

Sebastian Ullrich

Symbolischer Idealismus

Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst
Cassirers Metaphysik des Symbolischen

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1918-3

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Printed in Germany. *www.meiner.de*

Inhalt

Vorwort	XI
1 Einleitung.....	1
1.1 Zur historischen und systematischen Positionierung des symbolischen Idealismus	2
1.1.1 Abriss ideengeschichtlicher Selbstverortung	4
1.1.2 Der Realitätsbegriff des symbolischen Idealismus.....	11
1.1.3 Metaphysik im Sinne Kants	13
1.1.4 Transzendentalphilosophie als systematische Position	14
1.2 Textgrundlage und Interpretation.....	21
1.2.1 Cassirers kritische Phänomenologie	22
1.2.2 Interpretation als systematische Fragestellung.....	28
1.2.3 Philosophieren als lebendiger Vollzug	32
1.2.4 Der Plan der Arbeit.....	34
1.3 Das System des symbolischen Idealismus	37
2 Kritische Phänomenologie	45
2.1 Das animal symbolicum: Anthropologische Überlegungen .	45
2.1.1 Die Leiblichkeit des animal symbolicum	46
2.1.2 Die wesentlich ethische Dimension der Kultur.....	53
2.1.3 Sinnverknüpfung als Freiheitsvollzug.....	63
2.1.4 Entdeckung von Wirklichkeit als Realisierung von Sinn	68
2.1.5 Das Wesen der Menschheit: ἔν διαφερόμενον ἑαυτῶ.....	71
2.2 Das Urphänomen des Lebens: Theorie der Basisphänomene.....	75
2.2.1 Die Basisphänomene: Die Bedingung der Freiheit ...	76
2.2.2 Die Basisphänomene des animal symbolicum.....	77
2.2.3 Die Transzendentalität der Basisphänomene.....	79
2.2.4 Die Systematik der Basisphänomene.....	81
2.2.5 Rückkunft des Bildens auf sich selbst als Existenzsetzung	86

2.3	Die symbolischen Formen: Konstitutionsreflexion	88
2.3.1	Bewusstseinsformen und faktischer Bestand	89
2.3.2	Bilden und Auseinandersetzung	93
2.3.3	Formen der Selbstoffenbarung des Geistes	96
2.3.4	Wahrheit und Wirklichkeitsbezug	101
2.3.5	Ideelle Ordnung und Forderung	104
2.3.6	Formkonstitution durch intelligiblen Willensvollzug	108
2.3.7	Die Relation von natürlicher und künstlicher Symbolik	113
2.3.8	Die Einheit der Symbolfunktion	116
3	Metaphysik des Symbolischen	119
3.1	Vom quid facti zum quid juris	119
3.1.1	Phänomenologie und Metaphysik	120
3.1.2	Das faktische Wesen der Menschheit	121
3.1.3	Anmutung und Forderung	125
3.1.4	Die Aufgabe der Metaphysik des Symbolischen	130
3.2	Der Lebensbegriff der Metaphysik des Symbolischen	132
3.2.1	Leben als Thema philosophischer Reflexion	133
3.2.2	Leben und Freiheit	140
3.2.3	Metaphysik des Lebens	141
3.3	Der Blickpunkt metaphysischen Denkens	142
3.3.1	Reflexionsbegriffe	144
3.3.2	Denken der reinen Relation	151
3.4	Philosophische Erkenntnis	155
3.4.1	Nachvollzug des geistigen Vollzugs	155
3.4.2	Transzendente Logik	156
3.4.3	Kritik und Erfüllung	159
3.4.4	Befreiung vom Zwang der Symbolik	164
3.5	Metaphysische Reflexion	168
3.5.1	Anschauung geistiger Selbstoffenbarung	172
3.5.2	Wahrheit als Problem des symbolischen Idealismus	177
3.5.3	Reflexion: Zuschauerin und Richterin	178
3.5.4	Philosophisches Behaupten von Geltung	182
3.5.5	Das Prinzip der Einheit des Geistes	183
3.5.6	Kritische Phänomenologie und transformale Wahrheit	185
3.5.7	Die Form der Subjektivität als Reflex der Wahrheit	189
3.5.8	Die Geltung der letzten höchsten Einsicht	192
3.6	Selbstrechtfertigung der Philosophie	192
3.6.1	Philosophieren als Fragen und Zweifeln	193

3.6.2	Sokratisches Fragen.	194
3.6.3	Sittliches Interesse als Hebamme der Philosophie . . .	196
3.6.4	Wahrheit als Wert und geistige Setzung	197
3.6.5	Rechenschaftsgrund und Sinn der Philosophie.	200
4	Durchführung der synthetischen Sichtweise	203
4.1	Kontemplation als Entfaltung der transzendentalen Einheit.	203
4.1.1	Reflexion des intelligiblen Willens	204
4.1.2	Der dritte Weg zum System	206
4.1.3	Der genetische Zusammenhang der Reflexions- begriffe	209
4.2	Die Basisphänomene als äußerliche Bildform geistigen Lebens	210
4.2.1	Die Sehe als Reflex des Geistes	211
4.2.2	Leben als Formung zum Sinn	216
4.2.3	Leben als Bestimmbarkeit und Bestimmung.	221
4.2.4	Selbstbestimmung und Reflexion im Werk	223
4.2.5	Leben, Basisphänomene, Kultur	226
5	Schluss: Ausblick	229
	Siglenverzeichnis.	233
	Literaturverzeichnis	235
	Personenverzeichnis	241

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommer 2008 von der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt als Dissertation angenommen. Sie wurde von Prof. Dr. Reto Luzius Fetz (Eichstätt) und als Zweitgutachter von Prof. Dr. Christoph Hubig (Stuttgart) betreut. Dank schulde ich der Studienstiftung des Deutschen Volkes für die großzügige Gewährung eines Promotionsstipendiums und der Eichstätter Universitätsgesellschaft e. V. für die Verleihung des „Preises für herausragende wissenschaftliche Abschlussarbeiten“. Zahlreiche philosophische Anregungen erhielt ich in Eichstätt insbesondere durch Dr. Franz Bader. Wertvoll und hilfreich waren die freundschaftlichen Diskussionen mit Jan Müller. Die vielen und langen Gespräche mit meinem lieben Freund und Historiker Aurel Thun waren ein unerlässliches Motivans für die Arbeit, weil wir dabei immer wieder gemeinsam auf philosophische Fragestellungen geführt wurden; ohne ihn hätten nicht nur meinem geisteswissenschaftlichen Studium entscheidende Dimensionen gefehlt. Meinen Eltern danke ich für die immer wohlwollende und unterstützende Begleitung meines Studentenlebens und nicht zuletzt sehr dafür, dass sie die Strapazen des Korrekturlesens des Manuskripts auf sich genommen haben. Aus der Alpenlandschaft um Inzell schöpfte ich viel Kraft für die Arbeit.

