit der Philosophie in Kontakt gebracht hat.

Braunschweig, im Mai 2020

Tobias Endres

Kapitel 1

Einleitung – Wissensformen und Formen der Wahrnehmung

„Und die »Erkenntnistheorie« darf sich nicht einseitig auf einen einzigen Maßstab verpflichten und all das, was ihm nicht entspricht, verdächtigen, ihm die objektive »Wahrheit« absprechen – sie muss vielmehr versuchen, zunächst einmal alle Wissensformen als solche zu beschreiben, ehe sie über ihr “Recht” oder “Unrecht” entscheidet – sie muss zunächst einmal “Phaenomenologie der Erkenntnis” sein, ehe sie Kritik der Erkenntnis werden kann –“¹

1.1 *Hinführende Begriffsbestimmungen*

Kein längerer Kommentar zum Werk Ernst Cassirers kann ohne eine analytische Klärung der zentralen Begriffe der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–1929) auskommen. Und keine systematische Studie zu einem philosophischen Problem kann ohne eine historische Kontextualisierung dieses Problems gewinnbringend durchgeführt werden.² Die vorliegende Untersuchung versucht beide Aufgaben zu verschränken, indem das philosophische Problem der Wahrnehmung aus den durchweg historisch-systematisch verfassten Schriften Cassirers herauspräpariert und dann eigenständig historisch und systematisch argumentierend auf aktuelle Entwicklungen der Wahrnehmungsphilosophie bezogen wird.

Dazu werden in diesem ersten Abschnitt (1.1) drei Begriffsbestimmungen vorgenommen, die im Rahmen der Debatten zur Wahrnehmungstheorie zunächst nicht augenscheinlich sind. Es gilt zu bestimmen, was ein Symbol ist, denn Cassirer bestimmt Wahrnehmungserfahrungen als symbolisch vermittelte und folglich *geistige* Erfahrungen. Zudem führt er den Begriff des Symbols recht eigenwillig, wenn auch für die Philoso-

¹ ECN 5, S. 88.

² Mit der vorliegenden Studie wird eine möglichst enge Auseinandersetzung zwischen Ernst Cassirers Wahrnehmungstheorie und den Problemen der gegenwärtigen analytischen Wahrnehmungstheorie angestrebt. Der formulierte historisch-systematische Anspruch grenzt sich dabei jedoch bewusst von denjenigen Autoren der analytischen Philosophie ab, die sich methodisch *ausschließlich* auf die Begriffsanalyse stützen.

phie letztlich bahnbrechend, ein. In einem ersten Schritt – und zunächst nur soweit dies voraussetzungslos möglich ist – soll also bestimmt werden, wie Cassirer diesen Begriff im weiteren und im engeren Sinne fasst (1.1.1), und zweitens, in welcher Relation er zum Begriff des Zeichens steht (1.1.2).

Eine dritte Begriffsbestimmung schließt unmittelbar daran an, nämlich anhand der Frage, was eine ‚symbolische Form‘ sei (1.1.3). Der Formbegriff ist nach Ansicht mancher Interpreten – und ich reihe mich hier ein – der zentralere Begriff des Cassirerschen Hauptwerkes. Dieser Gedanke ergibt sich nicht primär daraus, dass der Formbegriff weitaus mehr in Kontinuität mit seiner Bestimmung in der Ideengeschichte im Ausgang von Platon konzipiert ist, als dies auf den Symbolbegriff zutrifft, den Cassirer gewissermaßen neu bestimmt. Vielmehr verhält es sich so, dass die Bestimmung der Form als symbolisch den Fokus auf das Symbolische richtet und so den Leser dazu verleitet, den Formbegriff zunächst zu übersehen. Im Resultat aber lässt sich nach der Lektüre der *Philosophie der symbolischen Formen* viel leichter angeben, was die Begriffe „Form“ und „Formung“ im Rahmen dieser *prima philosophia* ausmachen, als dies für den Begriff „Symbol“ der Fall ist. Eine Klärung des Begriffs „Symbol“ (und sein Verhältnis zum Zeichenbegriff) ist so zwangsläufig an eine Klärung des Begriffs „symbolische Form“ gebunden, weshalb diese Begriffsbestimmungen den Auftakt der vorliegenden Studie bilden.

Im Anschluss (1.2) werden Stand und Probleme der analytischen Wahrnehmungsphilosophie anhand von vier Theorie-Typen umrissen, die ich als gegenwärtig maßgeblich erachte und deren spezifische Problemstellungen mir als diskussionswürdig für das Problem der Wahrnehmung erscheinen. Von dort aus wird dann das Problemfeld eröffnet, in welchem Verhältnis die Begriffe „Wahrnehmung“, „Objektivität“ und „Erfahrung“ stehen (1.3). Es wird der Entwurf einer *integrativen Theorie perzeptueller Erfahrung* angestrebt, die Wahrnehmungserfahrungen als objektive Erfahrungen zu bestimmen sucht. Mit „integrativ“ ist dabei gemeint, dass anhand des Begriffs der Wahrnehmung eine Theorie der Vermittlung zwischen subjektivem und objektivem Geist entworfen wird, wobei mit ersterem personale Wahrnehmungserfahrungen als solche bezeichnet seien und mit letzterem deren (intersubjektiver) kultureller Ausdruck, der notwendig in einem konstitutiven Wechselverhältnis mit ihnen steht.

Im letzten Schritt der Einleitung (1.4) wird dann die Leitthese dieses Buches entwickelt, *dass die Philosophie der symbolischen Formen eine Phänomenologie der Wahrnehmung ist*. Dieses Kernstück der Einleitung hellt die Begriffe „objektiver Geist“, „Erfahrung“, „Kultur“ und „Wahrnehmung“ weiter auf und verdeutlicht ihre essenzielle Verschränkung. Vor

diesem Hintergrund wird anhand der Analyse des Begriffs „Phänomenologie“ der Einfluss der philosophischen Projekte Hegels und Husserls auf die *Philosophie der symbolischen Formen* nachgewiesen und somit die Verwendung dieses Begriffs im Sinne Cassirers gerechtfertigt.

1.1.1 Was ist ein Symbol?

Wie wir heute wissen, ist der Symbolbegriff im Denken Cassirers bereits seit Juni 1917 thematisch.³ Die Ausarbeitung der philosophischen Grundlegung der Kulturwissenschaften entstand nicht nur mitten im Ersten Weltkrieg, in dem der vom aktiven Militärdienst befreite Cassirer zunächst als Gymnasiallehrer, dann gezwungenermaßen propagandistisch in der französischen Sektion des Kriegspresseamts arbeitete,⁴ sondern auch zwischen der Publikation der zwei umfangreichen Monographien *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916) und *Kants Leben und Lehre* (1918), die den Abschluss einer Neuedition der Werke Kants bildete. Diesen voraus gingen bereits Cassirers Dissertation zu *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Er-*

