

GRAESER, ANDREAS, *Ernst Cassirer* (Becksche Reihe 527). München: Beck 1994. 235 S.

Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘, so schreibt der Autor im Vorwort, gehöre ohne Zweifel zu den großen denkerischen Leistungen unseres Jahrhunderts. Diese Einsicht, die zeitweise durch die Dominanz des Interesses an Heideggers Philosophie oder durch die Frage, ob Cassirer Neukantianer war, verdunkelt gewesen sei, gelte es in einer Zeit neu zur Geltung zu bringen, in der die Frage der Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit, Welt und Weltversion, Wirklichkeit und Weltinterpretation auch in unserem Sprachraum auf Interesse stößt und sogar als Teil der universalen hermeneutischen Fragestellung erkannt wird. Damit wird schon deutlich, wie G. Cassirer rezipiert. Er möchte sein Denken im Horizont jener Leistungen darstellen, „die zu einem Dialog mit den Interessen der Gegenwartsphilosophie einladen“ (7). Dabei blendet er historische Bezüge weitgehend aus, wohl wissend, daß Cassirer selbst eine solche Vorgehensweise nicht gebilligt hätte. Denn was dessen Denken auszeichnete, war gerade die enge Verwobenheit von Historie und Systematik. Zudem hat sich Cassirer selbst eher als Teil der Zivilisation denn als Denker eigenen Rechts gesehen. Gleichwohl hält G. es heute für erforderlich, „Cassirer aus dem Schatten des Historischen herauszuheben“ (ebd.) und ihn im Lichte gegenwärtigen Denkens zu würdigen. In einem ersten Schritt skizziert er das Grundgerüst seines Denkens und den thematischen Horizont der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘. Dabei geht er auf Sprache, Mythos und Erkenntnis als grundlegende symbolische Formen ein, sowie auf Kunst, Technik, Moral und Recht, die Cassirer ebenfalls zu den symbolischen Formen zählt. Auf diesem Hintergrund behandelt er dann die Frage des Status der Geisteswissenschaften und thematisiert damit, wie er selbst sagt, einen weniger bekannten Anwendungsfall von Cassirers philosophischem Ansatz, der zugleich geeignet ist, die Brücke zur Hermeneutik-Diskussion unserer Tage zu schlagen. Sodann unternimmt er eine Klärung von Cassirers Theorie der Begriffe und des Cassirerschen Konzepts des Symbolischen. Abschließend versucht er schließlich, unter den Stichworten Wahrheit, Wirklichkeit und Wissenschaft „einige Thematiken an Cassirer heranzutragen, die er selber anspricht, aber nicht ausführt“ (8). Wesentlich für G.s Vorgehensweise ist, daß er Cassirers Denken durchgängig in seinem Für und Wider diskutiert. Es geht ihm also vor allem darum, den Problemhorizont des Cassirerschen Denkens auszuleuchten. Als Resultat seiner Untersuchung stellt er abschließend heraus: Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ müsse verstanden werden als „Versuch, der Vielfalt und Verschiedenartigkeit der menschlichen Erfahrung gerecht zu werden und die Phänomene auf möglichst ökonomische Weise zu erklären“ (184). Als System im hergebrachten Sinne habe Cassirer seine ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ nicht verstanden, vielmehr von Prolegomena gesprochen und damit eine Differenzierung nahegelegt, die von Kant her ihren Sinn gewinnt. Wie nämlich Kant in seinen ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik‘ „jene Elemente und Bedingungen ausmachte, denen systematische Entwürfe zu genügen hätten“, so habe auch Cassirer „wenig Zweifel, jene Elemente und Voraussetzungen namhaft gemacht zu haben, die eine eigentliche Philosophie der Kultur aufbauen und begründen“ (ebd.). Ob Cassirer seine Theorie als wahre Theorie ansprechen würde, hält G. für fraglich; daß es sich bei Cassirers Theorie um eine „ernstzunehmende und aussichtsreiche Hypothese“ (185) handelt, daran hat er allerdings keinen Zweifel. Die Probleme, die Cassirers Theorie bietet, liegen s.E. in der Natur der Sache und hängen nicht zuletzt damit zusammen, daß „Cassirer vergleichsweise komplexe Fragen angeht“, die übrigens „in den heutigen Arbeiten zur Problematik der Welterschließung umgangen werden, und auf diese Weise bei der Analyse und Beschreibung sinnhafter Gebilde in ein Dikktich von Fragen gerät, die sich nicht leicht nachvollziehen lassen“ (ebd.). Die ‚Substanz der Sache‘ sei dadurch zwar nicht gefährdet. Doch komme man nicht darum herum, sich auch mit den Schwierigkeiten auseinanderzusetzen, die auftreten, wenn von dieser Substanz die Rede ist. G. liefert in seinem abschließenden Rückblick eine Kostprobe für die Art und Weise einer solchen Auseinandersetzung. An drei Beispielen sei das etwas verdeutlicht. Das *erste* Beispiel bezieht sich auf das in der Forschung vielverhandelte Problem der Einheit der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘. G. schreibt hierzu: „nach Cassirer lebt der Mensch in einem symbolischen Universum, das er selbst geschaffen