1 Einleitung

Philosophieren ist lebendiger Vollzug. Will man philosophieren, so muss man sich mitten hinein begeben in den Vollzug – in den Prozess des Philosophierens. Es gibt keine voraussetzungslose Einleitung bzw. Hinführung. Entweder man tut es, oder man tut es nicht. Philosophieren ist schließlich reines Denken. Und auch in dieses lässt sich niemand einführen, der nicht dabei schon selber denkt. Denn jeder Akt des Lernens, der auf mehr aus ist als auf bloße Reproduktion, muss bereits von Denken begleitet sein. Freilich, die Voraussetzungen, das Vorwissen des Denkens können vielfältiger und subtiler, komplizierter und umfassender werden. Das ändert aber nichts daran, dass das Denken als solches vollzogen werden muss. Und eben so ist es mit dem Philosophieren. Die Voraussetzungen für philosophisches Denken können nur bereitgestellt und geklärt werden, indem bereits philosophiert wird. Es muss also unvermittelt angefangen werden – jegliche Vermittlung ist erst im Prozess zu gewinnen.

Dies gilt nun insbesondere für das Philosophieren, für das mit der vorliegenden Arbeit ein Beispiel gegeben werden soll. In jedem Moment des lebendigen Vollzugs des Philosophierens müssen alle Bedingungen bzw. Voraussetzungen mitlaufend präsent sein, ohne freilich ständig in ihrer Totalität repräsentiert sein zu müssen – und zugleich besteht der Vollzug wesentlich in der Aufklärung seiner eigenen Bedingungen und Voraussetzungen. Weil das so ist, wird hier zu Beginn eine kurze Erläuterung einiger Aspekte des Titels der Arbeit gegeben – mit dem nämlich gewissermaßen auch schon alles gesagt ist, sofern er bereits im Sinne des philosophischen Vollzugs verstanden wird, den die vorliegende Arbeit entfaltet. Alles im ersten Hauptkapitel Folgende, und was insgesamt unter dem Titel ‚Einleitung‘ steht, soll dann in direktem Angriff der spezifischen Thematiken und Problematiken der Arbeit diese nicht nur vorbereiten, sondern vielmehr schon in Gang bzw. in Vollzug setzen.

Der Titel der Arbeit spricht von ‚symbolischem Idealismus‘, von ‚Selbstverständnis und Geltungsanspruch‘, von ‚Metaphysik‘. Der Terminus ‚Geltung‘, der darin steckt, gibt schon wesentliche Hinweise. Es geht um das Problem der Geltung, um die Geltung der Begriffe und um das Begreifen von Geltung. Philosophiehistorisch ist das zu erwarten, entstammt Ernst Cassirer doch einem neukantianischen Umfeld, in dem gerade diese Problematik ein prominentes Thema darstellte. Mit dem Aus-

druck ‚Geltung‘ wird aber Cassirer zugleich in die Nähe von Diskursen gerückt, denen er nicht ohne weiteres zugeordnet wird. Das Problem der Geltung führt das Denken nämlich bald auf das Problem der Werte.

Der Terminus ‚Anspruch‘ verweist darauf, das auf etwas abgezielt wird, das nicht von vorneherein für ausgemacht gelten darf, das aber doch als Ziel der Überlegungen diese bereits zu leiten vermag. Dabei ist im Sinne einer Methode vorzugehen: Je mehr das Ziel schon vorschwebt, desto weniger soll der Weg dorthin ein bloßes Herumtasten und Probieren sein. Es ist vielmehr insbesondere immer darauf zu achten, was man selbst dabei philosophierend tut. Das verweist auf den Leser der Arbeit, der im verstehenden Nachvollzug die Gedankengänge freilich selber haben und dazu selber erzeugen muss: Er selbst ist aufgefordert, etwas zu tun, und das derartig philosophierende Subjekt lebt dabei folglich in einem Selbstbezug: „In der letzten höchsten Einsicht müssen wir uns freilich zum Begriff der Geltung erheben“, notiert in diesem Sinne Ernst Cassirer (ECN 1, 271). Hier soll also zugleich ein Selbstbezug geltend gemacht werden, und dieser soll mehr sein, als nur ein individueller Gedankengang. Der Vollzug soll vielmehr Geltung haben für jedes Wesen, das des Selbstbezugs fähig ist und der Aufforderung, sich zu erheben, Genüge leisten kann, wenn es nur will, und das schließlich in der freien Entscheidung dazu den Charakter der Forderung als etwas Höchstes und Letztes, spricht: als etwas Absolutes erlebt.

Damit versteht sich die ganze Arbeit als eine Deutung von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen. Wieso spricht der aus einem neukantianischen Umfeld stammende Philosoph wieder von ‚Metaphysik‘? Und inwiefern ist sein Idealismus dabei ‚symbolisch‘? – Und schon finden wir uns mitten im lebendigen Vollzug des Philosophierens.

1.1 Zur historischen und systematischen Positionierung des symbolischen Idealismus

Der Ausdruck „symbolischer Idealismus“ wird von Cassirer zur Bezeichnung seiner Konzeption von Philosophie in einem Manuskript mit dem Titel „Symbolbegriff: Metaphysik des Symbolischen“ (ECN 1, 261 ff.) verwendet. Damit ist der Terminus in Cassirers Gesamtwerk zwar wenig prominent. Dennoch trifft diese Bezeichnung am besten Cassirers philosophische Intention.¹ Dies soll sich nicht zuletzt in den methodologischen Überlegungen in dieser Arbeit erweisen. In den nachgelassenen

¹ Vgl. dazu Pätzold 2003, 47–60.

Fragmenten zur Metaphysik des Symbolischen erscheint dieser Ausdruck an exponierter Stelle: „Die Weltanschauung des ‚symbolischen Idealismus‘ wendet sich ebenso wohl gegen die Metaphysik des *dogmatischen Realismus* wie gegen die Metaphysik des sogenannten *Positivismus*. In beiden bekämpft sie das, was trotz aller scheinbaren Differenzen den *gemeinsamen Grundzug* in ihnen ausmacht: daß sie den Kern des geistigen Lebens und der geistigen Funktionen irgendwie in einer ‚Wiedergabe‘ und ‚Abbildung‘ eines unabhängig von ihnen gegebenen ‚Wirklichen‘ sehen“ (ECN 1, 261).

