

Anna Flocke

Bedeutung und Wirklichkeit

Meiner

Flocke

Bedeutung und Wirklichkeit

Anna Flocke



Bedeutung und Wirklichkeit

Der Mensch als
»animal symbolicum«

Meiner

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

ISBN 978-3-7873-4143-6

ISBN eBook 978-3-7873-4144-3

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften
in Ingelheim am Rhein.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Umschlaggestaltung:
Andrea Pieper, Hamburg. Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg.
Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier.
Printed in Germany.

Inhalt

Einleitung	7
1. Bedeutung und Wirklichkeit	17
1.1 Dogmatische Metaphysik	17
1.2 Die kopernikanische Wende	33
2. Das Symbol	55
2.1 Symbol und Wahrnehmung	62
2.2 Symbol, Raum und Zeit	84
2.3 Die Pluralität der Symbolsysteme	94
3. Sozialität	103
3.1 Das Wissen vom Du	104
3.2 Menschliche Sozialität	109
3.3 Sprache und Sozialität	120
4. Die Selbsttransformation des Lebens	127
4.1 Die anthropologische Differenz als Unterschied der Lebensform . . .	130
4.2 Kritischer Monismus	141
5. Individualität und Freiheit	159
5.1 Individualität und Objektivität der menschlichen Lebensform . . .	159
5.2 Entwicklung	169
5.3 Geschichte	180
5.4 Phylogenese	188
Literaturverzeichnis	191
Dank	199

Einleitung

Der naiven Auffassung zufolge ist die Wirklichkeit etwas an sich Gegebenes, das unabhängig davon, ob über sie nachgedacht wird oder nicht, besteht. Die Wirklichkeit ist dem Denken gegenüber gleichgültig. Das Ziel des Denkens besteht in der Nachbildung und Wiedergabe dieses Bestandes, der in sich selbst ruht. Wir können diese naive Auffassung mit dem Bild des »globus intellectualis«¹ verdeutlichen. Alles, was denkend erfassbar ist, stellen wir uns auf der Oberfläche einer Kugel angeordnet vor. Die Aufgabe des Denkens besteht nun darin, die Kugel Schritt für Schritt zu umrunden, um schließlich zu der Gesamtschau aller möglichen Wissensinhalte zu gelangen.

Es ist zweifelhaft, ob eine solche Übereinstimmung zwischen Denken und Sein möglich ist. Zum einen kann man danach fragen, woher wir wissen können, dass das, was wir denkend oder wahrnehmend erfassen, der Wirklichkeit entspricht. Zum anderen kann man danach fragen, wie es überhaupt möglich ist, dass das Denken sich auf eine unabhängig gegebene Wirklichkeit bezieht. Die Schwierigkeiten, die auftreten, wenn man versucht, auf diese Fragen eine zufriedenstellende Antwort zu geben, führen dazu, an der Erreichbarkeit des Zieles der Erkenntnis zu zweifeln. Mehr noch: Wenn das Ziel der Erkenntnis darin besteht, eine für sich bestehende Wirklichkeit abzubilden und ihrem Umfang nach zu erfassen, so ist nicht mehr einsichtig, wie dieses Vorhaben überhaupt möglich ist.

Kant bietet eine bestimmte Lösung für diese Problemlage an. Er gibt keine neue und weitere Antwort auf die soeben gestellten Fragen. Stattdessen ändert er die Perspektive, sodass sich diese Fragen gar nicht mehr stellen. Er geht von einem prinzipiell anderen Verhältnis zwischen Denken und Wirklichkeit aus. Anstatt den Zielpunkt der Erkenntnis in etwas zu suchen, das außerhalb derselben liegt, fragt er danach, wie das Denken in sich selbst zu der Unterscheidung zwischen Denken und Wirklichkeit gelangt. Für diese Problemstellung führt er den Begriff der Synthesis ein. Eine synthetische Einheit ist eine Einheit, die sich nicht aus Teilen zusammensetzt, sondern selbst Bedingung ihrer Elemente ist. Die Einheit von Denken und Wirklichkeit müssen wir mit Kant

¹ Der Begriff »globus intellectualis« geht auf Francis Bacon zurück. Vgl. W. Kramer, »Globus intellectualis«, in: Joachim Ritter; Karlfried Gründer; Gottfried Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3 (Basel: Schwabe & Co AG 1971ff.), S. 677–678; Vgl. dazu auch Ernst Cassirer, »Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs [1929]«, in: ECW 17, S. 342–359, hier: S. 355.

als eine solche synthetische Einheit begreifen. Denken und Wirklichkeit fügen sich nicht äußerlich aneinander wie die Teile eines Ganzen. Vielmehr ist es ihre Einheit, die bestimmend für sie ist. Was »Wirklichkeit« ist, können wir nicht bestimmen, ohne zu bestimmen, was »Denken« ist. Was »Denken« ist, können wir nicht bestimmen, ohne zu bestimmen, was »Wirklichkeit« ist. Der Zusammenhang zwischen Denken und Wirklichkeit ist von einer Zusammenfassung oder Verknüpfung voneinander *unabhängiger* Elemente grundverschieden.