hat. Dieses Universum ist offensichtlich kein homogenes Gebilde. Denn es umfaßt verschiedene Regionen und ist ein Geflecht unterschiedlicher Formen, die in ihrer Beziehung widersprüchliche Züge aufweisen und doch irgendwie als Totalität gedacht werden müssen. Daß Cassirer diesen Gedanken gern durch Heraklits Gedanken der widerstrebenden Harmonie verdeutlicht, ist keine große Hilfe. Denn Heraklits Universum ist eine Metapher für Inkommensurables, das Universum des Menschen hingegen reicht so weit wie die Wissenschaft, in der der Geist seine Vervollkommnung findet. Doch scheint Cassirer nicht mehr sagen zu wollen, als daß die unterschiedlichen symbolischen Formen nur miteinander bestehen können. Seine These, daß die Krise des menschlichen Selbstverständnisses nur über die Einsicht in die symbolhafte Struktur seines Tuns gemildert oder aufgehoben werden könne, fordert als Voraussetzung ja die Annahme, daß dieses Universum symbolischer Formen Züge der Vernunft aufweist, so daß sich der Mensch in ihm wiedererkennen kann“ (185 f.).

Das zweite Beispiel bezieht sich auf die Frage: Wieweit ist Cassirer ein idealistischer Denker? Nachdem G. klargestellt hat, daß bei Cassirer „das vergottende Ich der Philosophie Fichtes und das Absolute der Philosophie Hegels“ fehlt und auch „das von Schiller und Herder inspirierte Programm der Versöhnung der Gegensätze“ (186), fährt er fort: „Idealistisch ... ist Cassirers Position darin, daß nach ihr die Wirklichkeit so, wie sie sich darbietet, durch Strukturen der Wahrnehmung und des Denkens bestimmt ist und das Sein der Dinge im Rückgang auf das Tun des Geistes verstanden werden muß. Im Lichte der heutigen philosophischen Diskussion bedeutet diese Begrifflichkeit Cassirers keine geringe Hypothek: Zu unklar ist die Rede vom Geist, zu problematisch das ‚Tun‘, das Cassirer ihm zuschreibt. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, daß zeitgenössische Denker derartige Begriffe eher in Anführungszeichen setzen und in ihrer Beschreibung antirealistischer Überzeugungen nüchterneres Vokabular vorziehen. Vermutlich könnte Cassirer derartigen Vereinfachungen ein Stück weit zustimmen. So zeigt der ‚Essay on man‘, daß Cassirer neue ... Terminologien ... aufnimmt ... und in den Dienst der Erläuterung seiner Gedanken stellt und gleichzeitig auf Elemente jener Begrifflichkeit verzichtet, die dem Verständnis ... womöglich im Weg stehen“ (186).