Diese Behauptung enthüllt gleich drei wichtige Gesichtspunkte: Erstens ist hier von einer „Weltanschauung“ die Rede. Sicherlich will sich Cassirer nicht in die Reihe der sogenannten Weltanschauungsphilosophen des 19. Jahrhunderts stellen. Dennoch soll die „Metaphysik des Symbolischen“ nicht nur ein rein begriffliches, theoretisches Konstrukt darstellen, sondern zugleich auf eine bestimmte Weltanschauung im Sinne einer bestimmten *Haltung* hinführen, nämlich, wie zu zeigen sein wird, einer sokratischen Haltung.²

„Weltanschauung“ ist der „symbolische Idealismus“ folglich – und dies wäre das Zweite – insofern, als es sich dabei um eine systematische Position handelt, in welcher der Begriff der *Realität* eine spezifische Bedeutung erhält: Ein unabhängig vom geistigen Leben gegebenes Wirkliches ist nicht denkbar.³ Wirklichkeit kann nur in Abhängigkeit von geistigen Funktionen gedacht werden,⁴ Realität kann folglich nur als unter den Bedingungen des geistigen Lebens stehende Erscheinungsrealität verstanden werden.⁵

Drittens wird im angeführten Zitat zugleich Cassirers historisches Bewusstsein im Philosophieren einerseits, wie andererseits seine darin gerade nicht bloß historische, sondern durchschlagend systematische Bezugnahme auf Kant⁶ deutlich. Denn die Gegenüberstellung der Metaphysik des dogmatischen Realismus und der Metaphysik des sogenannten

² Vgl. unten 3.6: Selbstrechtfertigung der Philosophie.

³ „Realität“ bzw. „Außenwelt“ werden dem symbolischen Idealismus zu Namen, vgl. Sandkühler 2003, 18: „Diese Namen bezeichnen mögliche ‚Grundrichtungen der Betrachtung‘ einer phänomenalen Wirklichkeit, die in der Formung der Phänomene zu einer *Welt* mit Bedeutung für den Menschen entsteht.“

⁴ Es kann davon ausgegangen werden, dass Cassirer klar war, dass „Wirklichkeit“ die von Meister Eckhard vorgenommene Eindeutschung der aristotelisch-scholastischen *actualitas* ist, vgl. Fetzer 2008, 29.

⁵ Vgl. unten 1.1.2: Der Realitätsbegriff des symbolischen Idealismus, 2.1.4: Entdeckung von Wirklichkeit als Realisierung von Sinn.

⁶ Vgl. Sandkühler 2003, 20: „Wegweisend auch für Cassirer ist Kants Kopernikanische Wendung des Repräsentationsproblems.“ Cassirers Referenzwerk ist vor allem die *Kritik der Urteilskraft*, vgl. Pätzold 2003, 65; Ferrari 2003, 73 ff.

Positivismus entspricht dem gerade von Kant geprägten historiographischen Schema.⁷

Und in der Tat beansprucht Cassirer für den „symbolischen Idealismus“ die Reflexionsposition der Transzendentalphilosophie, die mit Kants drei Kritiken ihren historischen Anfang nahm. Dementsprechend spricht Cassirer mit Blick auf seine Philosophie auch explizit von *kritischem Idealismus* (vgl. CIPC, SMC). Diese These soll nun zunächst anhand eines Blicks auf Cassirers historisch-systematische Verortung seines Philosophiebegriffs und darauf folgend mittels einiger grundlegender, systematischer Überlegungen erhärtet werden.

Es wird hier also zunächst jenem Verfahren gefolgt, das Cassirer weitgehend in seiner inhaltlichen, formanalytischen Arbeit selbst anwendet: Es soll die Artikulation einer systematischen Position in der Abarbeitung an relevanten problemgeschichtlichen Stationen verdeutlicht werden. Dazu eignen sich für den hier nur skizzenhaft durchzuführenden Aufriss besonders die Texte „The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem (1935)“ (CPPP, SMC, 49–63) und „Critical Idealism as a Philosophy of Culture (1936)“ (CIPC, SMC, 64–91). Diese führen nämlich auf der einen Seite in den historischen Problemhorizont ein, wie sie auf der anderen eine instruktive Darstellung und Grundlegung von Cassirers philosophischem Programm und seines methodischen Ansatzes enthalten.⁸

1.1.1 Abriss ideengeschichtlicher Selbstverortung

Wirft man mit Cassirer einen synoptischen Blick in die Geschichte der Philosophie, so zeigt sich, dass Philosophie als solche immer beansprucht, die echte und wahre vereinheitlichte Wissenschaft zu sein. Philosophie intendiert in ihrem Wesen, so Cassirer, stets absolute Einheit. Diese Einheit werde stets als Einheit des Seins oder Einheit des Wissens aufgefasst, aber so, dass sich auf jeweils charakteristische Weise ein Sowohl-als-Auch ergibt: Die Philosophie in ihren vielfältigen historischen Gestalten hat ständig das Ziel, die Einheit sowohl des Seins als auch des Wissens zu begreifen, zu durchdringen und zur Darstellung zu bringen. Allerdings ist die Vielheit der Philosophien dabei zugleich der Beleg dafür, dass allen diesen Versuchen zwar das Ziel gemeinsam ist, doch dass der Einheit dieses Ziels keineswegs eine unmittelbare Einheit *der* (historischen) Phi-

⁷ Vgl. Kant 1965a, 709 ff. (KrV A 852 ff./B 880 ff.). – Vgl. Engfer 1996.

⁸ Vgl. zum Folgenden ergänzend Pätzold 2003, 58–60.

losophie selbst bzw. ihrer intellektuellen Struktur korrespondiert (vgl. CPPP, SMC, 51).