³ Dies hat jüngst Arno Schubbach in seiner Habilitationsschrift anhand eines bislang unveröffentlichten Manuskripts mit dem Titel „Philosophie des Symbolischen (all[emeine] Disposition)“ nachgewiesen. Vgl. Schubbach, Arno: *Die Genese des Symbolischen. Zu den Anfängen von Ernst Cassirers Symbolphilosophie*, Hamburg: Meiner 2016. Den Hinweis darauf lieferte aber bereits Cassirers Ehefrau in dem erstmals 1981 veröffentlichten Typoskript *Mein Leben mit Ernst Cassirer* von 1948: „Den Sommer 1917 [...] verbrachten wir in Westend, in der Nähe unseres kleinen Grundstückes [...]. Von dort hatte Ernst 1 ½ Stunden in der über und über besetzten Elektrischen zu fahren, bis er das Kriegspresseamt erreichte. Wenige Male machte ich diese Fahrt mit ihm gemeinsam und konnte beobachten, wie er selbst in einer derart grotesken Situation zu arbeiten imstande war. Er versuchte niemals, einen Sitzplatz zu erreichen, da er sicher war, daß er diesen sehr bald an Frauen, ältere Leute oder Kriegsinvalide würde abgeben müssen. Er suchte bis zum oberen Ende des Wagens durchzudringen und stand dort auf einen minimalen Raum beengt, mit der einen Hand nach einer Stütze greifend, um nicht umzufallen, und in der anderen Hand das Buch haltend, in dem er las. Lärm, Gedränge, elende Beleuchtung, schlechte Luft – dies alles bildete kein Hindernis. Auf diese Weise ist der Plan der drei Bände der ‚Symbolischen Formen‘ ausgearbeitet worden.“ (Cassirer, Toni: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg: Meiner 2003, S. 120.) Ferner verweisen bereits einige im Sommer 1915 angefertigte Exzerpte zu Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie auf, mit Frege gewendet, Cassirers *Fassen des Gedankens* ‚symbolischer Formen‘. Vgl. dazu Favuzzi, Pellegrino: „Die Kulturphilosophie in den frühen Schriften Ernst Cassirers“, in: Krijnen, Christian/Ferrari, Massimo/Fiorato, Pierfrancesco (Hrsg.): *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2014, S. 276.

⁴ Vgl. Cassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 118 f.

kennntnis (1899), die für den von der Berliner Akademie ausgeschriebenen Leibnizpreis angefertigte Schrift *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902), der zur Habilitation angenommene erste sowie der zweite Band von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906 und 1907), seine erste stärker systematisch ausgerichtete Studie *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) und eine ganze Reihe kleinerer Schriften. Bevor der erste Band der *Philosophie der symbolischen Formen* zur ‚Phänomenologie der sprachlichen Form‘ (1923) als Auftakt dieser Grundlegung der Kulturwissenschaften dann erschien, folgten zunächst der dritte Band des *Erkenntnisproblems* (1920) und auch noch eine kleinere Monographie *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921), die Albert Einstein selbst im Manuskript las und vor der Publikation kritisch kommentierte. Die Erkenntnis der Dringlichkeit einer Symbolphilosophie ist folglich nicht dem Erstkontakt mit der Bibliothek Aby Warburgs 1920 kurz nach Cassirers Berufung an die neu gegründete Universität Hamburg 1919⁵ geschuldet.⁶ Es handelt sich vielmehr um eine in Loslösung⁷ vom Neukantianismus seiner Lehrer Hermann Cohen und Paul Natorp gereifte Synthese seiner bisherigen Arbeiten. Eine historisch voraussetzungslose Begriffsbestimmung rein aus dem textlichen Bestand des Hauptwerkes ist vor dem Hintergrund dieses Panoramas also gar nicht möglich. Da es für das vorliegende Projekt aber nicht um eine genetische Rekonstruktion des Symbolbegriffs geht, werde ich dennoch im Folgenden anhand weniger ausgewählter Zitate versuchen zu umreißen, was Cassirer mit ‚Symbol‘ meint. Ein über diese provisorische Annäherung hinausgehendes Verständnis des Symbolbegriffs muss sich dann aus der Zielsetzung und dem Gang der Untersuchung zum Wahrnehmungsbegriff ergeben.

Cassirer führt den Symbolbegriff im ersten Band anhand zweier für die *Philosophie der symbolischen Formen* elementarer Problemfelder ein:

⁵ Vgl. hierzu das Kapitel ‚Eine ‚gefährliche‘ Bibliothek‘ in Ferrari, Massimo: *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie*, Hamburg: Meiner 2003, S. 207–248.

⁶ Dieser Eindruck wird wohl durch namhafte Kommentatoren wie Hans Blumenberg am Leben gehalten: „Die Theorie dieser Bibliothek, wenn man es so sagen darf, [...] war Cassirers dreibändige *Philosophie der symbolischen Formen*“. (Blumenberg, Hans: „Ernst Cassirer gedenkend“ (1974), in: ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart: Reclam 1981, S. 165.)

⁷ Der Topos solch einer Loslösung ist in der Cassirer- und Neukantianismus-Forschung durchaus umstritten. Ein differenziertes Bild bietet Luft, Sebastian: *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)*, Oxford: Oxford University Press 2015, S. 18–20.

anhand (a) des Verlustes der metaphysischen Einheit der Wissenschaften durch den Erfolg der modernen Naturwissenschaften und die Etablierung der Einzelwissenschaften sowie (b) der daraus für die Philosophie im positiven Sinne folgenden Überwindung des Repräsentationalismus. Die Pluralisierung der Erkenntnismethoden ist Cassirers Denken zufolge die dialektische Voraussetzung dafür, den kantischen Anspruch, dass sich die Gegenstände der Erkenntnis nach den Bedingungen der Erkenntnis richten müssen, gegen die an der traditionellen Einheit von Denken und Sein festhaltenden nachkantischen Systeme durchzusetzen. Der Siegeszug der Naturwissenschaften verhilft dem philosophischen Denken, das Cassirers Anspruch nach eine – wenn auch revidierte – Universalwissenschaft ist, dazu, neuen Boden zu gewinnen, nachdem das Scheitern der auf die Einheit der Wissenschaften pochenden letzten großen philosophischen Systeme eingesehen wurde. Cassirer fasst dies in der Einleitung in die Symbolphilosophie folgendermaßen zusammen:

Der starre Seinsbegriff scheint damit gleichsam in Fluß, in eine allgemeine Bewegung zu geraten – und nur als Ziel, nicht als Anfang dieser Bewegung läßt sich die Einheit des Seins überhaupt noch denken. In dem Maße, als sich diese Einsicht in der Wissenschaft selbst entfaltet und durchsetzt, wird in ihr der naiven Abbildtheorie der Erkenntnis der Boden entzogen. Die Grundbegriffe jeder Wissenschaft, die Mittel, mit denen sie ihre Fragen stellt und ihre Lösungen formuliert, erscheinen nicht mehr als passive Abbilder eines gegebenen Seins, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle Symbole. Es ist insbesondere die mathematisch-physikalische Erkenntnis gewesen, die sich dieses Symbolcharakters ihrer Grundmittel am frühesten und am schärfsten bewußt geworden ist.⁸

Das griechische Wort „σύμβολον“ bezeichnet ursprünglich Erkennungsmarken wie Astragale oder Ringe, welche nach griechischem Brauch das Gastrecht regelten.⁹ Die Verbformen „συμβάλλειν“ und „συμβάλλεσθαι“ haben ein weites Bedeutungsspektrum, das von „zusammenfügen“ über „vergleichen“ bis „erschließen“ reicht, und verweisen auf die Praxis des gegenseitigen Erkennens, nach dem ein Gegenstand zunächst in zwei Teile gebrochen und die Bruchstücke an die teilnehmenden Parteien verteilt wurden. In Platons *Symposion* findet der Begriff dann durch die Idee der Kugelmenschen, die von Zeus als komplementäre

⁸ ECW 11, S. 3.

⁹ Vgl. hierzu und im Folgenden Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 Bände, Basel: Schwabe 1971–2007, Bd. 10, S. 710 ff (im weiteren Verlauf HWPh abgekürzt).

