

Birgit Recki

Eine Philosophie der Freiheit – Ernst Cassirer in Hamburg

aus:

Rainer Nicolaysen (Hg.)

Das Hauptgebäude der Universität Hamburg
als Gedächtnisort

Mit sieben Porträts in der NS-Zeit vertriebener Wissenschaftlerinnen
und Wissenschaftler

S. 57–80

Hamburg University Press
Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg
Carl von Ossietzky

Impressum

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten frei verfügbar (*open access*).

Die Deutsche Nationalbibliothek hat die Netzpublikation archiviert. Diese ist dauerhaft auf dem Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek verfügbar.

Open access über die folgenden Webseiten:

Hamburg University Press –

http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_Nicolaysen_Hauptgebäude

Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek – <http://deposit.d-nb.de>

ISBN 978-3-937816-84-5 (Printversion)

© 2011 Hamburg University Press, Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg
Carl von Ossietzky, Deutschland

Produktion: Elbe-Werkstätten GmbH, Hamburg, Deutschland

<http://www.ew-gmbh.de>

[Covergestaltung: Benjamin Guzinski, Hamburg]

Abbildung auf dem Cover: UHH/Schell]

Abbildungsnachweis:

Abb. 1 Universität Hamburg

Abb. 2, 3 Birgit Recki, Hamburg

Gedruckt mit Unterstützung der Universität Hamburg und der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung

Inhalt

Dieter Lenzen	
Vorwort	7
Rainer Nicolaysen	
Einleitung	9
Eckart Krause	
Der Forschung, der Lehre, der Bildung	25
Facetten eines Jubiläums: Hundert Jahre Hauptgebäude der Universität Hamburg	
Birgit Recki	
Eine Philosophie der Freiheit – Ernst Cassirer in Hamburg	57
Ingrid Schröder	
„... den sprachlichen Beobachtungen geschichtliche Darstellung geben“ – die Germanistikprofessorin Agathe Lasch	81
Rainer Donandt	
Erwin Panofsky – Ikonologe und Anwalt der Vernunft	113
Karin Reich	
Emil Artin – Mathematiker von Weltruf	141
Rainer Nicolaysen	
Konsequent widerstanden – die Juristin Magdalene Schoch	171

Inhalt

Rainer Nicolaysen

Verfechter der Verständigung – der Jurist und Friedensforscher Albrecht

Mendelssohn Bartholdy 199

Heinz Rieter

Eduard Heimann – Sozialökonom und religiöser Sozialist 229

Autorinnen und Autoren 261

Abbildungsnachweis 263

Personenregister 265

Eine Philosophie der Freiheit – Ernst Cassirer in Hamburg

Birgit Recki

Leben und Werdegang

Der Philosoph Ernst Cassirer (1874–1945) gehörte bei der Gründung der Hamburgischen Universität zur ersten Generation neuberufener Wissenschaftler, und er hat in dem erweiterten Jahrzehnt von 1919 bis zu seinem geistesgegenwärtigen Abschied im März 1933 den wichtigsten, wirkungsmächtigsten Teil seines Lebenswerkes in Hamburg erarbeitet.

Ernst Cassirer wurde am 28. Juli 1874 als eines von sieben Kindern des Kaufmanns Eduard Cassirer und seiner Frau Jenny, geb. (Siegfried) Cassirer in Breslau geboren. Nach dem Abitur im Frühjahr 1892 nahm Ernst Cassirer sein Studium der Jurisprudenz in Berlin auf, wo der größte Teil der großen und prominenten Familie Cassirer ansässig war.¹ Im September 1902 heiratete er seine Cousine Toni Bondy.² Das Ehepaar hatte drei Kinder: Heinz, Georg und Anne. Ernst Cassirer hatte zunächst Jura in Berlin, dann Philosophie und Germanistik in Leipzig, Heidelberg und Berlin studiert und war schließlich auf Anraten von Georg Simmel nach Marburg gegangen. Dort wurde er von den beiden Neukantianern Hermann Cohen und Paul Natorp zu einer guten Kennerschaft der neuzeitlichen Erkenntnistheorie und des Kantischen Werkes herangebildet. Nach der Promotion 1899 mit einer Arbeit über „Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis“ kehrte er nach Berlin zurück. 1902 trat er mit einer gelehrten Monographie über „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen“ hervor, für die ihm von der Akademie der Wissenschaften wegen ihres kantianischen Zugriffs (bei Verzicht auf die Vergabe des ersten) nur der zweite Preis zuerkannt worden war. 1906 habilitierte er sich in Berlin mit dem ersten Teil seines großen Werkes über „Das Erkennt-

nisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“, dem 1907 der zweite Teil folgte.