Um nun aus einer schematischen Zusammenfassung der Tendenzen der Philosophie in ihrer Geschichte systematischen Nutzen für das Programm des *symbolischen Idealismus* ziehen zu können, teilt Cassirer in äußerster Stilisierung – und darin wiederum Kants historiographisches Schema variierend – die grundlegenden Richtungen philosophischen Fragens und Forschens in zwei Typen auf: den platonischen, der in den unterschiedlichsten Gestalten des Idealismus und des Rationalismus in der Philosophiegeschichte präsent ist, und den aristotelischen, der in realistischen und empiristischen Ansätzen vertreten ist (vgl. CPPP, SMC, 50 f.). Der Antagonismus dieser beiden Typen sei Ausdruck zweier natürlicher Impulse, zwischen denen sich das philosophische Denken bis hin zu Kant hin- und hergetrieben sehe (vgl. CPPP, SMC, 51); denn erst die kritische Philosophie Kants, so stellt Cassirer mit Kant⁹ fest, überwindet den Gegensatz der beiden Typen, indem sie diesen Gegensatz durch das *Denken der reinen Relation* ersetzt: „A pure correlation takes the place of the opposition“ (CPPP, SMC, 52).¹⁰

Mit der von Kant vollzogenen kritischen bzw. kopernikanischen Wende geht es der Philosophie fortan nicht mehr um eine Erweiterung des Wissens, sondern um ein Verständnis der Wissensfunktion und eine Rekonstruktion dieser Funktion. Um dies zu leisten, braucht die Philosophie, so Cassirer in Anschluss an Kant, eine Einsicht in die inneren Zusammenhänge der Energien des Geistes, in ihre Ordnung und systematische Abhängigkeit voneinander (vgl. CPPP, SMC, 54). Cassirer meint allerdings, dass Kant der Wissenschaft seiner Zeit verhaftet gewesen sei.¹¹ Entscheidend für das Verständnis des symbolischen Idealismus sind jedoch nicht letztlich philologische Fragestellungen bezüglich der neukantianischen Kantinterpretation, sondern vielmehr, dass Cassirer es für möglich und richtig hält, die kritische Fragestellung, also die kanti-

⁹ Vgl. Kant 1956, 712 (KrV A 856/B 884): „Der *kritische* Weg ist allein noch offen.“

¹⁰ Vgl. unten 3.3.2: Denken der reinen Relation.

¹¹ Zwar lässt sich mit Pätzold 2003, 55, feststellen, dass Cassirer mit einem „über-simplifizierten Bild von Kant“ operiert, aber immerhin ist auch mit Recki 2004, 169, zu sehen, dass Cassirers Kantinterpretation „frei ist von der Engführung der Erkenntnistheorie als Wissenschaftstheorie“, so dass Cassirer „weit davon entfernt ist, ein *Neu-Kantianer* im Sinne der geläufigen Vorurteile zu sein: Mit der aus der kritischen Philosophie übernommenen Problematik seines *Freiheitsbegriffs*, der den auf theoretische und praktische Leistungen des Subjekts bezogenen transzendentalen Aktivismus aller Spontaneität umfaßt, bleibt er – ein *Kantianer*.“ Freilich bleibt Cassirer dadurch gerade in methodischer Hinsicht *auch* Neukantianer. „Denn es trifft keineswegs zu, daß Cassirer sich von Cohen und dem Neukantianismus durch den Versuch abgrenzt, auch noch jenseits der transzendentalen Methode zu denken“, vgl. Knoppe 1995, 327.

sche Methode der Philosophie, in einem erweiterten Sinne beizubehalten und auf die Probleme bzw. erweiterten Problembereiche der Kultur des Menschen als seinem symbolischen Universum anzuwenden (vgl. CPPP, SMC, 55).¹² Der Philosophie der symbolischen Formen gehe es dann im Sinne der Methode der kritischen Philosophie nicht mehr nur um Mathematik und reine Naturwissenschaften, wie der *Kritik der reinen Vernunft* gemäß Cassirers neukantianischer Interpretation, sondern um alle grundlegenden Funktionen, mittels deren der Mensch sich ein Bild des Kosmos (darin seiner selbst) und der menschlichen Welt (darin des Fremdpsychischen) macht (vgl. CPPP, SMC, 55). Es gehe in diesem Sinne um die Kultur und nicht mehr allein um die Natur (vgl. CPPP, SMC, 56).¹³ Cassirer entwickelt die Idee des symbolischen Idealismus in systematischem Anschluss an Kant und beansprucht dabei eine transzendentalphilosophische Position.¹⁴

Um die spezifische transzendentalidealistische Methodologie, die Cassirer in Anschluss an Kant in Ansatz bringt, zu verstehen, ist zunächst festzuhalten, dass Cassirers Position nicht mehr zwischen den antagonistischen Tendenzen des platonischen und des aristotelischen Philosophietyps herumgetrieben wird. Dies gibt einen entscheidenden Hinweis auf das Begründungsmodell, das dem Programm des symbolischen Idealismus zu Grunde liegt: Die idealistische sowie die realistische Sichtweise sollen beide als Momente im Weltverstehen begriffen werden. Es geht Cassirer um das *Denken der reinen Relation*, das heißt um eine Reflexion von Beziehungen.¹⁵ Auch Idealismus bzw. Positivismus wie Realismus bzw. Naturalismus sollen im methodologischen Ansatz in ihrem Verhältnis gedacht sein. Eine Notiz Cassirers zu seiner Philosophie der Kunst liest sich in diesem Zusammenhang wie ein Kommentar dieses Gedankens: „Weder ‚Naturalismus‘ noch ‚Idealismus‘ sind der adäquate Ausdruck für dieses eigentümliche Verhältnis – der Naturalismus nicht, weil er eine vorgegebene Natur – der Idealismus nicht, weil er eine *vorgegebene* Welt der ‚reinen Formen‘ metaphysisch, ontologisch ansetzt.“

¹² Zum Begriff der Kultur vgl. Recki 2004, 19–29, 38–41. – Gutmann 1998.

¹³ Denn der Begriff der Natur geht als geistiges Gebilde selbst aus einer Energie des Geistes hervor, so wie die entsprechenden historischen Gestalten der Kunst und des Mythos usw. aus bestimmten Energien des Geistes hervorgehen. „Die ‚Natur‘ etc. konstituiert sich nur in *geistigen Werken*“ (ECN 1, 248).

¹⁴ Dazu GmP, ECW 9, 299 ff. – Vgl. Orth 2004a, 28 ff., 79 f., 107 ff., 123 ff.; Pätzold 2003, 52–55; Recki 2004, 154: „Wie wir uns angesichts seiner programmatischen Reflexionen klarmachen können, ist Cassirer in der Tat in wesentlichen Zügen seines Denkens Kantianer geblieben.“

¹⁵ Vgl. unten 3.3: Der Blickpunkt metaphysischen Denkens, insbes. 3.3.2: Denken der reinen Relation.