Teile entzwei geschnitten werden, Eingang in die Begriffsgeschichte der Philosophie.¹⁰ Bei Aristoteles vollzieht sich dann schon eine folgenreiche Sinnverschiebung, wenn dieser das Symbol als Übereinkunft im Sinne des sprachlichen Ausdrucks bestimmt und so erstmals die Verbindung zu konventionellen schriftlichen und lautlichen Zeichen herstellt.¹¹ Von hier aus können wir uns erschließen, dass im übertragenen Sinne jede Form von Erkennungszeichen oder Bedeutungsträgern ein Symbol ist. Weiter generalisiert ließe sich sagen, dass ein Symbol ein sinnliches Zeichen ist, mit dem man eine nicht notwendigerweise an die Erscheinungsweise des Zeichens gebundene *Vorstellung* verbindet: Ein Symbol *kann* mimetisch auf seinen Sinn verweisen oder aber genauso gut einen komplexen, abstrakten Sachverhalt in einem einzelnen sinnlichen Zeichen bündeln. Auf den obigen Problemzusammenhang bezogen bedeutet dies, dass Erkenntnis symbolisch vermittelt ist und dass das Erkennen des Seins nur dadurch möglich ist, dass Menschen das Sein selbst dadurch formen, dass sie Zusammenhänge des Seienden in symbolische Relationen übersetzen. Die Einsicht in das Symbolische der Erkenntnis bedeutet für die Wissenschaft die Abkehr vom Substanzdenken und damit den Übergang zum Funktionsdenken, wie Cassirer es in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* dargelegt hat.¹² Daraus ergibt sich sofort, dass das Erkennen der Welt nicht in einer abbildenden Relation zu einer symbolisch bereits feststehenden Welt bestehen kann. Vielmehr gibt es ganz unterschiedliche Weisen der Symbolbildung, die

¹⁰ Vgl. Platon, *Symp.* 190c–191d.

¹¹ Vgl. Aristoteles, *De int.* I, 16 a 3–4.

¹² Cassirer selbst stellt als wichtigsten Bezugspunkt der *Philosophie der symbolischen Formen* im Vorwort zu Band 1 unmissverständlich *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* heraus: „Die Schrift, deren ersten Band ich hier vorlege, geht in ihrem ersten Entwurf auf die Untersuchungen zurück, die in meinem Buche ‚Substanzbegriff und Funktionsbegriff‘ (Berlin 1910) zusammengefaßt sind. Bei dem Bemühen, das Ergebnis dieser Untersuchungen, die sich im wesentlichen auf die Struktur des mathematischen und des naturwissenschaftlichen Denkens bezogen, für die Behandlung geisteswissenschaftlicher Probleme fruchtbar zu machen, stellte sich mir immer deutlicher heraus, daß die allgemeine Erkenntnistheorie in ihrer herkömmlichen Auffassung und Begrenzung für eine methodische Grundlegung der Geisteswissenschaften nicht ausreicht. Sollte eine solche Grundlegung gewonnen werden, so schien der Plan dieser Erkenntnistheorie einer prinzipiellen Erweiterung zu bedürfen. Statt lediglich die allgemeinen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Erkennens der Welt zu untersuchen, mußte dazu übergegangen werden, die verschiedenen Grundformen des ‚Verstehens‘ der Welt bestimmt gegeneinander abzugrenzen und jede von ihnen so scharf als möglich in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen.“ (ECW 11, S. VII.)

den Horizont des Zusammenhanges von Geist und Welt vorzeichnen: Mathematische Symbole und deren Funktionszusammenhänge rücken das Verstehen der Welt in ein anderes Licht, als dies religiöse Symbole und deren ebenfalls funktional zu bestimmende Praktiken tun. Die Erweiterung der Erkenntnistheorie im Ausgang von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* um grundsätzlich alle nur möglichen Formen des menschlichen Verstehens bedeutet nicht nur die Überwindung des Repräsentationalismus im Rortyschen Sinne von der Natur und deren Konzeptualisierung als Spiegelbild, sondern die Abkehr von dem Gedanken, dass die Welt in irgendeiner Weise bereits objektiv vorliegt. Das Sein ist selbstverständlich als Sein unverrückbar, die Welt ist, wie sie ist, in dem Sinne, dass nicht der Mensch bestimmt, welchen Widerhall seine Erkenntnisbemühungen erzeugen. Für uns ist das Sein deshalb anvisierter Zielpunkt, wie Cassirer sagt, nicht aber Ausgangspunkt in dem Sinne, dass es aus Sicht des Symbolischen bereits feststünde – wie es sowohl der absolute Idealismus Hegels, Brandons und McDowells *in begrifflicher Hinsicht* als auch der Physikalismus *in materieller Hinsicht* behaupten. Das Symbol als elementarstes Medium des Verstehens ist weder nur als Begriff objektiv noch auf seine materielle Seite hin reduzierbar. Es *formt* vielmehr den Raum der Bedeutung und damit das Verständnis der Welt in pluraler und nicht vorgefertigter Weise. Aus dem Symbolbegriff ergibt sich folglich bereits der Formbegriff und ebenso das Programm der Symbolphilosophie als „Plan einer allgemeinen Theorie der geistigen Ausdrucksformen“.¹³

Zusammenfassend möchte ich den Symbolbegriff dahingehend bestimmen, dass sich an ihm die Vorstellungen, die wir uns von der Welt machen, objektiv *realisieren*. Die Philosophie des Symbolischen ist die Kritik der Repräsentation unter Beibehaltung des Begriffs der Repräsentation dadurch, dass dieser ausschließlich bezogen auf den Begriff der *Präsentation* entfaltet wird. In diesem weiten Sinne fallen der Repräsentationsbegriff und der Symbolbegriff zusammen. Der Repräsentationsbegriff im engeren Sinne ist vom Symbolbegriff aber auch nicht abgekoppelt, da er unter ihn fällt. Cassirer versteht darunter „die Darstellung eines Inhalts in einem anderen und durch einen anderen“¹⁴ oder auch den „geistige[n] Grundakt [...] des Meinens eines ‚Allgemeinen‘ im Einzelnen“.¹⁵ Die alltägliche Auffassung von Repräsentation als zweistellige Stellvertreter-

¹³ ECW 11, S. VII.

¹⁴ ECW 11, S. 39.

¹⁵ ECW 13, S. 361.

Konzeption, die durch Thomas Hobbes Einzug in das moderne Denken hielt,¹⁶ findet dagegen bei Cassirer keinen Platz.¹⁷

1.1.2 Was ist ein Zeichen?

Was versteht Cassirer nun in Abgrenzung zum Symbol unter Zeichen und ließe sich hier überhaupt eine spezifische Differenz ausmachen? Das deutsche Wort „Zeichen“ stammt vom indogermanischen „dei“ ab und bedeutet „(hell) scheinen“. Das griechische „σημα“ verweist zunächst auf unterschiedliche Arten von Signalen im Sinne von An- bzw. Vorzeichen, bevor Parmenides diese als begriffliche Merkmale bestimmt.¹⁸ Platon redet dann erstmals von Sprachzeichen und bei Aristoteles findet in *De interpretatione* erstmals eine Identifikation von Zeichen und Symbol statt, bevor im Mittelalter die Bedeutung von Zeichen als Wunderzeichen wieder Einzug erhält. Ganz allgemein gefasst besagt ‚Zeichen‘ für uns, dass etwas auf etwas ‚hindeutet‘ oder, weiter generalisiert, dass es schlichtweg etwas ‚bezeichnet‘. Im Kontext des Problemfelds von Zeichen und Bezeichnetem scheint zunächst überhaupt kein Unterschied zum Symbol zu bestehen. Cassirer schreibt im zweiten Band:

[U]nsere allgemeine Aufgabe [verlangt], daß statt einer Ursprungseinheit, in welcher die Gegensätze sich aufzulösen und ineinander überzugehen scheinen, die kritisch-transzendente Begriffseinheit gesucht wird, die vielmehr auf die Erhaltung, auf die klare Bestimmung und Begrenzung der Sonderformen hinzielt. Das Prinzip dieser Sonderung wird deutlich, wenn man hier das Problem der Bedeutung mit dem der Bezeichnung verknüpft – d.h., wenn man auf die Art reflektiert, in der sich in den verschiedenen geistigen Äußerungsformen der „Gegenstand“ mit dem „Bild“, der „Gehalt“ mit dem „Zeichen“ verknüpft und in der sich zugleich beide voneinander ablösen und sich gegeneinander selbständig erhalten.¹⁹

¹⁶ Vgl. HWPh, Bd. 8, S. 803.