Das dritte Beispiel bezieht sich auf das Sachproblem, um das es Cassirer geht. Die Reformulierung seines Ansatzes in einer Terminologie, die nicht mehr auf die idealistische Bildungssprache rekurriert, löst ja noch nicht das Problem der aktuellen Relevanz dieses Ansatzes. G. bemerkt hierzu: „Sicherlich bedeuten Cassirers Thesen eine massive Herausforderung an die sog. Cognitive Science und an jene Richtungen, die Bewußtseinsphänomene an sich leugnen. Gerade weil sich der eigentliche Ertrag dieser Forschungsrichtungen wider Erwarten in Grenzen hält, scheint es wichtig ... Fragen, wie die, welche die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ aufwirft, neu zu bedenken. Nun ist es ... eine Sache, diese Frage als klärungswürdig zu erachten, eine andere, sie einer Beantwortung näherzubringen. Läßt sich diese Ursprungsfrage überhaupt so strikt stellen, wie Cassirer dies seinerzeit vorschwebte? Kann sie nicht sinnvollerweise in abgeschwächter Form verfolgt werden? Daß Cassirers transzendentaler Ansatz keine fraglosen Ergebnisse gezeitigt hat, sollte uns in der letzteren Annahme bestätigen. Wie alle Erörterungen, die von interpretierbaren Zügen der Erfahrung ausgehen, haben Cassirers Thesen den Charakter von Hypothesen und sind als solche zu werten“ (187).

Dies mag an Beispielen für G.s durchaus differenzierte Bewertung von Cassirers Denkansatz genügen. Ungeachtet aller Schwierigkeiten, die eine Beschäftigung mit Cassirers Denken mit sich bringt, läßt er keinen Zweifel daran, daß er diese Beschäftigung für lohnend und wichtig hält. Denn er ist davon überzeugt: Gerade angesichts der Ausweitung der Bedeutungstheorie auf Bereiche nicht beschreibender Sprachverwendung in der analytischen Philosophie eröffne Cassirer mit seiner „Frage nach dem, was Bedeutungshaftigkeit überhaupt ausmacht ... wichtige Orientierungen“ (ebd.), zumal sein Theoriekonzept (im Gegensatz etwa zu Wittgensteins Sprachspielkonzeption) deutlich integrative Züge aufweist und zudem (im Gegensatz zu reduktionistischen Ansätzen) humanistisch geprägt ist. G. plädiert also für eine Neuaneignung des Cassirerschen Denkens, selbst wenn dieses in der deutschen und angelsächsischen Nachkriegsphilosophie bisher keine nennenswerte Rolle gespielt hat. Unter den zahlreicher werdenden Publikationen über Cassirer zeichnet sich seine Untersuchung durch einen

problemorientierten Approach aus, der durchaus geeignet ist, einen Zugang zum Denken Cassirers zu vermitteln, selbst wenn G. auf Cassirers neukantianische Ursprünge nicht näher eingeht.

H.-L. OLLIG S. J.

WOHLGEMUTH, ROLF, *Charles S. Peirce. Zur Begründung einer Metaphysik der Evolution* (Europäische Hochschulschriften XX/389). Frankfurt a. M.: Lang 1993. 389 S.

Vincent Potter S. J. hat schon früh in der Peirceforschung (ab seiner Yale-Dissertation 1967) ein neues Gebiet gerodet, das immer noch nicht erschöpfend erkundet ist. „Was war für Peirce Wirklichkeit?“ könnte man die Frage allgemein formulieren. Die vorliegende Arbeit greift Potters Frage auf: „of the relation of the categories to the modes of being“ (4) Schon immer hat es ja den, der sich auf Peirce eingelassen hatte, verwundert, daß sich da ein schillernder, jedenfalls ungewöhnlicher, gewöhnungsbedürftiger Begriff zeigt; dieser Begriff verhindert, daß man vernünftigerweise einige bis dato übliche Fragen stellen kann. Beispielsweise ist es durch diesen neuen Realitätsbegriff sinnlos geworden, von ‚Daten‘ zu sprechen, die sich den Gehirnprodukten entgegenhalten ließen. ‚Wirklichkeit‘ ist ein sehr ‚geladener‘ Begriff bei Peirce, der einer ausgiebigen Untersuchung mehr als würdig ist: Wohlgemuths (= W.) Monographie und Dissertation reiht sich in diesen Forschungsstrang ein und ist schon deswegen interessant.