2 Kritische Phänomenologie

2.1 Das animal symbolicum: Anthropologische Überlegungen

Cassirers Philosophie wird als ein wesentlicher Beitrag zur philosophischen Anthropologie gelesen.¹ Auffällig ist jedoch vor allem, dass Cassirers ganze Philosophie von ethischem Denken durchprägt und gesättigt ist.² Gerade die grundlegende „praktische Appetenz“³ seines Denkens zeigt aber bereits, dass der bedeutendere Kern seiner philosophischen Absichten nicht in einer letztlich empirischen Bestandsaufnahme der menschlichen Kultur gefunden werden kann. Tatsächlich versteht Cassirer den Menschen primär als ein Wesen der Freiheit. Seine Konzeption der geistigen Verfasstheit des Menschen gipfelt in einer subtilen Analyse der Vollzugsstruktur des geistigen Lebens.

Also hat es seine Berechtigung zu sagen, Cassirers eigentlicher Untersuchungsgegenstand sei der Mensch als *animal symbolicum* (EM, ECW 23, 31), wobei dies besagen soll, dass der Mensch ein durch Symbole verstehendes, denkendes und erlebendes Wesen ist. Seine theoretischen *und* praktischen Welt- und Selbstbezüge sind sämtlich durch symbolische Formen eröffnet.⁴ Das bedeutet aber auch, dass sich der Mensch selbst *philosophisch* nur als Kulturwesen verstehen kann, denn das Verstehen *seiner* Umwelt und darauf aufbauend bzw. daraus resultierend erst *der* Umwelt (und damit der Natur) ist nur aus seinem spezifischen Selbstverständnis als *animal symbolicum* möglich; erst in Folge einer Aufklärung seines Kulturbewusstseins kann sich der Mensch auch als (bloßes) Naturwesen thematisieren. So sehr Cassirers symbolischer Idealismus mithin als Anthropologie aufgefasst werden kann, so wenig geht es ihr demzu-

¹ Vgl. z.B. Schmitz 2006, 201ff. – Der „kritische Impuls“ von Cassirers Philosophie ginge allerdings „bei einer rein kulturanthropologischen Auslegung sehr leicht verloren“, vgl. Renz 2002, 204. Vgl. ebd. 216–221, das Kapitel zur „transzendente[n] Begründung des symbolischen Bewußtseins aus dem Verhältnis zwischen Mensch und Welt“.

² Recki 1997, 2004, Doyon 2004, Kautz 1990, Orth 2004a, 23; Bermes 2008, Plümacher 2008.

³ Vgl. Recki 2004, 170: *Praktische Appetenz* meint, dass „im Grunde alle prägnanten Äußerungen schon als Form der Selbstbestimmung begriffen sind“ – es gilt eben zu sehen, „daß sein [d.h. Cassirers] *gesamtes* Denken ethisch imprägniert ist.“

⁴ Vgl. unten 2.3: Die symbolischen Formen: Konstitutionsreflexion.

folge um (bloß) naturwissenschaftlich fundierte Theoriebildungen über den Menschen. Es geht ihr vielmehr um den Menschen in seiner geistigen Verfasstheit.⁵ Die *geistige Dimension* des Menschen ist es denn auch, die Cassirer in seinen Überlegungen über den Rahmen einer Anthropologie im engeren Sinne hinaustreibt und zuletzt in den Fragebereich einer „Metaphysik des Symbolischen“ (vgl. bes. ECN 1, 3 ff.) führt.⁶ Der grundlegende Gedanke, dass der Mensch in seiner und durch seine Geistigkeit überhaupt erst Welt (und darin sich selbst als Wesen in der Welt) hat:⁷ dieser Gedanke macht eine Reflexion der rein geistigen bzw. rein ideellen, aber dennoch existentiellen Bedingungen des *animal symbolicum* philosophisch erforderlich.

2.1.1 Die Leiblichkeit des *animal symbolicum*

Als Wesen *in* der Welt ist der Mensch ein leibliches Wesen, das mit einem Körper bzw. körperlichen Funktionen ausgestattet ist. Dies wird von Cassirer in seiner Formel des *animal symbolicum* mit dem Wort „animal“ angezeigt. Philosophiehistorisch stellt sich Cassirer damit scheinbar in den Horizont der auf Aristoteles zurückgehenden Definition des Menschen als *animal rationale*. Die Ersetzung des Begriffs der Vernunftbegabtheit durch den der Symbolfähigkeit *und* Symbolbedürftigkeit geht auf Cassirers kritische Haltung gegenüber einem in seinen Augen zu eng gefassten Rationalitätsbegriff zurück (vgl. EM, ECW 23, 30 f.). Die historische Richtigkeit dieser Kritik ist hier nicht zu diskutieren, da sie für die in dieser Arbeit pertinente Fragestellung nicht relevant ist. Der aristotelische Naturbegriff, der im Wort „animal“ explizit noch mitschwingt, ist bei Cassirer ohnehin durch den eigentlich kantischen Naturbegriff als Begriff einer ‚Als-ob‘-Natur⁸ abgelöst.

⁵ Zu der „Frage nach dem Verhältnis von Symbolphilosophie und Anthropologie“ vgl. Renz 2002, 249–259, das Kapitel „Transzendentalphilosophie und humanistische Zeugenschaft: Vom funktionalen Menschenbegriff zur freien Persönlichkeit“ Vgl. dazu ECN 1, 35: Die Anthropologie wird von der Philosophie der symbolischen Formen fundiert und nicht umgekehrt, denn „die prinzipielle Entscheidung über jenen ‚Wesensbegriff‘ vom Menschen [...] nirgend anders als von Seiten einer Philosophie der ‚symbolischen Formen‘ [...] erfolgen können. Denn diese Formen eben sind es, die die Ebene des geistigen Tuns des Menschen vorzüglich bezeichnen und die gewissermaßen die allgemeinen Bestimmungselemente dieser Ebene in sich schließen.“

⁶ Vgl. dazu programmatisch Orth 2004b.

⁷ Vgl. Sandkühler 2003, 20: „Menschen bilden ihr Wissen, mit dem sie ‚Welt‘ verstehen, indem sie *ihre* Welt verstehen, wenn sie *sich* verstehen.“

⁸ Vgl. Kant 1956a, 156 f. (KrV B 163 f.); 1956c, 305 ff. (KdU §§ 61 ff.).