Nach dreizehn produktiven Berliner Jahren wurde der Privatdozent gleich nach ihrer offiziellen Gründung 1919 an die Hamburgische Universität berufen und leitete als ordentlicher Professor das Seminar für Philosophie zunächst in der Domstraße 8/9, bevor es als Philosophisches Seminar 1929 umzog in das Gebäude am Bornplatz 1/3 (Hamburg 13), den heutigen „Pferdestall“ am Allendeplatz 1. Die Familie Cassirer bezog im „Handkussviertel“ das Haus in der Blumenstraße 26.

Ernst Cassirer war nicht nur einer der größten Gelehrten, die Hamburg in seiner gesamten kurzen Universitätsgeschichte für sich zu gewinnen wusste, er war einer der letzten Universalgelehrten des 20. Jahrhunderts. Mit seinem Werk hat er die heute geläufige resignative Formel von den „zwei Kulturen“ ebenso programmatisch bestritten wie praktisch widerlegt: Aufgrund seiner gediegenen Kenntnisse in den Geisteswissenschaften wie in den Naturwissenschaften gab er mit seiner Theorie der Kultur auch ein Beispiel interdisziplinären Arbeitens. Dabei vollzog sich diese Interdisziplinarität keineswegs nur in der Personalunion. Schon für seine Hamburger Zeit ist sie durch eine Reihe fruchtbarer Kontakte zu den anderen Wissenschaften belegt: Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg (KBW) hatte Cassirer bereits 1921 für seine Fragestellungen zu nutzen gelernt;³ eine Reihe von wichtigen Abhandlungen im Kontext seiner eigenen Philosophie ist aus Vorträgen in der KBW hervorgegangen und zuerst in den „Studien“ und den „Vorträgen der Bibliothek Warburg“ veröffentlicht worden. Die produktive Freundschaft mit Aby Warburg begann 1924. Für seine Philosophie der Sprache erwies sich sein Austausch mit William und Clara Stern, für die grundlegende Dimension seiner Kulturphilosophie die gute Verbindung zum Institut für Umweltforschung und dessen Leiter Jakob von Uexküll als fruchtbar.⁴

Als Cassirer 1928 einen attraktiven Ruf an die Universität Frankfurt erhielt, schrieb Aby Warburg am 23. Juni 1928 den legendären Artikel im Hamburger Fremdenblatt „Warum Hamburg den Philosophen Cassirer nicht verlieren darf“. Cassirer blieb und nahm die noch im Verlauf seiner Bleibeverhandlungen ergangene Einladung an, am 11. August 1928 bei der Feier des Senats der Freien und Hansestadt Hamburg zum Jahrestag der Weimarer Verfassung die Festrede zu halten: „Die Idee der republikanischen Verfassung“ – in der er in der Haltung des klassischen politischen Li-

beralismus den Verfassungsgedanken der Menschenrechte gegen völkische und antidemokratische Ressentiments verteidigt und Deutschland offensiv in die Idee von Europa einbezieht.⁵

Am 6. Juli 1929 wurde Cassirer zum Rektor der Universität gewählt. Bei dem üblichen Festakt zur Amtsübergabe in der Musikhalle am 7. November 1929 hielt er einen Vortrag über „Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs“; bei der universitären Verfassungsfeier am 22. Juli 1930, die Cassirer als Rektor unter großem diplomatischen Geschick ausrichtete, hielt er – im Hörsaal A des Hauptgebäudes „ESA 1“ – eine Rede über „Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte“.⁶

Nach der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler am 30. Januar 1933 gab es für Ernst und Toni Cassirer, die den Antisemitismus im universitären und städtischen Alltag der 1920er Jahre erfahren hatten, kein Zögern in der Frage, was zu tun sei.⁷ Sie verließen Hamburg am 12. März 1933 und waren so schon etwa einen Monat außer Landes, als am 7. April 1933 das „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ in Kraft trat. Am 5. April ersuchte Cassirer den Rektor um die Aufhebung aller Verpflichtungen bis zu einer allgemeinen Regelung. In einem Brief an den Dekan der Philosophischen Fakultät heißt es dazu am 27. April:

„Ich denke von der Bedeutung und von der Würde des akademischen Lehramts zu hoch, als daß ich dieses weiter ausüben könnte zu einer Zeit, in der mir, als Juden, die Mitarbeit an der deutschen Kulturarbeit bestritten oder in der sie mir, durch gesetzliche Maßnahmen, in irgend einer Hinsicht geschmälert oder verkürzt wird. Die Arbeit, die ich bisher innerhalb der Fakultät leisten durfte, beruhte darauf daß ich als gleichberechtigtes Mitglied anerkannt war: und sie empfing lediglich durch diese Voraussetzung ihren Sinn und ihren Inhalt. Mit dem Wegfall dieser Voraussetzung entfällt für mich jede Möglichkeit, in sachlich fruchtbarer Weise an den Arbeiten der Fakultät teilzunehmen.“⁸

Bereits am 27. Juli 1933 wurde Cassirer mit Wirkung zum 1. November in den Ruhestand versetzt. Die Stationen seiner Emigration führten ihn über Österreich und England nach Schweden, wo ihm in Göteborg eine Professur angeboten wurde. 1939 wurde ihm die schwedische Staatsbürgerschaft

verliehen; auf die deutsche verzichtete er. Nach seiner Emeritierung nahm er Gastprofessuren in den USA wahr – zuletzt in New York, wo er 1945 einem Herzleiden erlag.