¹⁷ Sandkühler differenziert zwei- und mehrstellige Repräsentationsbegriffe folgendermaßen: „Der Alltagsverstand unterstellt eine nur zweistellige Repräsentationsrelation: *b repr a* – ein *Repräsentandum a* und ein *Repräsentat b* stehen in einer unumkehrbaren Repräsentationsrelation; *b* steht für *a*. [...] Nur mehrstellige Repräsentationsbegriffe berücksichtigen, dass (Re-)Präsentationen von bestimmten wissenskulturellen Voraussetzungen [...] abhängig sind“. (Sandkühler, Hans Jörg: *Kritik der Repräsentation. Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 60.)

¹⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden HWPh, Bd. 12, S. 1156 ff.

¹⁹ ECW 12, S. 29.

Zeichen und Bezeichnetes scheinen hier analog zum Verhältnis Präsentation und Repräsentation gefasst: Sie existieren ausschließlich nach dem Verhältnis einer wechselseitig konstitutiven Korrelation und nicht nach dem Verhältnis von Urbild und Abbild. Cassirer spricht infolgedessen davon, „daß sich die aktive, die schöpferische Kraft des Zeichens ebensowohl im Mythos wie in der Sprache, ebensowohl in der künstlerischen Gestaltung wie in der Bildung der theoretischen Grundbegriffe von der Welt und vom Zusammenhang der Welt bewährt“.²⁰ Auch dies klingt verdächtig danach, dass sich Zeichen und Symbol hier substituieren ließen. Im ersten Band ist Cassirer noch deutlicher, wenn er die Symbole selbst als zeichenhaft bestimmt: „Die symbolischen Zeichen aber, die uns in der Sprache, im Mythos, in der Kunst entgegentreten, ‚sind‘ nicht erst, um dann, über dieses Sein hinaus, noch eine bestimmte Bedeutung zu erlangen, sondern bei ihnen entspringt alles Sein erst aus der Bedeutung.“²¹ Ich deute diesen Sachverhalt so, dass Cassirer zufolge durch den Akt des Bezeichnens, anhand der pragmatischen Verwendung von Zeichen, der Raum der Bedeutung geöffnet wird, in dem sich symbolische Relationen als Weisen der Repräsentation *zeigen*. Dieses Primat symbolischer Bedeutung in der Verwendung von Zeichen wird besonders deutlich, wenn wir uns mit Cassirer vergegenwärtigen, dass die durch das Zeichen eröffnete symbolische Relation keine Kausalrelation sein kann, obwohl der Begriff des Zeichens selbst zu dieser Annahme verleitet:

Die symbolische Beziehung des „Meinens“, die Art, wie die „Erscheinung“ sich auf den „Gegenstand“ bezieht und ihn in dieser Beziehung ausdrückt, wird verfehlt, sobald man sie als Sonderfall einer kausalen Beziehung zu denken, sobald man sie dem „Satz vom Grunde“ einzufügen und unterzuordnen sucht. Was hier die Einsicht in die spezifische Differenz erschwert, was immer von neuem dazu verlockt, reine Bedeutungsverhältnisse auf Kausalverhältnisse zurückzuführen und aus ihnen zu erklären – dies ist vor allem eine Äquivokation, die im Begriff des „Zeichens“ selbst und im Gebrauch desselben besteht.²²

Auf zwei Binnendifferenzierungen möchte ich abschließend noch hinweisen. So wie ich am Begriff des Symbols einen weiten von einem engen Sinn von Repräsentation unterschieden habe, möchte ich am Begriff des Zeichens eine weite und eine enge Verwendung der Symbolbegriffs differenzieren. Es ist deutlich geworden, dass der weite Symbolbegriff sich auf den

²⁰ Ebd.

²¹ ECW 11, S. 40.

²² ECW 13, S. 371.

Formbegriff und das Programmatische der *Philosophie der symbolischen Formen* bezieht. Im engeren Sinne dagegen ist ein Symbol ein Zeichen. Für den Zeichenbegriff selbst gilt Cassirer zufolge: „[I]m weiten Sinne kann man sagen, daß der Begriff »Zeichen« das Ganze dessen umfasst, was »Gegenstand der Kultur« ist“. ²³ Damit ist gemeint, dass potentiell jeder physische Gegenstand, jede motorische Bewegung etc. als Kulturobjekt im Sinne eines bedeutungstragenden Zeichens aufgefasst werden kann. Die engere Bedeutung von Zeichen besteht in der *pragmatischen* Verwendung von Kulturobjekten als Zeichen, wie etwa Schriftsysteme, religiöse Symbole etc. Die Betonung der pragmatischen Dimension im Zeichengebrauch ist in Bezug auf das Symbolische, auf den Raum der Bedeutung, nachdrücklich hervorzuheben, denn das „Sein‘ ist hier nirgends anders als im ‚Tun‘ erfassbar“. ²⁴

1.1.3 Was ist eine symbolische Form?

Die Grundlagen der Begriffsbestimmung einer ‚symbolischen Form‘ wurden aufgrund der intrinsischen Verflechtung der Begriffe „Symbol“, „Form“, „Repräsentation“ und „Zeichen“ bereits im letzten Abschnitt gewonnen. Da aber Cassirer den Begriff der symbolischen Form an prominenter Stelle sogar definiert, möchte ich diese Definition kurz diskutieren. ²⁵ Die bekannteste Begriffsbestimmung der symbolischen Form stammt nicht aus Cassirers Hauptwerk, sondern aus dem Aufsatz *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* (1923), der zeitgleich zum ersten Band des Hauptwerks erschien. Cassirer führt diesen Begriff folgendermaßen ein:

Unter einer „symbolischen Form“ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird. In diesem Sinne tritt uns die Sprache, tritt uns die mythisch-religiöse Welt und die Kunst als je eine besondere symbolische Form entgegen. Denn in ihnen allen prägt sich das Grundphänomen aus, daß unser Be-

²³ ECN 5, S. 69.

²⁴ ECW 11, S. 9.