Damit scheint das Denken, wenn es nicht mehr als Abbild der Wirklichkeit aufgefasst wird, seine Sicherheit und seinen Maßstab zu verlieren. Was bindet unsere Erkenntnis, wenn es nicht die Sicherheit und Festigkeit der Wahrnehmungsobjekte ist? Worin gründet die Objektivität der Erkenntnis, wenn es nicht die von der Erkenntnis unabhängig gegebene Wirklichkeit ist? Innerhalb der naiven Auffassung orientiert sich das Denken an der Wirklichkeit. Diese gilt als ihre Richtschnur und als Maßstab ihrer Güte. Wenn wir den Gedanken einer unabhängig gegebenen Wirklichkeit aufgeben, so scheint es, dass wir uns jeglicher Möglichkeit berauben, von der Richtigkeit oder Falschheit unserer Urteile zu sprechen. Damit würden wir den Begriff des Denkens verlieren. Denn Denken bewegt sich im Spielraum von wahr und falsch. Zu *denken*, dass p, ist unterschieden von der *Tatsache*, dass p. Ich kann denken, dass heute die Sonne scheint, dass Paris in Italien liegt oder dass noch Milch im Kühlschrank ist, und nichts davon entscheidet darüber, was der Fall ist. Das menschliche Denken zieht – im Gegensatz zu einem göttlichen Intellekt – die von ihm gedachte Wirklichkeit nicht unmittelbar nach sich.

Man könnte nun meinen, dass der Maßstab für die Güte unseres Denkens, wenn er nicht in der Abbildung eines gegebenen Tatbestandes liegt, in der systematischen Verfassung, dem inneren Zusammenhang und der Widerspruchlosigkeit unseres Denkens liegt. Die Wahrheit oder Falschheit einer Vorstellung wird daran bemessen, inwiefern sie sich in den Gesamtzusammenhang der Erfahrung einordnen lässt und sich hier bewährt. Der Maßstab, anhand dessen eine gegebene Vorstellung oder ein Urteil sich zu bewähren haben, ist damit nicht das »Ding«, das unabhängig von der Vorstellung von ihm existiert und mit dem die Vorstellung verglichen werden könnte, sondern die ideelle Forderung, dass kein Urteil einem anderen widersprechen dürfe. Anstelle der Konstanz der Dinge tritt die Notwendigkeit des Gesetzes als Maßstab für die Objektivität der Erkenntnis.

Aber auch dieser Maßstab der Objektivität unseres Denkens kann hinterfragt werden. Denn was ist die Rechtfertigung dafür, dass unser Denken systematisch verfährt? James Conant formuliert den Zweifel, der auftritt, wenn man die Gesetzlichkeit des Denkens selbst hinterfragt, folgendermaßen:

»What is the status of the laws of logic, the most basic laws of thought? Wherein does their necessity lie? In what sense does the negation of a basic law of logic represent an impossibility?«² Der Lösungsversuch, die Erkenntnis der Wirklichkeit als Erkenntnis von Gesetzen aufzufassen, sieht sich der Frage gegenüber, was die Objektivität der Gesetzeserkenntnis verbürgt. Wenn wir den Maßstab für die Wirklichkeit in das Denken selbst verlegen, so folgt auch hier die Skepsis. Die Wirklichkeit, von der wir sprechen, ist nun eine Wirklichkeit für uns, eine Wirklichkeit, die so ist, wie sie ist, weil wir denken, wie wir denken. Dem Einwand der Relativität alles Denkens können wir so nicht entgegen. Dieser Verweis auf die Relativität der Erkenntnis trägt an dieser Stelle ein negatives Vorzeichen: Denn die Relativität der Erkenntnis bezeichnet eine Schranke, die das Denken von der Erfassung dessen, was unabhängig vom Denken besteht, trennt.

Die Annahme, dass die Objektivität der Erkenntnis in der Gesetzmäßigkeit des Denkens gründet, unterliegt deshalb dem skeptischen Zweifel, weil sie neben der Erkenntnis noch etwas zulässt, das unabhängig von ihr selbst besteht. Das ist die einzelne Impression oder Empfindung. Die Gesetze des Denkens vollziehen sich an einem gegebenen Material. Die Annahme eines solchen gegebenen Materials ist der Keim zur skeptischen Vernichtung der Erkenntnis. Wollen wir der skeptischen Schlussfolgerung entgehen, so müssen wir den skeptischen Zweifel gegen das richten, was als Impression oder Empfindung bezeichnet wird. Die Auffassung, dass die Einheit von Denken und Wirklichkeit als synthetische Einheit zu verstehen ist, antwortet also auf diesen skeptischen Einwand nicht, indem sie ihn verneint, sondern indem sie die Skepsis verschärft.³ Die Empfindung oder Impression darf nicht als etwas aufgefasst werden, das vor und unabhängig von jeglicher denkenden Bearbeitung als Materie der Erkenntnis besteht. Vielmehr tritt alles, was gegeben ist, als eine Einheit von Denken und Wirklichkeit auf. Das sinnlich Gegebene ist – in anderen Worten – wesentlich geistiger Natur. Die Materie der Erkenntnis dürfen wir nicht als selbst- und eigenständig auffassen, denn dann erscheint der gesetzmäßige Zusammenhang des Denkens als additive Zutat und das Denken erhält den Charakter einer »Formgebungsmanufaktur«⁴. Der Gedanke, dass die Materie der Erkenntnis nicht isoliert werden kann, bezeichnet

² James Conant, »The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus«, in: *Philosophical Topics* 20, Nr. 1 (1991), S. 115–180, hier: S. 116.

³ Vgl. Ernst Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* [1921], ECW 10, S. 47.

⁴ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], ECW 13, S. 222.

die starke Lesart der durch Kant vollzogenen kopernikanischen Wende in der Philosophie.