Jedenfalls legt Cassirer einen besonderen Fingerzeig auf die *Leiblichkeit* des menschlichen Lebens.⁹ Der Leib, dies ist weiter unten noch zu vertiefen, macht den disponiblen, bewusst verfügbaren Anteil des menschlichen Körpers aus, das unmittelbar verfügbare Exekutivorgan der Spontaneität. Daraus ergibt sich die mittelbare Relevanz von Cassirers reichhaltigen Diskussionen von Theorien und Argumenten aus der Biologie sowie der Psychologie und Entwicklungslehre, sofern entsprechende einzelwissenschaftliche Probleme immer auch unter der Fragestellung der Interaktion von Leib und Umwelt thematisiert werden können. So führt es Cassirer beispielsweise im *Essay on Man* vor (vgl. EM, ECW 23, 32–47).¹⁰

Für das Verständnis der Grundlagen des *symbolischen Idealismus* ist der systematische Zusammenhang mit seiner Leibphilosophie und die systematische Einordnung des Leib-Seele-Problems mithin von zentraler Bedeutung: Der Mensch wird seiner Welt nur durch Akte der Symbolisierung habhaft. Denn für das *animal symbolicum* kann nur das als Welt erscheinen, was (prinzipiell) gewusst werden kann. *Gewusst* werden können aber nur *Bedeutungen*. Bedeutungen werden aber ausschließlich durch Akte der Symbolisierung erschlossen: Das geistige Leben vollzieht sich in und durch symbolische Formen, indem durch diese Sinn *sinnlich* wird. Überhaupt *jede* Interaktion ist letztlich nur auf der Grundlage der Idee der Symbolisierung zu verstehen. Sinn konkretisiert sich in der Sinnlichkeit, indem er sich einen jeweils spezifischen „Leib“ verschafft (ECN 5, 128 f.). Auf der Grundlage seiner Leibphilosophie bzw. Verleiblichungstheorie kann Cassirer erst seine Ansicht der technischen Mittel als erweiterter Organe (vgl. ECN 3, 205¹¹) und das Theorem der „Verkörperlichung“ (ECN 5, 67) bzw. „Verkörperung“ (ECN 5, 12) der symbolischen Formen systematisch komplettieren. Das *animal symbolicum* existiert wesentlich interaktiv in einem *symbolischen Universum* (vgl. EM, ECW 23, 30) verleiblichter bzw. verkörperlichter Formen, das die Kultur als den geistigen Lebensraum des Menschen konstituiert. Das geistige Leben konkretisiert sich insofern, so lässt sich thesenartig formulieren, in der Schnittstelle bzw. Korrelation zwischen Leiblichkeit und Kulturalität.

Auch und gerade der Leib in Gegenüberstellung zur Seele bzw. der Körper des Menschen in Entgegensetzung zu seinem Geist, mit dem der Mensch in klassischer Perspektive doch am meisten ein Naturwesen ist und der doch zugleich scheinbar ausschließlich als biologischer Funkti-

⁹ Vgl. Wieglerling 2008.

¹⁰ Vgl. Pätzold 2003, 64 f.

¹¹ Gemäß Cassirers Auffassung ist „jedes ‚Instrument‘ nur eine Erweiterung des Organes – es ist irgendwie ‚vorgebildet‘ im menschlichen Leib“ (ECN 3, 205).

onszusammenhang – also als Ereigniszusammenhang in einem kausalen Nexus – und damit als Ursprung und Ausgangspunkt aller kulturellen Überformung gedeutet werden kann, ist im Horizont des symbolischen Idealismus nur aus jenen Energien des Geistes zu verstehen, in denen sich Bedeutungen kundgeben. Wenn hingegen der Mensch *als* Mensch tatsächlich als bloßes Naturwesen gedeutet werden könnte, und zwar genau in dem Sinne, dass alle Phänomene, welche sich als auszeichnende am menschlichen Leben zeigen, also alle Ausdrucks- und Bedeutungsphänomene bzw. Phänomene mit *symbolischer Prägnanz* (vgl. PSF III, ECW 13, 218 ff.) sich vollständig bestimmt aus Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen ergeben würden; wenn nicht nur der Körperbau und die damit vorgegebenen kinästhetischen Möglichkeiten, sondern auch alle Sinnerfüllungen dieser Vermöglichkeiten (Husserl) entwicklungsgeschichtlich im Sinne einer biologischen und darauf aufbauenden psychologischen und soziologischen Evolution erklärt werden könnten; wenn also, in Cassirers Worten, „Dingverknüpfungen“ und „Kausalverknüpfungen“ die Grundlage jeglicher „Sinnverknüpfung“ (PSF III, ECW 13, 113) wären, dann müsste die Seele aus dem Leib stammen, der Geist aus dem Körper, die Kultur aus der Natur, die vermeintlich ‚zweite Natur‘ aus der vermeintlich ‚ersten Natur‘. In Wahrheit aber ist die Kultur – das (interaktive) symbolische Universum – im strengen Sinne des Menschen ‚erste Natur‘. Denn nur durch das symbolische Universum hat er als geistiges Wesen *überhaupt* eine Welt.

Eine naturalistische Deutung des Wesens des Menschen hätte etliche theoretische (und freilich insbesondere auch ethisch-praktische) Konsequenzen. Diese sind in der Philosophiegeschichte in verschiedenen Gestalten durchgespielt worden, entsprechende Denkmöglichkeiten tauchen in unterschiedlichen Varianten als Modelle einer Erklärung der vermeintlichen Leib-Seele-Problematik auf. Soll der Mensch als solcher beispielsweise nichts weiter als ein bloß kausales Produkt seiner Umwelt oder Natur sein, dann sind alle Phänomene, die nicht in dieses Erklärungsschema passen, im Sinne eines materialistischen Monismus bloße Epiphänomene; eine Position, die manche auf Grund der ansonsten beeindruckenden Erfolge des kausalen Modells für vertretbar hielten (oder halten). Die Naturalisierung des geistigen Lebens des Menschen – kurz: des Geistes – wird hier um den Preis einer Herabwürdigung des phänomenal Unmittelbaren erkaufte. Insofern allerdings die Unzulänglichkeit eingestanden wird, in unkritischer, weil nicht auf die Voraussetzungen ihrer Behauptung reflektierenden Haltung das Nichterklärbare einfach zu ignorieren, bliebe als eine weitere Modellalternative ein psychophysischer Parallelismus; eine Position, die notwendig eine Art von prästabili-

lierter Harmonie zu implizieren scheint. Auch eine dualistische Position erscheint als unbefriedigend, beinhaltet diese doch die Annahme von zwei Substanzen, die streng genommen unvereinbar, also unvermittelbar, nebeneinander existieren. Der ontologische Dualismus kann damit ebenfalls keine Erklärung der phänomenologisch unabweisbaren leib-seelischen Einheit des menschlichen Lebens geben. Eine Auffassung, die sich von solcher Unvereinbarkeitslehre, allerdings nur scheinbar, radikal abkehrt, kann darin bestehen, die Geltung der Ding- und Kausalschemata völlig fallen zu lassen und zu behaupten, alles Wissen von Zusammenhängen und insofern von jeglichem Sein, das gewusst werden kann, gründe in der Assoziation von Wahrnehmungen: *esse est percipi*. Damit scheint allerdings einerseits die Materialität des Körpers einer angemessenen Würdigung entzogen, obgleich in einer solchen Position andererseits durch die Substantialisierung der Wahrnehmung durch die Hintertür der Begriff der Materialität wiederum unreflektiert beansprucht wird.