²⁵ Für eine umfangreiche, diese Lesart als ganze aber auch voraussetzende Beantwortung der Frage, was eine ‚symbolische Form‘ sei, vgl. Kreis, Guido: *Cassirer und die Formen des Geistes*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 449–455 sowie ders.: „Was ist eigentlich eine symbolische Form?“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (33,3), 2008, S. 263–286.

wußtsein sich nicht damit begnügt, den Eindruck des Äußeren zu empfangen, sondern daß es jeden Eindruck mit einer freien Tätigkeit des Ausdrucks verknüpft und durchdringt. Eine Welt selbstgeschaffener Zeichen und Bilder tritt dem, was wir die objektive Wirklichkeit der Dinge nennen, gegenüber und behauptet sich gegen sie in selbständiger Fülle und ursprünglicher Kraft.²⁶

Die im Hauptwerk thematisierten symbolischen Formen sind Sprache, Mythos und Erkenntnis bzw. Wissenschaft. Dazu treten im obigen Zitat Religion und Kunst. Weiterhin führt Cassirer im Aufsatz *Form und Technik* (1930) die Technik und, je nach Lesart, auch die Wirtschaft als symbolische Formen an. Im Spätwerk *An Essay on Man* (1944) kommt dann noch die Geschichte hinzu und Mythos und Religion werden nun auch im Titel des entsprechenden Kapitels zusammengefasst. Unklar ist zunächst, warum die Kunst hier ein eigenes Kapitel zugewiesen bekommt und nicht wie zuvor im Rahmen von Mythos und Religion diskutiert wird. Auch die Ausgliederung der Geschichte aus dem Kapitel ‚Wissenschaft‘, wo man sie wahrscheinlich wie alle anderen Wissenschaften vermuten würde, ist auf den ersten Blick rätselhaft.²⁷ Im Band zum Mythos ist außerdem die Sitte als symbolische Form impliziert. Die Sachlage dieser vagen Bestimmungen weist darauf hin, dass Cassirer eher keinen verbindlichen Kanon der symbolischen Formen festgelegt hat, sondern die Grundlegung der Kulturwissenschaften als offenes System versteht.²⁸ In der Sekundärliteratur werden infolgedessen u.a. Perspektive,²⁹ Recht,³⁰ Moral,³¹ Erziehung,³²

²⁶ ECW 16, S. 79.

²⁷ Eine These, die möglichen Gründen hierfür nachspürt, entwickle ich in Endres, Tobias: „Ernst Cassirers Kritik an der modernen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen als *animal symbolicum*“, in: Asmuth, Christoph/Helling, Simon (Hrsg.): *Anthropologie in der klassischen Deutschen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann (im Erscheinen).

²⁸ Vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 388–392.

²⁹ Vgl. Panofsky, Erwin: „Die Perspektive als ‚symbolische Form‘“, in: Saxl, Fritz (Hrsg.): *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925*, Leipzig: Teubner 1927, S. 258–330.

³⁰ Vgl. Coskun, Deniz: *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht: Springer 2007.

³¹ Vgl. Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin: Akademie Verlag 2004, S. 162–164.

³² Vgl. Nießeler, Andreas: *Formen symbolischer Weltaneignung. Zur pädagogischen Bedeutung von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, Würzburg: Ergon 2003.

Geld,³³ Architektur,³⁴ Politik³⁵ und natürlich die Philosophie selbst³⁶ als symbolische Formen diskutiert.

Für alle gilt: Nicht die Gesamtheit der Kulturgüter, die sich bspw. der Kunst zuordnen ließen, machen die entsprechende symbolische Form als solche aus. Die Erzeugnisse der Kultur selbst, das faktische Vorliegen von Kultur, fasst Cassirer im Begriff des objektiven Geistes. Die Mona Lisa, die 2016er Installation „Your Sense of Unity“ von Olafur Eliasson im Château de Versailles, das Guggenheim-Museum in Bilbao und Proseminare an der UdK Berlin im Sommersemester 2016 sind durch physische Materialien und (Sprach-)Handlungen realisierter, geronnener, *objektivierter* Geist, der im weitesten Sinne der Kunst zuzuordnen ist. Als solche haben sie Werk- oder rein intersubjektiven Charakter. Bezogen auf die Frage nach den symbolischen Formen lassen sie sich alle mit der symbolischen Form Kunst in Verbindungen bringen, aber auch mit den symbolischen Formen Geschichte, Technik, Architektur und Wissenschaft.

Wenn die symbolischen Formen aber nicht mit dem objektiven Geist identifiziert werden können, was sind sie dann und warum spricht Cassirer von „Energien des Geistes“? Sie scheinen ein vermittelndes Element zwischen subjektivem Geist – also dem personalen, wahrnehmenden und zeichenverwendenden Menschen – und objektivem Geist – also der Gesamtheit kultureller Gebilde – einzunehmen und innerhalb dieses Zusammenspiels *Objektivität als Ausdrucksmodalität zu ermöglichen*. Damit meine ich, dass es Regeln geben muss, wie Zeichen zu verwenden sind, damit etwas nicht nur als Zeichen wahrgenommen, sondern zugleich auch durch Zeichen zum Ausdruck gebracht wird. An der Gegebenheit der physischen Welt muss sich der menschliche Geist mittels unterschied-

³³ Vgl. Klattenhoff, Timo: „Zur Universalität des Tauschmittels. Wie sich Geld als symbolische Form verstehen lässt“, in: Endres, Tobias / Favuzzi, Pellegrino / Klattenhoff, Timo (Hrsg.): *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 2016, S. 113–136 sowie ders.: *Geld, eine symbolische Form. Perspektiven mit Ernst Cassirer und Georg Simmel*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2018.

³⁴ Vgl. Ehrlich, Christof: *Architektur als symbolische Form. Die postmoderne Architektur Robert Venturis und Charles Moores als Erkenntnisgegenstand*, Hamburg: VDK 2015.

³⁵ Vgl. Villinger, Ingeborg: *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Medien des Politischen. Mit einer Studie zum Demonstrationsritual im Herbst 1989*, Würzburg: Ergon 2005.

³⁶ Vgl. Bonaldi, Claudio: „Cassirer und das philosophische Denken als generative Formung der Sinnwelt“, in: Endres / Favuzzi / Klattenhoff (Hrsg.): *Philosophie der Kultur- und Wissensformen*, S. 283–301; Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: De Gruyter 1997, S. 64–66.

licher Objektivierungsstrategien abarbeiten. Gelingt es, die Regeln und Grundkategorien solcher *Praktiken der Objektivierung* zu rekonstruieren, können wir von diesen Weisen der Objektivierung zuordenbaren symbolischen Formen reden. Symbolische Formen sind aufweisbar anhand dieser (transzendentalen) Rekonstruktionsleistung, weshalb die Wendung „Energie des Geistes“ letztlich gar nicht so esoterisch ist, wie sie zunächst anmutet: „Freilich handelt es sich in diesem Prozeß nicht um einen bloßen Reflexionsprozeß[.] [...] Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet vielmehr den Mittelpunkt, von dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt.“³⁷ Symbolische Formen sind also einerseits ein Reflexionsprodukt der Philosophie, als solches aber zugleich pragmatische Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeitserschließung.

1.2 *Abriss zum Forschungsstand und Probleme der analytischen Wahrnehmungsphilosophie*

In diesem Kapitel werde ich den Blick kurzzeitig von Cassirer abwenden, um denjenigen Forschungsstand zu erschließen, mit dem die Cassirersche Wahrnehmungstheorie in ein Verhältnis gesetzt werden soll. Die gegenwärtige Debatte in der analytischen Wahrnehmungsphilosophie besteht vornehmlich aus dem argumentativen Austausch von vier Theorie-Typen: (1) der *Sinnesdatentheorie*, (2) der *Adverbialtheorie*, (3) der *intentionalistischen Theorie* und (4) der *disjunktiven Theorie* der Wahrnehmung. Jeder dieser Theorie-Typen muss auf zwei *Standardargumente* antworten können: (a) auf das Argument der *Illusion* und (b) auf das Argument der *Halluzination*. Beide Argumente konfliktieren mit der gewöhnlichen *Annahme, dass die Wahrnehmung einen unverstellten Zugang zur Welt bereitstellt und garantiert*. Die beiden Argumente lassen sich wie folgt schematisieren:

- (a) (P) Im Falle einer *Illusion* wird eine Qualität F wahrgenommen, die dem realen Objekt nicht zukommt (wie bspw. im Falle der Müller-Lyer-Illusion).
- (P) Einer wahrgenommenen Qualität F muss etwas Reales zugrundeliegen.
- (K) Entweder nimmt man nicht das reale Objekt wahr oder man nimmt es nur *indirekt* wahr.