Wie aber ist der Gedanke einer Sinnlichkeit, die geistiger Natur ist, mit der Auffassung zu vereinen, dass eine Wirklichkeit, die das Denken nicht selbst hervorbringt, der Gegenstand theoretischer Erkenntnis ist? Die Schwierigkeit ist, dass wir an der Vorstellung einer vom Denken unabhängig gegebenen Wirklichkeit nicht festhalten können, gleichzeitig aber auch nicht ohne weiteres begreifen können, wie ein Unterschied zu verstehen ist, der kein Unterschied voneinander unabhängiger Elemente ist. Denken und Wirklichkeit sollen als streng korrelativ aufgefasst werden und dennoch ihrem Begriffe nach nicht zusammenfallen. Denken und Wirklichkeit sind eins und doch verschieden. Ein solches Verhältnis ist in hohem Maße rätselhaft, denn es entzieht sich der anschaulichen Vorstellung.

An dieser Stelle leistet Ernst Cassirer einen Beitrag, der in der zeitgenössischen Philosophie, die sich mit dem Zusammenhang zwischen Denken und Sein auseinandersetzt, noch nicht ausreichend gewürdigt wurde. Cassirer argumentiert, dass wir die Einheit von Denken und Wirklichkeit als Symbol verstehen müssen. Das menschliche Symbol, wie es im Mythos, in der Religion, in Sprache, Kunst und Wissenschaft auftritt, ist Einheit und Differenz von Denken und Sein zugleich. Das Symbol ist, so fasst es auch Ursula Renz auf, »Antwort« auf die Forderung einer radikalisierten kopernikanischen Wende.⁵ Worin besteht diese Antwort? Das Symbol, so formuliert es Renz, ist geistigen Ursprungs, wird aber am Material vollzogen. Ein Symbol ist ein körperlicher Vorgang, der aber nicht als ein dem »Körper verhaftete[r] Vorgang zu denken«⁶ sei. Im Symbol sehen wir die Verwirklichung des »Wunders«, dass etwas sinnlich Gegebenes unmittelbar sinnvoll ist.

Die These, dass wir die Einheit von Denken und Sein als Symbol verstehen sollten, mag genauso rätselhaft erscheinen wie die Auffassung, dass Denken und Sein eine ursprüngliche Einheit bilden, die sich in sich selbst differenziert. Tatsächlich löst der Verweis auf das Symbol die Rätselhaftigkeit, die diese Auffassung begleitet, nicht auf. Aber der Verweis auf das Symbol zeigt uns, dass eine solche Einheit nicht unmöglich ist. Sie ist uns vielmehr wohlvertraut. Sie begegnet uns in der Sprache, in Kunst, Religion, Mythos, Wissenschaft etc. Mit dem Verweis auf das Symbol ist, um noch einmal Renz zu zitieren, das

⁵ Ursula Renz, *Die Rationalität der Kultur: Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer* (Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002), S. 85.

⁶ Ebd., S. 86.

»Rätsel [...] gelöst und doch nicht aufgelöst. Das Problem ist begriffen, und doch muß es immer wieder von neuem formuliert werden. Das Wunder ist durchschaut und doch nicht eliminiert. Es ist, als dürfe das Staunen nicht übersprungen werden. Cassirer auf jeden Fall hat es nicht übersprungen, sondern hat ihm im verstehenden Bewahren des Wunders einen neuen philosophischen Sinn abgewonnen.«⁷

Der Gedanke der synthetischen Einheit von Denken und Wirklichkeit, so verstehe ich Renz hier, ist ein Gedanke, den man nicht einfach in Besitz nehmen kann. Er löst immer wieder Erstaunen aus. Wir lösen das Rätsel der synthetischen Einheit von Denken und Wirklichkeit, indem wir uns verdeutlichen, was es bedeutet, Symbole zu gebrauchen, und doch lösen wir das Rätsel damit nicht auf. Denn der Symbolgebrauch selbst bleibt ein »Wunder«.

Die Unmöglichkeit, das »Staunen zu überspringen«, zeigt sich meines Erachtens auch darin, dass Cassirer an keiner Stelle seines Werkes eine eingängige Definition dessen gibt, was ein »Symbol« ist. Dieser Sachverhalt ist oft bemerkt und immer wieder bemängelt worden.⁸ Fassen wir das Symbol als eine Antwort auf eine starke Lesart der kopernikanischen Wende Kants auf, so ist klar, dass es eine Definition des Symbols auch nicht geben kann. Denn das Symbol kann dann kein Ding unter Dingen sein, das wir in Abgrenzung zu anderen Dingen definieren können. Das Symbol soll Einheit und Differenz von Denken und Wirklichkeit sein. Damit ist es nichts, das innerhalb der Wirklichkeit vorliegt, sondern das, was jeglicher Betrachtung von Wirklichkeit sozusagen im Rücken liegt.

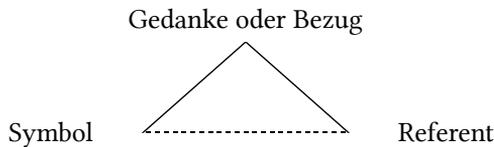
Die erste Schwierigkeit beim Verständnis der Symboltheorie Cassirers besteht mithin darin, dass wir, um den Verweis auf das Symbol als Antwort auf eine starke Lesart Kants zu begreifen, völlig naiv an die Frage herangehen

⁷ Ebd., S. 87.