Alle diese Modelle beinhalten naturalistische Grundsätze; und alle diese Modelle haben untragbare Konsequenzen.¹² Cassirer hingegen, als Repräsentant der von ihm vertretenen philosophischen Haltung, ist gegenüber allen solchen Positionen viel zu sehr *sowohl* an den Natur- *als auch* an den Geisteswissenschaften interessiert, um eine der beiden Seiten zu Gunsten der anderen fallen lassen zu können; er ist viel zu sehr Phänomenologe, um irgendwelche Erscheinungen auf Grund einer unkritischen methodologischen Entscheidung für nebensächlich oder gar irrelevant zu erklären; er ist viel zu sehr Historiker, um nicht sehen zu können, dass Sinnkonstruktionen und (historische) Ereignisse in einem ständigen Ineinander existieren; er ist schließlich viel zu sehr Kantianer, um auch nur in eine der vielen Fallen zu tappen, denen die historischen Erklärungsversuche, auf die hier angespielt wurde, nicht ausweichen konnten: Denn Cassirers Ansatz ist im begründenden Kern *transzendentalphilosophisch*.¹³

Cassirer entgeht jeder Art des offenen oder verdeckten ontologischen Dualismus, indem er anerkennt, dass es keine *ontologische* Pluralität an Prinzipien gibt, die als Ding- und Kausalverknüpfungen, welche die Natur als solche begründen, *einerseits*, und die als Sinnverknüpfungen, welche die Kultur begründen, *andererseits* zu beschreiben wären. Dem symbolischen Idealismus geht es vielmehr darum, die Einsicht zu vermitteln,

¹² Die entsprechenden Erkenntnistheorien begreifen Wissen immer als einen Teil des Seins und haben deshalb keinen echten Begriff von (symbolischer) Bedeutung, vgl. Hoel 2002, 184.

¹³ Vgl. oben 1.1.4: Transzendentalphilosophie als systematische Position.

dass es *eine* Klasse von Prinzipien gibt, welche die weiteren Prinzipien bedingen, aber zugleich *ohne* dass diese *mit logischer Notwendigkeit* folgen würden¹⁴: Cassirer wendet sich damit gegen den „Grundgegensatz der modernen Philosophie“ (ECN 1, 265).

Ding- und Kausalverknüpfungen als solche allein sind nicht hinreichend, um den Begriff des *animal symbolicum* in seiner intensionalen Totalität zu begründen. Denn es ist nicht möglich, nach irgendwelchen Regeln bzw. Gesetzen von Sinnlosem zu Sinnhaftem überzugehen: Es gibt kein (kausales) Vorbedeutsames, denn „Bedeutung‘ bleibt immer ein Novum, ein *Ens sui generis*“ (ECN 3, 270 f.¹⁵); es gibt noch nicht einmal eine denkbare (kausale) Entstehung von Ausdruck, der „als *Fundamental-Kategorie* des Verstehens [...] nicht *rückführbar* [ist] auf ursächliche Betrachtungen [... Das] Ausdrucksverhältnis darf nicht in ein Kausalverhältnis *uminterpretiert* werden!“ (ECN 3, 246).¹⁶ Derartige Annahmen resultieren vielmehr aus einer für den symbolischen Idealismus nicht tragbaren Verkennung des Wesens der Kausalität. Die Prinzipien der Ding- und Kausalverknüpfung sind vielmehr Ordnungsprinzipien, also Prinzipien, die es erlauben, einen Zusammenhang in den Erscheinungen auffinden zu können. „Die Kausalität ist uns gleichfalls nur ein ‚Als-Ob‘ – nicht konstitutiv, sondern regulativ“ (ECN 3, 239).¹⁷ Ding- und Kausalverknüpfung

¹⁴ Vgl. unten 2.3.7: Die Relation von natürlicher und künstlicher Symbolik, 4.2.4: Selbstbestimmung und Reflexion im Werk.

¹⁵ In den Ursprungstheorien der Sprache z. B. „verfällt man noch meist dem Zirkel, daß man die *Funktion* der Bedeutung schon in die Beschreibung jener Stufen hineinlegt, aus denen man die Sprache erst ‚erklären‘, entwickeln will“ (ECN 1, 270).

¹⁶ Es gibt noch nicht einmal eine primitive Form von Wahrnehmung im Sinne bloßer Abbildung (z. B. bei Tieren) als eine Vorstufe der *immer schon* formvermittelten Wahrnehmung des *animal symbolicum*, vgl. Hoel 2002, 189 ff. – Vgl. Recki 2004, 61: „Das Haben von Eindrücken ist immer schon Funktion des Bewußtseins, und schon mit Blick auf dessen vermittelnde Leistung kann von Unmittelbarkeit nicht die Rede sein.“

¹⁷ An diesem systematischen Punkt setzt sich Cassirer nebenbei bemerkt ausdrücklich von Hermann Cohen und dessen Neukantianismus ab. Auch gegenüber Kant bedeutet diese Fassung des Kausalitätsbegriffs einen systematischen Standpunktwechsel – der notwendig ist, damit eine echte „Mehrdimensionalität‘ der geistigen Welt“ (PSF I, ECW 11, 15) behauptet werden kann. Wäre die Kausalität „das allein-Tragende“, so würde das vermeintliche „obere Stockwerk“, nämlich der Bereich der Formen, „blosser phantastischer Überbau“ (ECN 3, 240). Eine *konstitutive* Funktion der symbolischen Formen wäre damit undenkbar. Für Cassirer gilt dagegen: „Konstitutiv‘ ist nur das *Ganze* – das *System aller Grundbegriffe*“ (ECN 3, 239), und zwar in einem konstituierenden Ineinandergreifen von natürlicher Symbolik und künstlicher Symbolik (vgl. PSF I, ECW 11, 39), wobei der ersteren die Kausalität im engeren Sinne als Kategorie, der letzteren aber eine je spezifische, und zwar ebenfalls konstitutive Modalität *der Kategorien* zuzurechnen ist (vgl. PSF I, ECW 11, 25 ff.). – Vgl. unten 2.3.7: Die Relation von natürlicher und künstlicher Symbolik, 4.2.4: Selbstbestimmung und Reflexion im Werk.

gen sind insofern Mittel, „ein spezifisches ‚Interesse‘ des Wissens“ (PSF III, ECW 13, 66) zu realisieren. Damit müssen die Prinzipien der Ding- und Kausalverknüpfung unter bestimmenden Normen des Wissens stehen, und sie haben *insofern* erst eine sinnvolle bzw. sinnstiftende Funktion.