³⁷ ECW 12, S. 183.

- (b) (P) Eine *Halluzination* ist für das Subjekt der Erfahrung *ununterscheidbar* von einer gewöhnlichen Wahrnehmung und somit eine Erfahrung gleicher Art.
- (P) Halluzinationen zeichnen sich im Gegensatz zu einer genuinen Wahrnehmung dadurch aus, dass ihnen kein reales Objekt entspricht.
- (K) Die Wahrnehmung kann nicht vom Objekt der Erfahrung abhängig sein.

(1) Die *Sinnesdatentheorie*³⁸ geht davon aus, dass unser Weltzugang durch *Sinnesdaten* mediiert wird. Wahrnehmung ist demnach ein mentaler Akt, der in Relation zu einem durch die Sinne mental gegebenen Objekt, das nicht das physikalische Objekt selbst sein kann, steht. Die via Sinnesdaten konstituierte Erfahrung erlaubt es, einen Unterschied zwischen phänomenalen und objektiven Eigenschaften von Objekten zu konstruieren. Somit lassen sich die oben skizzierten Problemstellungen (a) und (b) gleichermaßen bewältigen, da der Wahrnehmung Sinnesdaten und nicht physikalische Objekte zugrundeliegen. Bezüglich des metaphysischen Status von Sinnesdaten lässt die Sinnesdatentheorie metatheoretisch sowohl eine intern-realistische³⁹ als auch eine objektiv-idealistische⁴⁰ Deutung zu.

Dieser Theorie steht eine Reihe von Einwänden gegenüber. Am stärksten trifft sie – in abgewandelter Form – Wittgensteins *Privatsprachenargument*.⁴¹ Diesem Argument zufolge kann der Zugang zu Sinnesdaten, ähnlich wie der zu Empfindungen, nur introspektiv erfolgen, wodurch der *intersubjektiv* konstituierte Gegenstandsbezug der wahrgenommenen Sinnesdaten verlorengeht. Ferner kann man der Sinnesdatentheorie vorhalten, eine sowohl sinnliche wie auch epistemische Lücke zwischen Geist und Welt zu postulieren, sofern sie den direkten Realismus zurückweist.

(2) Der *Adverbialtheoretiker* stimmt dem phänomenalistischen Prinzip der Sinnesdatentheorie zu, wonach wir nur einen *indirekten Zugang zur Welt* besitzen. Er bestreitet jedoch die Möglichkeit, von den instantiierten Sinnesqualitäten auf die Existenz von Sinnesdaten schließen zu können.

³⁸ Vgl. Russell, Bertrand: *The Problems of Philosophy*, Oxford: OUP 1997; Moore, G.E.: *Some Main Problems of Philosophy*, London: Allen and Unwin 1953; Ayer, Alfred J.: *The Foundations of Empirical Knowledge*, London: Macmillan 1940.

³⁹ Vgl. Jackson, Frank: *Perception: A Representative Theory*, Cambridge: CUP 1977.

⁴⁰ Vgl. Foster, John: *The Nature of Perception*, Oxford: OUP 2000.

⁴¹ Vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen* (I), Oxford: Blackwell 1953, §§ 243–315.

Wahrgenommene Qualitäten sind dieser Theorie zufolge Modifikationen der subjektiven Erfahrung. Die Wahrnehmung lässt also erfahrbare Gegenstände beispielsweise durch verschiedene Farbmodifikationen *erscheinen*. Stellt sich einem Subjekt ein Gegenstand beispielsweise blau und rund dar, nimmt ihn das Subjekt der Adverbialtheorie zufolge *bläulich* und *rundlich* wahr. Die Diskussion um den metaphysischen Status der durch die Sinnesdatentheorie postulierten Entitäten wird somit hinfällig.⁴²

Einwenden lässt sich hier leicht, dass die Adverbialtheorie offensichtlich einen Objektverlust erleidet. Denn die Zuordnung wahrgenommener Qualitäten wie z.B. ‚braun‘ und ‚quadratisch‘ sowie ‚grün‘ und ‚dreieckig‘ erfolgt nicht mehr objektindividuiert.⁴³ Ferner kann die Theorie den phänomenalen Befund nicht erklären, dass unsere Erfahrung als eine *Struktur von Wahrnehmungsakt und Objekt* angesehen werden kann.⁴⁴

(3) Anscombe hat den phänomenologischen Begriff der *Intentionalität* in die analytische Debatte eingeführt, worin ihr weitere Autoren gefolgt sind.⁴⁵ Dieser Begriff scheint besonders geeignet, das Argument der Illusion zu entschärfen: Ebenso wie ich etwas Nicht-Vorhandenes denken bzw. vorstellen kann, lässt es sich auch wahrnehmen. Das ist möglich, weil die Wahrnehmung einen Inhalt repräsentiert. Folglich ist jede Wahrnehmungstheorie eng mit einer Urteilstheorie verknüpft. So lässt sich leicht erklären, warum Sinnestäuschungen wie die Müller-Lyer-Illusion trotz besseren Wissens als solche erfahren werden können. Wird Wahrnehmung also durch ihren *intentionalen Gehalt* charakterisiert, lässt sich der phänomenale Bestand des Zusammenfallens von Wahrnehmung und Illusion unter Rekurs auf die Identität des Inhalts erklären. Dabei muss der wahrgenommene Inhalt *propositional* gedacht werden. Eine so konstituierte Repräsentation ist also ein Fall von etwas und enthält demnach

⁴² Vgl. Ducasse, Curt J.: „Moore’s Refutation of Idealism“, in: Schilpp, Paul Arthur (Hrsg.): *The Philosophy of G.E. Moore*, Chicago: Northwestern University Press 1942, S. 223–252; Chisholm, Roderick M.: *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca: CUP 1957.

⁴³ Vgl. Jackson, Frank: „On the Adverbial Theory of Visual Experience“, in: *Metaphilosophy* (6), 1975, S. 127–135.

⁴⁴ Vgl. Martin, M. G. F.: „Setting Things Before the Mind“, in: O’Hear, Anthony: *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge: CUP 1998; Crane, Tim/Patterson, Sarah: *History of the Mind-Body Problem*, London: Routledge 2000.

⁴⁵ Vgl. Anscombe, G. E. M.: „The Intentionality of Sensation. A Grammatical Feature“, in: Noë, Alva/Thompson, Evan (Hrsg.): *Vision and Mind*, Cambridge (Mass.): MIT 2002; Armstrong, David M.: *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge 1968; Pitcher, George: *A Theory of Perception*, Princeton: PUP 1970; Searle, John: *Intentionality*, Cambridge: CUP 1983.

Erfüllungsbedingungen, in Rekurs auf welche über Wahrheit und Falschheit des Inhalts entschieden werden kann. Darüber hinaus steht es dieser Art von Theoriebildung offen, auch nicht-propositionale Inhalte als wahrnehmbar anzunehmen. Dretske unterscheidet bspw. zwischen epistemischem und nicht-epistemischem Sehen.⁴⁶ Das Objekt der intentionalistischen Theorie lässt sich zunächst als *intentionales Objekt* beschreiben. Im Falle einer gewöhnlichen Wahrnehmung liegt dem repräsentierten Objekt ein Geist-unabhängiges Objekt zugrunde. Im Falle der Illusion oder Halluzination handelt es sich um eine *missglückte Repräsentation*.