⁸ Susanne K. Langer beschreibt die Rätselhaftigkeit des Symbolbegriffs beispielsweise folgendermaßen: »It was in reflecting on the nature of art that I came on a conception of the symbol relation quite distinct from the one I had formed in connection with all my earlier studies, which had centered around symbolic logic. This new view of symbolization and meaning stemmed from the Kantian analysis of experience, and had been highly developed in Cassirer's *Philosophie der symbolischen Formen*. In many years of work on the fundamental problems of art I have found it indispensable; it served as a key to the most involved questions. But this symbol concept, as it emerges in use, in the course of work – which, after all, is the most authentic source of all concepts – cannot be defined in terms of denotation, signification, formal assignment, or reference. The proof of a pudding is in the eating, and I submit that Cassirer's pudding is good; but the recipe is not on the box.« Susanne K. Langer, »On a new definition of ›symbol‹«, in: dies., *Philosophical Sketches: A study of the human mind in relation to feeling, explored through art, language, and symbol* (Baltimore: Johns Hopkins Press 1962), S. 53–61, hier: S. 56.

müssen, was ein Symbol ist. Wir müssen sozusagen vergessen, was wir über Symbole zu wissen vermeinen. Denn unserer intuitiven Auffassung zufolge ist das Symbol ein Ding unter Dingen: Nicht alle Dinge sind Symbole. Symbole kommen zu einer gegebenen Wirklichkeit als ihre Etiketten hinzu. Das Symbol wäre damit eine Wirklichkeit, die zu einer bestehenden Wirklichkeit hinzutritt und diese erweitert. Jegliche Auffassung, die das Symbol in eine solch äußere Stellung zur Wirklichkeit setzt, lehnt Cassirer ab. Denn sie wäre nichts anderes als Ausdruck der naiven Auffassung der Erkenntnis. Das Symbol ist auch nicht das Werkzeug oder Instrument, das zu der Unterscheidung zwischen Denken und Wirklichkeit führt, sondern es ist selbst diese Unterscheidung. Symbole sind für Cassirer keine Teilbereiche der Wirklichkeit, sondern die Weise, in der Wirkliches erscheint. Wir können auch sagen: Symbole sind Bedingung der Wirklichkeit.

Damit unterscheidet sich Cassirers Auffassung in grundlegender Weise von Auffassungen, die das, was ein Symbol ist, durch das »semiotische Dreieck« erläutern:



In dieser Darstellung ist das »Symbol« eine bestimmte physische Entität, also beispielsweise die Schallwelle. Der »Referent« ist die Wirklichkeit, die durch das Symbol bezeichnet wird. Der Gedanke oder Bezug ist das, was durch das Zeichen ausgedrückt werden soll. Es ist offensichtlich, dass keine dieser Begriffsbestimmungen eindeutig ist. Es kommt mir an dieser Stelle auch nicht darauf an, eine genaue Begriffsbestimmung zu geben, genauso wenig, wie die Bezeichnung der drei Ecken des Dreiecks für meine Zwecke von besonderer Relevanz ist.⁹ Worauf es ankommt, ist, dass in dieser Darstellung der Referent unabhängig davon gegeben ist, ob und wie auf ihn Bezug genommen wird. Der Bezug des Symbols auf das Sein wird damit im Kern als der Bezug auf eine unabhängig gegebene Realität aufgefasst.

Cassirers Auffassung ist demgegenüber, dass das Verhältnis zwischen einem Symbol und dem, was durch es bezeichnet wird, ein Verhältnis sui ge-

⁹ Vgl. für eine zusammenfassende Darstellung der verschiedenen Bezeichnungen Umberto Eco, *Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977), S. 30.

neris ist.¹⁰ Das Symbol verweist nicht auf eine Wirklichkeit, die hinter ihm steht. Man bringt »jedes Symbol um seinen Sinn«, so meint Cassirer, »wenn man es mit dem, was es bedeutet und worauf es hinweist, durch irgendeine real-dingliche, durch eine ontologische Beziehung verbunden sein läßt«. ¹¹ In dieser Einsicht liegt die Schwierigkeit der Symboltheorie Cassirers begründet: Denn worin genau besteht dieses Verhältnis sui generis? Was ist die Alternative zu einer real-dinglichen, ontologischen Beziehung?

Wollen wir dieses Verhältnis sui generis zwischen dem Symbol und der Wirklichkeit begreifen, wollen wir also begreifen, inwiefern Symbol und Wirklichkeit sowohl eins als auch verschieden sind, so erfordert dies zu sehen, dass durch die neue Sichtweise unmittelbar auch die Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Symbol betroffen ist. Wenn ein Symbol so, wie es das semiotische Dreieck nahelegt, zu einer gegebenen Wirklichkeit hinzutritt, so impliziert diese Auffassung, dass auch der Mensch in einem äußeren Verhältnis zur Wirklichkeit steht. Der Mensch erscheint dann als derjenige, der verschiedene Symbole auf die Wirklichkeit anwendet. Wir können uns diese Auffassung mit dem Bild verdeutlichen, das die Tätigkeit des Denkens in Analogie zum Gebrauch von Instrumenten beschreibt.¹² Ein Mensch, der Instrumente gebraucht, bildet mit diesen Instrumenten einen äußeren und zufälligen Zusammenhang. Mensch und Instrument sind real voneinander unterschieden. Der Zusammenhang zwischen Mensch und Instrument ist, um noch einmal die Wortwahl Cassirers aufzugreifen, »eine real-dingliche, ontologische Beziehung«.

Wenn das Symbol aber nicht auf die Wirklichkeit »angewendet« wird, dann folgt daraus, dass das Symbol nicht zwischen dem Menschen und der Wirklichkeit steht. Der symbolgebrauchende Mensch steht weder zu den Symbolen, die er gebraucht, noch zu der Wirklichkeit, die er denkend erfasst, in einem äußeren Verhältnis. Wenn Cassirer das Verhältnis zwischen Symbol und dem, was durch das Symbol bezeichnet wird, als ein Verhältnis »sui generis« bezeichnet, so muss auch das Verhältnis zwischen Mensch und Symbol ein Verhältnis sui generis sein. Ein Symbol kommt nicht zu einem Menschen hinzu, so wie ein Instrument zu jemandem hinzukommt, der es bedient. Die wohl bekannteste Aussage Cassirers ist, dass der Mensch das »animal symbolicum« sei. Meines Erachtens wird diese Aussage häufig unterschätzt. Denn was sie

¹⁰ Vgl. beispielsweise Ernst Cassirer, »Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie [1927]«, in: ECW 17, S. 13–81, hier: S. 24.