Folglich zeigen sich (reine) Sinnverknüpfungen als die grundlegenden Prinzipien allen Wissens und Seins. In diesem Sinne muss mit Cassirer „generell [an]erkannt [werden], daß [es] Sinnverknüpfungen [...] sind, auf denen auch alle Dingverknüpfungen und alle ursächlichen Verknüpfungen letztthin beruhen. Nicht sie sind es, die innerhalb der Dingverknüpfungen und Kausalverknüpfungen eine besondere Klasse bilden; vielmehr sind sie die konstitutive Voraussetzung, die *Conditio sine qua non*, auf der auch diese letzteren selbst beruhen.“ (PSF III, ECW 13, 113) Sinnverknüpfungen, so ließe sich formulieren, sind, im Gegensatz zu den Ding- und Kausalverknüpfungen als den kategorialen Mitteln zur Erreichung wissenskonstitutiver Interessen, die solches Interesse erst ermöglichenden Medien des geistigen Lebens. Sinnverknüpfungen sind insofern nichts anderes als diejenigen Synthesen, die von den Energien des Geistes hervorgebracht werden. Sinnverknüpfungen sind genau solche Zusammenhänge, in denen sich der objektive Geist in seinen mannigfaltigen Gestalten manifestiert. Es sind die symbolischen Formen als Energien des geistigen Lebens.

Der Mensch als leiblich-seelisches Wesen erscheint nun im Horizont der Frage nach den Sinnverknüpfungen als ein *animal symbolicum*, weil sich nicht nur *an* ihm und noch nicht einmal bloß *durch* ihn das Geistige manifestiert – was zugleich auch immer einen Ausweg in die klassische Dichotomie von sogenannter erster und zweiter Natur lassen würde (und im schlimmsten Fall wiederum eine dualistische Position verführerisch erscheinen lässt) – sondern weil *er selbst und als solcher* eine Manifestation des Symbolischen ist: Das „Wesen der ‚Menschheit‘“ (ECN 1, 7; vgl. PSF III, ECW 13, 105 ff.) *ist* das Symbolisieren. Es ist also nicht nur so, dass die Lebenswelt und Umwelt des Menschen durch Manifestationen des Symbolischen Bestand hat, sondern das *animal* selbst im *animal symbolicum* ist grundlegend eine solche Manifestation des Symbolischen bzw. des Symbolisierens.

Der Mensch als leiblich-seelisches Wesen in seinem symbolischen Universum als Wesen aus Körper *und* Geist kann sich selbst nur als eine ursprüngliche Manifestation des Symbolischen verstehen, weil der Mensch als leiblich-seelisches Wesen in seiner Einheit „primär ein sinnerfülltes Ganze[s] ist, das sich selbst interpretiert – das sich in eine Doppelheit von Momenten auseinanderlegt, um sich in ihnen ‚auszulegen‘“ (PSF III, ECW

13, 113): Der Mensch als leiblich-seelisches Wesen ist eine Manifestierung der „Auseinandersetzung“ (PSF II, ECW 12, 182; PSF III, ECW 13, 44; ECN 3, 199; LSB, ECW 22, 118)¹⁸, eine in sich gegliederte Einheit. Cassirer greift diesen Gedanken in seiner *Radikalität* auf, indem er der Einheit von Leib und Seele eine Vorrangstellung einräumt, die erst im Zusammenhang der *Theorie der Basisphänomene* systematisch verortet werden kann.¹⁹ „Das Verhältnis von Seele und Leib stellt *das erste Vorbild und Musterbild* für eine rein symbolische Relation dar, die sich weder in eine Dingbeziehung noch in eine Kausalbeziehung umdenken läßt“ (PSF III, ECW 13, 113, Hervorhebung von S.U.).

Die Grundlage der Bestimmung des Menschen im Sinne des symbolischen Idealismus ist damit weitgehend gelegt: Der Mensch ist nur das, was er wesentlich ist und sein soll, *als* eine Manifestation des Symbolisierens. Das heißt, er erfasst sich selbst als das, was er seinem Wesen nach *ist*, wenn er sich selbst und seine ganze Lebenswelt und Umwelt als Manifestation des Symbolisierens *versteht* – und er wird selbst zu dem, was er seinem Wesen nach sein *soll*, wenn er sich selbst und seine Lebenswelt symbolisch *gestaltet*.²⁰ Er existiert nur in und durch die symbolischen Formen, die Cassirer, wie sich nun zeigt, deshalb exakt und anschaulich als *Verhaltensweisen zur Welt* (vgl. PSF I, ECW 11, 27; ECN 1, 5) bezeichnet. Es sind die Verhaltensweisen zu jener Welt, welcher der Mensch selbst vollständig und ausnahmslos angehört. Der Mensch ist folglich als *animal symbolicum* ein Wesen, für welches das γνῶθι σεαυτόν, das ‚Erkenne Dich selbst!‘, nur dadurch verwirklicht werden kann, dass es seine Kultur im weitesten Sinne kennen lernt, die es durch seine individuellen und kollektiven Leistungen einerseits (mit) hervorbringt, die ihm aber vor allem überhaupt erst die Möglichkeit eröffnet, sich *als* Individuum zu verhalten und zu verstehen (vgl. ECN 5, 28). Auch dieser Gedanke ist erst im Kontext der Theorie der Basisphänomene mittels einer Theorie der konstitutiven Interpersonalität des geistigen Lebens systematisch zu vertiefen.

¹⁸ Vgl. unten 2.3.2: Bilden und Auseinandersetzung.

¹⁹ Vgl. unten 2.2.4: Die Systematik der Basisphänomene.

²⁰ Vgl. Recki 2004, 166: „Cassirers Anthropologie konkretisiert sich zur Kulturphilosophie in den Diversifizierungen einer *transzendentalen Handlungstheorie* – oder wie es genauer zu fassen wäre: einer *fundamentalen Theorie der Poiesis*, in der die Unterschiede von Theorie und Praxis kurzgeschlossen sind.“