Schwierigkeiten dieser Konzeption treten auf, sobald näher gefragt wird, wodurch sich ‚wahrnehmen, dass ...‘ von anderen intentionalen Zuständen wie ‚glauben, dass ...‘ oder ‚wissen, dass ...‘ unterscheidet. Wird Wahrnehmung durch Repräsentation im Sinne eines überlieferten zweistelligen Repräsentationalismus erklärt, geht der direkte und qualitative Charakter von Wahrnehmungserfahrungen selbst verloren und es fällt auch schwer, zwischen Wahrnehmen und Denken bzw. Vorstellen zu unterscheiden. Letzten Endes stellt sich einer intentionalistischen Theorie ein ähnliches Problem wie der Sinnesdatentheorie: Die Kluft zwischen Geist und Welt muss via *Stellvertreter* (hier: das intentionale Objekt) überbrückt werden.

(4) Im *Disjunktivismus* nimmt man an, Objekte existieren unabhängig von den objekt-konstituierenden Prinzipien seitens eines Subjekts. Der phänomenale Charakter der Wahrnehmungserfahrung beruht auf diesen Objekten. Zugleich bricht diese Theorie auch mit einer anderen Standardannahme: Psychologisch und logisch betrachtet sind Wahrnehmungen und Halluzinationen keinesfalls identisch. So leitet sich der Name dieser Theorie aus den Prämissen des Halluzinationsarguments ab: Entweder handelt es sich um eine *genuine* Wahrnehmung oder um eine *bloße* Halluzination.⁴⁷ Hilary Putnam hat diese These so reformuliert, dass es keine identischen Qualitäten zwischen Wahrnehmungen und Halluzinationen gibt.⁴⁸ Wenn eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Erfahrungen anzunehmen ist, dann liegt diese lediglich in der Ununterscheidbarkeit beider Zustände. Der Disjunktivismus fängt gleichermaßen Intuitionen der Sinnesdatentheorie wie auch des Intentionalismus ein. Jener ähnelt er darin,

⁴⁶ Vgl. Dretske, Fred: *Seeing and Knowing*, Chicago: University of Chicago Press 1969; ders.: *Perception, Knowledge and Belief. Selected Essays*. Cambridge: CUP 2000.

⁴⁷ Vgl. Hinton, J. M. E.: *Experiences. An Inquiry into Some Ambiguities*, Oxford: Clarendon 1973; Snowdon, Paul F.: „Perception, Vision and Causation“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* (81), 1981.

⁴⁸ Vgl. Putnam, Hilary: *The Threefold Cord*, New York: CUP 1999.

dass das Objekt die Wahrnehmung konstituiert. Diesem ähnelt er darin, dass Objekte direkt wahrnehmbar sind – allerdings mit dem Unterschied, dass ein Wahrnehmungszustand nur in Anwesenheit eines Objekts eintreten kann. Objekteigenschaften werden also *nicht repräsentiert*, sondern im Moment der Wahrnehmung *instantiiert*. Bei Halluzinationen handelt es sich im Unterschied dazu um Repräsentationen.⁴⁹ Aus Sicht des Disjunktivismus besteht das Problem aller anderen Theorien der Wahrnehmung in der Voraussetzung, Wahrnehmen und Halluzinieren sei ein Akt gleicher Art. Da dies nach Voraussetzung des Disjunktivismus nicht der Fall ist, können Wahrnehmen und Halluzinieren auch nicht in derselben Relation zu einem einzigen Objekt stehen.

Auch gegen diesen Theorie-Typus lassen sich Einwände geltend machen. Zunächst ist zu fragen, warum im Falle der Wahrnehmung kein intentionaler Gehalt vorliegen soll. Vor diesem Hintergrund ist es unplausibel, Halluzinationen gerade durch Repräsentation oder rein intentionale Gehalte zu erklären. Ein weiterer Einwand trifft diese Theorie noch schwerer: Wenn sich Halluzinationen und Wahrnehmungen so signifikant unterscheiden, kann wiederum schwerlich erklärt werden, wodurch die subjektive Ununterscheidbarkeit zustande kommt und wie es dann möglich sein soll, aus beiden Zuständen dieselben (subjektiven) Gründe für Überzeugungen oder Handlungen zu gewinnen.⁵⁰

1.3 Wahrnehmung und die Objektivität der Erfahrung

In dieser Studie wird eine Problemstellung bearbeitet, die die vier soeben vorgestellten Theorien der Wahrnehmung, zumindest indirekt, betrifft: Wie sind Wahrnehmungen in einer philosophischen Theorie der Erfahrung methodisch angemessen zu positionieren? Diese Fragestellung evokiert scheinbar nur zwei mögliche Lösungsansätze: (1) Folgt man der phänomenologischen und empiristischen Intuition, wonach uns die sinnliche Gewissheit einen unmittelbaren und im Vergleich zum sprachgebundenen Denken reichhaltigeren Zugang zur Welt liefert, stellt sich das Problem der Objektivität der Erfahrung in Form der Frage, wie sich mit unmittelbar Wahrgenommenem überhaupt ein intersubjektiver Geltungsanspruch rekonstruieren lässt. (2) Folgt man der rationalistischen bzw. mentalis-

⁴⁹ Vgl. Martin, M.G. F.: „The Transparency of Experience“, in: *Mind and Language* (17), 2002, S. 376–425.

⁵⁰ Vgl. Sturgeon, Scott: „Visual Experience“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* (72,2), 1998, S. 179–200; ders.: *Matters of Mind: Consciousness, Reason and Nature*, London: Routledge 2000.

tischen Intuition, nach der jede Erfahrung von der Welt begrifflich vermittelt sein muss, um überhaupt von einer bewussten und somit objektivitätsfähigen Erfahrung reden zu können, stellt sich das Problem der Objektivität in der Form, dass Wahrnehmungen dann ihres Spezifikums (eine über die begrifflich bestimmbare Erfahrung hinausgehende Reichhaltigkeit der Welt bereitzustellen) beraubt werden. Nicht-propositionale Aspekte der Erfahrung wären schlicht nicht objektivitätsfähig.

Diese problematische Opposition, die sich latent durch nahezu alle Detailfragen der Wahrnehmungsphilosophie zieht, formiert sich jedoch überhaupt nur vor dem Hintergrund eines falschen Ausgangspunkts: Alle vier oben vorgestellten Theorie-Typen stehen nach wie vor entweder auf dem Boden des Empirismus oder des Mentalismus. Die Detailfragen der Wahrnehmungsphilosophie – wie die nach dem Verhältnis von Kognition und Wahrnehmung, dem Verhältnis von Begrifflichkeit und Nicht-Begrifflichkeit der Wahrnehmung, dem Status, der Feinkörnigkeit oder, ganz grundlegend, den Objekten der Wahrnehmung – sind also vor allem deshalb unbewältigt, weil Wahrnehmungen entweder empiristisch im Sinne der Unmittelbarkeit unseres Weltzugangs (auf der dann Erkenntnis stufenartig aufbaut) missverstanden oder, wie im Mentalismus, als rein private Erlebnisse aufgefasst werden. Beide Strategien jedoch scheitern an dem Vorhaben, die Wahrnehmung als vermittelnde Instanz zwischen Geist und Welt angemessen zu charakterisieren und zu positionieren.