¹¹ Ebd., S. 78.

¹² Diese Überlegungen sind Theodor Litt verpflichtet. Theodor Litt, *Denken und Sein* (Stuttgart: S. Hirzel Verlag 1948), S. 9.

im Kern besagt, ist nicht, dass der Mensch ein Tier ist, das zusätzlich zu seinen sonstigen Eigenschaften noch Symbole benutzt, sondern dass der Mensch ein symbolisches Wesen ist, ein Wesen also, das mit dem Gebrauch von Symbolen »eins« ist. Formulieren wir den Gedanken, dass der Mensch das »animal symbolicum« sei, auf diese Weise, so wird erst deutlich, dass dieser Gedanke dem Gedanken, dass das Symbol sowohl Einheit als auch Differenz von Denken und Wirklichkeit sei, im Hinblick auf seine Rätselhaftigkeit in nichts nachsteht.

Wenn wir also fragen: Was ist ein Symbol?, so werden wir, indem wir diese Frage stellen, sofort zu der Frage weitergeleitet: Was ist der Mensch? Verstehen wir das Symbol als Antwort auf die kopernikanische Wende Kants, so ist in dieser Antwort unmittelbar beschlossen, dass auch unser Verständnis des Menschen eine spezifische Wendung erfahren muss. Es ist das Ziel der vorliegenden Arbeit, diesen Zusammenhang aufzuweisen.

Der Grundgedanke der Arbeit ist damit der folgende: Fassen wir das Symbol als Antwort auf die kopernikanische Wende Kants auf, so liegt darin beschlossen, dass das Abhängigkeitsverhältnis zwischen »Bedeutung« und »Wirklichkeit« umgekehrt wird. Wir gründen nicht mehr die Bedeutung auf dem Sein, so wie es immer dann geschieht, wenn davon ausgegangen wird, dass Denken und Wirklichkeit ursprünglich selbst- und eigenständige Einheiten sind. Denn dieser Auffassung gemäß bezieht sich das Denken auf eine Wirklichkeit, die unabhängig von diesem Denken besteht. Was Wirklichkeit ist, müssten wir demnach schon voraussetzen, wenn wir erläutern wollen, was Denken ist. Stattdessen behauptet die Theorie des Symbolischen, dass das Umgekehrte gilt: Das Sein gründet auf der Bedeutung. Was uns ursprünglich gegeben ist, ist die Bedeutungsrelation. Wenn wir verstehen wollen, was »Wirklichkeit« ist und was der »Mensch« ist, so müssen wir die Bedeutungsrelation voraussetzen.

Man kann die vorliegende Arbeit dementsprechend als einen Beitrag dazu lesen, die Rätselhaftigkeit des Symbolbegriffs bei Cassirer – um noch einmal die Worte von Renz zu gebrauchen – zu lösen, aber nicht aufzulösen, das Wunder zu durchschauen, aber nicht zu eliminieren. Sie tut dies, indem sie Cassirer in einen zeitgenössischen Diskussionskontext einordnet. Damit ist zweierlei gewonnen: Die Autor_innen, die sich heute um ein Verständnis der kopernikanischen Wende Kants bemühen, tun dies, ohne dabei den Begriff des Symbols zu berücksichtigen. Für diese Autor_innen kann der Symbolbegriff als Lösung der Rätsel dienen, mit denen sie sich beschäftigen. Darüber hinaus bietet der Symbolbegriff aber auch einen Prüfstein dafür an, ob die kopernikanische Wende konsequent vollzogen wird. Andererseits ist diese Arbeit aber auch für diejenigen, die mit Cassirers Symboltheorie vertraut sind, insofern

von Interesse, als die Einordnung Cassirers in einen zeitgenössischen Kontext erst langsam in den Fokus der Forschung rückt.¹³

Ich gehe wie folgt vor: Wenn wir uns versichern wollen, was Cassirers Symboltheorie uns anbieten kann, so müssen wir damit beginnen, das Symbol als Antwort auf eine starke Lesart der kopernikanischen Wende Kants zu begreifen. Cassirer selbst gibt diesen Hinweis in einer Diskussion, in der er mit der Auffassung wiedergegeben wird, dass nur eine »erkenntnistheoretisch festgelegte Position [...] es uns [ermöglicht], die Sprache adäquat zu betrachten«. ¹⁴ Im ersten Kapitel dieser Arbeit diskutiere ich zwei verschiedene Auffassungen des Erkenntnisproblems. Ich führe in Anschluss an James Conant eine Unterscheidung zwischen einer schwachen und einer starken Lesart Kants ein und ordne Cassirer als starken Kantianer ein. In der zeitgenössischen Debatte, so zeigt sich, spielen weder Cassirer noch der Symbolbegriff eine Rolle.