W. baut seine Abhandlung in ganz Peircescher Manier auf: Erstheit, Zweitheit, Dritttheit. Im einzelnen heißt dies: zuerst Kategorien als jener abstrakte Teil der Wirklichkeit, der als Norm für das erkennende Erfahren notwendig ist. Kategorien und das ihnen gewidmete Kapitel sind selber natürlich auch triadisch aufgebaut. Es fällt an W.s Darstellung der Kategorien lediglich auf, daß er ihre Ersttheitlichkeit als Logik der Relative nicht besonders hervorhebt. Jedoch dient ihm dieses Kapitel wirklich nur als Vorbereitung von Größerem. Von den Kategorien (nach 1.417 „the most universal categories of elements of all experience, natural or poetical“) führt es W. direkt dazu, Erfahrung zu untersuchen, die sich als ‚Zwang‘ oder ‚Kraft‘ darstellt. W. folgert daraus unter Vorwegnahme des berühmten Peirceschen ‚objektiven Idealismus‘, daß Peirces Materie inkarnierter Geist ist (21). – W. unternimmt einen Versuch, die Kategorien selber wiederum triadisch zu konstruieren als Universalkategorien, Erfahrungskategorien und Modalkategorien. Diese Sicht wäre wirklich neu, wenn W. Peirces Kategorien richtig verstanden hätte. Leider spielen hier zu viele Salvationsklauseln eine Rolle: „Peirce wird sich der Notwendigkeit dieser Differenzierung [universal/particular categories 5.43 von 1903] erst sehr spät bewußt, und die diesbezüglich unzureichende systematische Ordnung führt zu sehr unterschiedlichen und damit mißverständlichen Bestimmungen der Kategorien von Erstheit, Zweitheit und Dritttheit.“ (9) Ferner (im zirkulären Verweis): „Wie im folgenden deutlich wird, bleibt bei Peirce weitgehend unklar, [FN: vgl. jedoch S. 9...] inwieweit er die (Universal-)Kategorien mehr als Seinskategorien oder mehr als logische Kategorien sieht.“ (15) Klarheit hätte W. beispielsweise schon Esposito oder Murphey verschafft. So kann W. nicht viel dazu beitragen, Peircesche Kategorialität zu verstehen. Dies muß nicht verwundern. Denn die zentrale Kategorienschrift Peirces, die New List, findet keine Berücksichtigung. Lediglich Kategorien-Spätschriften zu benutzen (wegen ihres angeblich realistischen, nicht-nominalistischen Verständnisses), bedeutet gerade, sich den Zugang zu Peirces Kategorien zu verstellen. Spätestens seit Ulrich Baltzers Darstellung der Relativenlogik in den Kategorien (1994), aber auch schon seit Espositos verschiedenen Beiträgen bis 1980, dürfte Verwirrung über die angebliche Unklarheit und Widersprüchlichkeit in der Kategorienlehre ungemessen sein. – Die Multiplikation von Kategorienklassen wäre eher ungewöhnlich für Peirce. Man versteht zwar, daß die Erstheit der Erstheit universalkategorisch sein muß. Aber von hier ab wird es recht abstrus: ‚Universalkategorien sollen als Metakategorien verstanden werden müssen, weil sie einander a priori implizit seien.‘ (vgl. 17): Dies verkennt doch gründlich, daß es bei Peirce keine ‚Meta‘'s und Aprioris gibt. Wenn W. dann aber, in Fortsetzung davon, noch ‚eigentliche Kategorien‘ unterscheidet, „die – zunächst einmal – ontologisch einander ausschließend sind“ (17), dann ist die Verwirrung komplett. Da werden Kategorien dann zu einer „modalthematischen Metatheorie“ (16), von der W. in einer Fußnote (16/1) bekennt: „Die hier gemachte Einteilung findet sich nicht bei Peirce und ist als vom Autor