Vor diesem Hintergrund beginnt die Entwicklung der Forschungshypothese dieser Studie mit einer methodologischen Reflexion. Diese erfolgt zunächst durch eine Rückbesinnung auf Kants erkenntniskritische Wende. Kant hat gezeigt, dass die Trennung von Denken und Wahrnehmen zu einer Nicht-Zugehörigkeit der Wahrnehmungen zur Erfahrung führt, wonach jene „weniger als ein Traum“⁵¹ wären. Eine Erfahrungstheorie nach Kant soll Sinnlichkeit und Verstand so vermitteln, dass das Zusammenstimmen von Geist und Welt über die Objektivität der Erfahrung sichergestellt wird. Kant hat dies durch eine am naturwissenschaftlichen Erkennen orientierte Theorie begrifflich bestimmter Erfahrung erreicht. Sein Ansatz unterschlägt jedoch Aspekte des Nicht-Propositionalen menschlicher Erfahrung, die insbesondere von phänomenologischer Seite unter Rekurs auf die Wahrnehmung geltend gemacht werden.⁵²

Die Herausforderung, der sich jeder phänomenologisch ausgerichtete Ansatz stellen muss, besteht einerseits in der Verteidigung nicht-diskur-

⁵¹ KrV, A 112.

⁵² Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard 1945.

siver Ursprünge menschlichen Wahrnehmens, Denkens und Handelns und andererseits in der Berücksichtigung der Diskursivität menschlicher Erfahrung, wie sie zuletzt von Sellars und McDowell im Anschluss an Kant und Wittgenstein konzipiert wurde.⁵³ Einer Theorie begrifflich bestimmter Erfahrung zufolge gibt es unmittelbare Wahrnehmungen für uns nicht in dem Sinne, dass wir unmittelbaren Zugriff auf sie hätten, weshalb unser Wissen um bewusste Wahrnehmungen nicht vom Standpunkt der Präreflexivität aus, sondern begrifflich-normativ rekonstruiert werden müsste. Die Phänomenologen stehen deshalb vor dem Problem, dass ihnen keine Kategorien zur Unterscheidung zwischen einem rein natürlichen Geschehen und der bewussten Wahrnehmung eines Subjekts zur Verfügung stehen. Diese Unterscheidung ist, so die These Sellars' und McDowells, wesentlich an begrifflich-kategoriale Fähigkeiten gebunden und ergibt sich nicht aus der Wahrnehmung selbst.

Hier lautet eine leitende *Hypothese* dagegen, dass eine *Theorie perzeptueller Erfahrung* vor dem Hintergrund eines *sozial-normativen Ausdrucksgeschehens* durchgeführt werden kann. Hierzu ist es notwendig, die These zu entwickeln, dass sinnliche Vorkommnisse immer auch geistige Vorkommnisse sind, die in einem sozialen bzw. öffentlichen Raum angesiedelt sind. Dadurch lassen sich sowohl die phänomenologische als auch die rationalistische Intuition einholen. Zum einen ließe sich objektive Erfahrung öffentlich-intersubjektivistisch konzipieren und zum anderen eine genuine Form der Objektivität an *nicht-sprachlichen Ausdrucksgestalten* ausmachen. Es gilt zu zeigen, dass das Geistige nicht dualistisch der materiellen Welt gegenübersteht. Konzipiert man das Sinnlich-Geistige so, dass es durch Wahrnehmung und Analyse von Ausdrucksgestalten objektiv erfahrbar wird, lässt sich die wechselseitige Integration von Geist und Welt verständlich machen.

Eine *Theorie perzeptueller Erfahrung* muss also die Eigenständigkeit des Nicht-Propositionalen dahingehend einholen, dass zwischen begrifflich vermittelter *Dingwahrnehmung* und nicht-begrifflicher *Ausdrucks-wahrnehmung* unterschieden wird. Diesen Schritt hat Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* vollzogen.⁵⁴ Wahrnehmung

⁵³ Vgl. Sellars, Wilfred: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.): HUP 1956; McDowell, John H.: *Mind and World*, Cambridge (Mass.): HUP 1994.

⁵⁴ Vgl. dazu und im Folgenden Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 282 ff. Ein Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit besteht darin nachzuweisen, dass die Distinktion zwischen begrifflicher Erfahrung im Kontext der Sprache und nicht-begrifflicher Erfahrung im Kontext des Ausdrucksgeschehens keinesfalls mit der Distinktion bewusst – unbewusst zusammenfällt, wie Kreis dies unter Berufung auf die *Philosophie der symbolischen Formen* behauptet.

wird bei Cassirer weder introspektiv wie im Mentalismus noch naiv realistisch wie im Empirismus, sondern als *rekonstruktive Analyse objektiv vorliegender Ausdrucksgestalten* behandelt, wodurch gleichermaßen die Direktheit der Wahrnehmung *im* Ausdruckserlebnis gesichert und die Falle des Repräsentationalismus umgangen wird. Cassirer unterscheidet *zwei Arten sinnlicher Vorkommnisse*: (1) solche im Kontext begrifflicher Erkenntnis und (2) reine Ausdruckserlebnisse:

(1) Im Kontext begrifflicher Erkenntnis können Wahrnehmungen nur funktional in ihrem Beitrag zur sprachgebundenen Erfahrung, also erkenntniskritisch (und nicht mentalistisch) beschrieben werden. Damit ein wahrgenommener Inhalt in dieser Hinsicht objektiv sein kann, muss er sich zum Ausdruck einer Gesamterfahrung, die unter Gesetzen steht, erweitern. Wahrnehmungen sind dieser Konzeption zufolge öffentlich, d.h. intersubjektiv zugänglich. Alle derartigen bewussten Wahrnehmungen, also Wahrnehmungen von etwas *als* Etwas, setzen die Beherrschung von Begriffen (im Sellars'schen Sinne) voraus. Innerhalb dieses Rahmens ist zu zeigen, dass alles, was eine Person bewusst wahrnimmt, *prinzipiell* auch von allen anderen Personen wahrgenommen werden kann.

(2) Es ist allerdings auch eine notwendige Bedingung der Erfahrung, dass die Klasse der *Ausdruckswahrnehmungen* größer ist als die der begrifflichen Wahrnehmungen. Diese unmittelbaren Wahrnehmungen sind nach Cassirer nicht Fall von Etwas, sondern Ausdruck von Wirklichkeit, die in ihrer physiognomischen Individualität erfahren wird. Wirklichkeit und Erleben sind so untrennbar miteinander verbunden und nehmen einen besonderen Platz im funktionalen Aufbau objektiver Erfahrung ein.

Unser Zugang zur Welt wird also der zu entwickelnden Theorie *perzeptueller Erfahrung* zufolge nicht durch Sinnesdaten oder andere elementare ‚Bausteine der Erkenntnis‘ ermöglicht, sondern – mit Cassirer gesprochen – durch das *Urphänomen des Ausdrucks*. Voraussetzung jeder bewussten Erfahrung ist demnach das Zusammenfallen von Wirklichkeit und Erleben, auch dann, wenn wir methodisch betrachtet nicht sprachlich und zugleich unmittelbar auf diese ursprüngliche Einheit zugreifen können.

Ausdruckswahrnehmungen sind nun aber gerade keine subjektive Voraussetzung von objektiver Erfahrung. Dies käme einer mentalistischen Fehldeutung gleich, die den Subjekt-Objekt-Gegensatz voraussetzt und die Ausdruckswahrnehmungen in der Privatheit des Subjektiven verortet. Solch ein Vorgehen wäre sofort der Kritik von Wittgensteins Privatsprachenargument und der Vertreter einer rein propositionalistischen