Das zweite Kapitel führt den Begriff des Symbols als eine Antwort auf die starke Lesart Kants ein. Dies erfordert, das Symbol nicht als Ding unter Dingen zu verstehen, sondern als Form der Wahrnehmung. Das Symbol tritt nicht zu einer gegebenen Wirklichkeit hinzu, um ihr zu ihren sonstigen Eigenschaften noch eine weitere Eigenschaft hinzuzufügen. Vielmehr ist das Symbol eine Weise, in der Wirkliches erscheint. Ich werde diesen Aspekt des Symbolischen anhand der Sprache erläutern.¹⁵

Das dritte Kapitel zeigt, dass diese Auffassung des Symbols eine weitere Facette hat: Ein Symbol ist intersubjektiv. Es verbindet ein »Ich« mit einem »Du«, aber nicht in dem Sinne, dass es eine Brücke von einem an sich gegebenen »Ich« zu einem an sich gegebenen »Du« schlägt, so als wären »Ich« und »Du« für sich bestimmte Wesenseinheiten. Vielmehr geht das Symbol der Konstitution des »Ich« wie des »Du« voraus. Das Symbol kann damit eine Lösung sein für das Problem, das mit dem Namen der »kollektiven Intentionalität« ¹⁶ bezeichnet wird. Dieses Problem ringt mit der Frage, wie es möglich ist,

¹³ Vgl. bspw. J. T. Friedman; Sebastian Luft (Hrsg.), *The philosophy of Ernst Cassirer: A novel assessment* (Berlin, Boston: De Gruyter 2015).

¹⁴ Vgl. Ernst Cassirer, »Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt [1932]«, in: ECW 18, S. 111–126, hier: S. 132.

¹⁵ Cassirer kennt bekanntlich neben der Sprache weitere symbolische Formen. Mein Fokus auf die Sprache rechtfertigt sich dadurch, dass der Sprache in der Gewinnung des Bewusstseins der Symbolfunktion eine ausgezeichnete Stellung zukommt. Vgl. beispielsweise Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 120.

¹⁶ Vgl. Hans B. Schmid und David P. Schweikard, »Einleitung: Kollektive Intentionalität. Begriff, Geschichte, Probleme«, in: dies. (Hrsg.), *Kollektive Intentionalität: Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009), S. 11–65.

dass zwei oder mehr Menschen nicht nur die gleiche, sondern dieselbe Absicht haben können.

Das vierte Kapitel zeigt auf, dass das, was ein Symbol ist, nur dann richtig verstanden werden kann, wenn wir das Verhältnis klären, in dem es zu dem Wesen steht, das es gebraucht: dem Menschen. Ich sagte bereits, dass wir die Fähigkeit, Symbole zu gebrauchen, nicht als eine additive Zutat auffassen dürfen, die der Mensch zusätzlich zu weiteren Fähigkeiten besitzt. In dieser Hinsicht weist Cassirers Auffassung eine zentrale Gemeinsamkeit mit transformativen Theorien der menschlichen Vernunft auf.¹⁷ Die Gemeinsamkeit besteht darin, dass der Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht in einem einzelnen Merkmal verortet wird, das der Mensch im Gegensatz zum Tier aufweist, sondern in ihrer »Lebensform«. Trotz dieser offenkundigen Gemeinsamkeit weisen die transformative Auffassung der menschlichen Vernunft, wie sie insbesondere durch Matthew Boyle vorgeschlagen wurde, und die Auffassung Cassirers spezifische Unterschiede auf. Wir können diesen Unterschied so formulieren, dass wir sagen, dass für Boyle die Lebensform eine Eigenschaft eines Individuums ist. Genauer: die Art und Weise, wie ein Lebewesen Eigenschaften hat. Für Cassirer ist die Lebensform hingegen keine Sache der Prädikation, sondern eine Tätigkeit. Aus Cassirers Perspektive verlässt die transformative Theorie der menschlichen Vernunft, wie Boyle sie vertritt, trotz aller Radikalität, mit der sie additiven Auffassungen der menschlichen Vernunft entgegentritt, den Dualismus zwischen Natur und Vernunft nicht vollständig. Die dualistische Auffassung tritt an der Stelle wieder hervor, an der nicht erkannt wird, dass die anthropologische Differenz der Frage nach der anthropologischen Differenz nicht vorausgeht. Wenn wir also danach fragen, was Mensch und Tier unterscheidet, so fragen wir nicht nach einem gegebenen Unterschied, der als solcher besteht, sondern es ist die Tätigkeit des Symbolgebrauchs selbst, die der Grund des Unterschieds ist.

Das fünfte Kapitel erörtert die Freiheit und Individualität der menschlichen Lebensform, die dann begreif- und verstehbar wird, wenn wir die Priorität des Bedeutungsproblems vor dem Wirklichkeitsproblem anerkennen. Insofern, als der Mensch in und kraft seines Symbolgebrauchs keine gegebene Wirklichkeit abbildet, sondern vielmehr eine »Gestaltung zur Welt«¹⁸ vollzieht, ist diese Gestalt, die die Welt aufweist, kein Schicksal, das dem Menschen von außen auferlegt ist, sondern das Resultat einer freien Tat.

¹⁷ Vgl. Matthew Boyle, »Essentially Rational Animals«, in: Günter Abel; James Conant (Hrsg.), *Rethinking Epistemology 2* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2012), S. 395–427.

¹⁸ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* [1923], ECW 11, S. 9.

1. Bedeutung und Wirklichkeit

Vernunft ist die Fähigkeit zu urteilen. Für die Zwecke der Überlegungen in dieser Arbeit können wir die Begriffe »urteilen«, »aussagen« und »denken« synonym gebrauchen. Urteile, Denkakte und Aussagen treten mit dem Anspruch auf, wahr zu sein. Wenn jemand urteilt, dass hier und jetzt die Sonne scheint, denkt, dass Milch im Kühlschrank ist, oder sagt, dass Cäsar den Rubikon überschritt, übt sie dieses ihr Tun mit einem Wahrheitsanspruch aus. Dies bedeutet zunächst, dass das Urteil auch falsch sein kann: Urteile stehen »im Spielraum von wahr und falsch«.¹ Es bedeutet weiter, dass es ein Kriterium dafür geben muss, ob ein Urteil wahr oder falsch ist. Das Kriterium der Wahrheit ist die Sache selbst. Ein Urteil ist wahr, wenn es mit den Tatsachen übereinstimmt; es ist falsch, wenn es dies nicht tut.

In dieser Allgemeinheit wird wohl kaum jemand dieser grundlegenden Charakteristik der Vernunft widersprechen – nur, sie ist nicht eindeutig.² Denn es ist nicht klar, was eine Tatsache ist und wie wir feststellen können, ob unser Urteil mit den Tatsachen übereinstimmt oder nicht. Im Folgenden diskutiere ich zwei verschiedene Auffassungen davon, was es bedeutet, von einer Übereinstimmung zwischen Urteilen und Tatsachen zu sprechen. Die grundlegende Frage ist: Ist eine Tatsache etwas, das außerhalb des Denkens liegt, so dass wir, wollen wir feststellen, ob das Denken mit den Tatsachen übereinstimmt, dieses mit etwas von ihm selbst Unterschiedenem vergleichen? Oder ist eine Tatsache etwas, das innerhalb des Denkens liegt, so dass wir, wollen wir feststellen, ob das Denken mit den Tatsachen übereinstimmt, dieses mit sich selbst vergleichen?

1.1 Dogmatische Metaphysik

Die dogmatische Metaphysik geht davon aus, dass es eine Wirklichkeit gibt, die vom denkenden Subjekt absolut unabhängig ist.³ Zwischen Denken und Sein besteht eine ursprüngliche Differenz. Das Ziel der denkenden Bemühung

¹ Vgl. dazu Andrea Kern, *Quellen des Wissens: Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2006), S. 25.

² Vgl. dazu Ernst Cassirer, »Was ist Subjektivismus? [1939]«, in: ECW 22, S. 167–192, hier: S. 189.

³ Die folgenden Überlegungen sind Theodor Litt verpflichtet. Vgl. Litt, *Denken und Sein*. Außerdem resultieren sie aus meinem Studium der Werke Cassirers, der insbesondere auch

besteht darin, die vom Denken unabhängige Wirklichkeit abzubilden oder widerzuspiegeln. Diese Annahme der Unabhängigkeit der Wirklichkeit vom denkenden Bemühen können wir durch das Bild eines Lichts illustrieren, das etwas erleuchtet: Der Gegenstand, der erleuchtet wird, wird in seinen wesentlichen Bestimmungen durch die Erleuchtung nicht verändert. In diesem Bild erscheint die Wirklichkeit, insofern als sie vom Denken unabhängig ist, diesem als übergeordnet. Das Denken richtet sich nach der Wirklichkeit. Es hat in dieser seine Richtschnur und seinen Maßstab.

Die Annahme der Unabhängigkeit der Wirklichkeit vom Denken scheint wesentlich zum Begriff des Denkens zu gehören. Denn wenn wir stattdessen behaupten würden, dass die Wirklichkeit vom Denken *abhängig* ist, so würden wir zentrale Charakteristika des Denkens nicht mehr einholen können. Stellen wir uns vor, dass die Wirklichkeit dadurch, dass sie gedacht wird, ihre Gestalt ändern würde, so könnte es sich in diesem Denken jedenfalls nicht mehr um ein *Erkennen* der Wirklichkeit handeln. Auch wenn das Denken die Wirklichkeit selbst hervorbringen würde, so wäre das, was wir unter Denken verstehen, verfehlt. Denn ein solches Denken könnte sich nicht irren. Es würde wie ein göttlicher Intellekt unmittelbar die Wirklichkeit des Gedachten nach sich ziehen. Das menschliche Denken ist davon zu unterscheiden. Für den Menschen jedenfalls gilt, dass zu denken, dass *p*, nicht dasselbe ist wie die Tatsache, dass *p*. Ich kann denken, dass heute die Sonne scheint, dass Paris in Italien liegt oder dass noch Milch im Kühlschrank ist und nichts darüber entscheidet, ob es sich so verhält oder nicht. Denken vollzieht sich im Spielraum von wahr und falsch. Wir können dies auch so ausdrücken, dass wir sagen, dass die Möglichkeit des Irrtums zum Begriff des Denkens gehört.

Gemäß dieser Auffassung benötigt das Denken einen Inhalt, der ihm von außen gegeben wird. Ohne einen solchen Inhalt würde das Denken beliebig und willkürlich verfahren können, denn es hätte keinen Maßstab und keine Richtung. Um also das Denken vor Beliebigkeit zu schützen, so die Annahme, benötigt es eine Begrenzung *von außen*, also durch etwas, das außerhalb seiner eigenen Sphäre liegt. John McDowell hat die Vorstellung, dass dem Denken ein solcher Halt in einem unabhängigen Sein entzogen wird, als

als Historiker der Philosophie bekannt ist. Es war für mich überraschend, dass ich bezüglich der Grundsatzfragen, die das Thema dieses Kapitels sind, Schriften Cassirers als äußerst hilfreich empfand, die dies vom Titel her jedenfalls nicht nahelegen, insbesondere Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*; sowie ders., Axel Hägerström. *Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des Achtzehnten Jahrhunderts*, ECW 21. Daneben ist natürlich auf die vier Bände zum Erkenntnisproblem zu verweisen sowie auf seine Antrittsrede als Rektor der Universität Hamburg: »Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs«.

ein »reibungsloses Kreiseln im luftleeren Raum umschrieben«. ⁴ Die Annahme, dass wir daran festhalten müssen, dass dem Denken etwas von außen gegeben wird, damit wir überhaupt den Begriff des Denkens bilden können, ist weit verbreitet. Ein Beispiel dafür ist Clarence Irving Lewis. James Conant schreibt über Lewis:

»What Lewis calls ›the given‹ is that which is thus delivered up to the mind, furnishing it with content upon which to operate, thus rescuing its operations from emptiness and arbitrariness. Lewis takes us to have no choice but to acknowledge such a given element in experience, if we wish to frame a conception of what it is to have an empirical world-view according to which (that which we wish to be able to look upon as) our ›world-view‹ amounts to something more than wholly unconstrained fabrication.« ⁵

Es ist nur dann möglich, an dem Unterschied zwischen Wahrheit und Täuschung festzuhalten, so die Annahme, wenn es etwas gibt, das dem Denken von außen gegeben wird, wenn es also eine vom Denken unabhängig gegebene Wirklichkeit gibt. Wahrheit besteht demgemäß in der Übereinstimmung mit der vom Denken unabhängig gegebenen Wirklichkeit. Täuschung oder Irrtum liegen dann vor, wenn diese Übereinstimmung nicht gegeben ist.

Diese Annahme einer vom Denken unabhängigen Wirklichkeit, durch die das Denken in irgendeiner Weise affiziert wird, die es also hinzunehmen hat, scheint für den Begriff des Denkens so zentral zu sein, dass wir sie nicht aufgeben dürfen, auch dann nicht, wenn weitere erkenntniskritische Überlegungen uns dazu führen, die Aktivität oder *Spontaneität* des Denkens anzuerkennen. Was immer unter einer solchen Spontaneität des Denkens zu verstehen ist, sie darf – so die Überlegung – nicht so verstanden werden, dass die Bindung des Denkens an gegebene Elemente gelöst wird. Die Bindung des Denkens an gegebene Elemente ist gleichbedeutend mit der Charakterisierung der menschlichen Vernunft als *endliche* Vernunft. Die menschliche Vernunft ist endlich, insofern als sie darauf angewiesen ist, dass ihr etwas von außen gegeben wird. Was auch immer also unter der Spontaneität des Denkens zu verstehen ist, sie kann, wenn wir diesem Gedankengang folgen, nicht die Leugnung und Aufhebung der Endlichkeit der menschlichen Vernunft bedeuten. ⁶

Die Auffassung der dogmatischen Metaphysik weist einen weiteren Aspekt auf: Sie stellt sich die Wirklichkeit als einheitlich und unzerteilt vor. Der Be-

⁴ John McDowell, *Geist und Welt* [1996] (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012), S. 35.

⁵ James Conant, »Two Varieties of Skepticism«, in: Abel; Conant (Hrsg.), *Rethinking Epistemology*, S. 1–76, hier: S. 49.

⁶ Vgl. Ernst Cassirer, »Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation [1931]«, in: ECW 17, S. 221–250, hier: S. 228.

griff des »globus intellectualis«, den ich bereits in der Einleitung bemüht habe, veranschaulicht diese Annahme der Einheitlichkeit der Wirklichkeit.⁷ Die verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit sind so auf der Oberfläche einer Kugel angeordnet, dass sie nahtlos aneinander anschließen. Die Wirklichkeit ist dieser Auffassung zufolge homogen. Damit verbunden ist die Auffassung, dass auch das Denken sich in einer einzigen Weise zu denken erschöpft.⁸ Das Verhältnis zwischen Denken und Wirklichkeit ist also so bestimmt, dass das Denken sich zwar auf eine Mannigfaltigkeit von Dingen richten kann, dabei aber nichtsdestotrotz eine Einheitlichkeit des Vollzuges aufweist. Weder wird die Mannigfaltigkeit der Dinge durch die Einheitlichkeit des Denkens gestört, noch stößt sich die Einheitlichkeit des Denkens daran, dass das Denken sich auf eine Mannigfaltigkeit richtet. Auch an dieser Stelle kann uns die Lichtmetapher als Illustration dienen. Denn auch ein Licht erleuchtet viele verschiedene Dinge, ohne dadurch doch selbst seiner Einheit verlustig zu gehen.

Die Annahme der Unabhängigkeit der Wirklichkeit vom Denken ist also durch ein starkes Motiv begründet: Es scheint so zu sein, dass wir diese Annahme nicht aufgeben dürfen, wenn wir den Begriff des Denkens bilden wollen. Das Denken orientiert sich an der Wirklichkeit, es hat an ihr seinen Maßstab. Dies ist nur aufgrund der Unabhängigkeit der Wirklichkeit vom Denken möglich. Wenn wir nun einen konkreten Denkkakt bewerten wollen, so müssen wir überprüfen, inwiefern er mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Jemand denkt etwas Wahres, wenn sein Gedanke mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Er denkt etwas Falsches, wenn sein Gedanke mit der Wirklichkeit *nicht* übereinstimmt.

Nun erfordert dieses Vorgehen die Angabe eines Kriteriums der Wahrheit. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, das Kriterium der Wahrheit zu bestimmen, die aber alle, so unterschiedlich sie auch auf diese Frage antworten mögen, doch eine gemeinsame Grundannahme teilen, nämlich die Grundannahme, dass das Kriterium der Wahrheit uns der Übereinstimmung zwischen Denken und Sein zu versichern habe. Die metaphysische Frage, die sich an diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Wirklichkeit und Denken anschließt, ist also: Was könnte das Kriterium sein, das uns der Wahrheit unseres Denkens versichert, das uns also eine Sicherheit dafür gibt, dass unser Denken mit der von ihm unabhängig gegebenen Wirklichkeit übereinstimmt?

Barry Stroud hat sich im Rahmen einer dogmatischen Metaphysik diese

⁷ Vgl. dazu Cassirer, »Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs«, S. 355.

⁸ Vgl. auch Litt, *Denken und Sein*, S. 5.