Abb. 1: Ernst Cassirer – Rektor der Hamburgischen Universität 1929/30

Seine Kollegen an der Universität haben den Ordinarius für Philosophie und ehemaligen Rektor Cassirer 1933 ohne Aufbegehren und Protest einfach ziehen lassen. Über lange Zeit hat es keine Geste des Bedauerns, der Bitte um Verzeihung oder der Bereitschaft zur Auseinandersetzung gegeben. 1974, zum 100. Geburtstag Cassirers, erinnerte der Präsident der Universität Hamburg Peter Fischer-Appelt in einer Rede an die Verdienste und das Schicksal des Philosophen.⁹ Im Jahre 1995, zum 50. Todestag, veranstaltete Dorothea Frede am Philosophischen Seminar eine Ringvorlesung,¹⁰ in deren Kontext die Idee zu einer Ausgabe der Gesammelten Werke zum Projekt wurde: Die Ernst-Cassirer-Arbeitsstelle, in der im Verlauf eines Jahrzehnts die zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften Cassirers in einer einheitlichen, den modernen Textstandards genügenden Ausgabe ediert worden sind,¹¹ wurde am 1. Mai 1997 gegründet. Am 11. Mai 1999 wurde auf Initiative des damaligen Universitätspräsidenten Jürgen Lühje zum 80. Jahrestag der Gründung der Hamburgischen Universität der Hörsaal A im Hauptgebäude in Ernst-Cassirer-Hörsaal benannt.¹²

Das philosophische Werk der Hamburger Jahre

In dem erweiterten Jahrzehnt seiner Hamburger Wirksamkeit als Forscher und als akademischer Lehrer hat Ernst Cassirer eine beispielhafte Produktivität entfaltet. Zurückgreifen konnte er dabei auf gewichtige „Vorarbeiten“: die beiden großen Monographien über „Das Erkenntnisproblem“ (1906/1907),¹³ das Werk, in dem Cassirer die Entwicklung der philosophischen Erkenntnistheorie seit Nikolaus von Kues in ständigem Rekurs auf die Erträge der naturwissenschaftlichen Grundlagenforschung aufarbeitet; die eigene Theorie des Begriffs in seiner wissenschaftstheoretischen Abhandlung „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ (1910);¹⁴ die Studie über „Freiheit und Form“ (1916),¹⁵ in der er die Zuwendung zu den geisteswissenschaftlich relevanten Bereichen der Philosophie vollzieht; die neue Edition der Werke Kants, der er die Gesamtdarstellung „Kants Leben und Lehre“ (1918)¹⁶ mit auf den Weg gegeben hatte – bis heute ein Standardwerk.

Zu Beginn seiner Hamburger Zeit rundete Cassirer zunächst seine wissenschaftstheoretischen Studien durch die Darstellung „Zur Einsteinschen Relativitätstheorie“ ab (1921).¹⁷ Am Ende des Jahrzehnts wandte er sich in

großen philosophiehistorischen Arbeiten der Ideengeschichte zu: „Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance“ (1929) und „Die Platonische Renaissance in England“¹⁸ sowie die „Philosophie der Aufklärung“ (1932).¹⁹ In der Zwischenzeit sollte sein philosophisches Hauptwerk in drei Monographien – „Die Sprache“ (1923), „Das mythische Denken“ (1925), „Die Phänomenologie der Erkenntnis“ (1929)²⁰ – und in einer ganzen Reihe systematisch zugehöriger, teils größerer Abhandlungen entstehen: Die „Philosophie der symbolischen Formen“.

Was ist Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen? Die erste, methodisch am nächsten liegende Antwort, die auch der vom Autor selber in den Veröffentlichungen der 1920er Jahre verwendeten Terminologie nahe bleibt, muss lauten: Sie ist eine auf den Charakter der Erzeugung von Bedeutung fokussierende Konstitutionstheorie menschlicher Wirklichkeit, eine bedeutungstheoretische Lehre von der auf allen denkbaren Ebenen geleisteten Gestaltung der Wirklichkeit durch den Menschen. Die zweite, sachlich ebenso nahe liegende Antwort ist auf die Einordnung in geläufige philosophische Disziplinen ausgerichtet. Sie ist vom Autor selber in seiner konzisen Gesamtrevision der „Philosophie der symbolischen Formen“ 1944, dem „Essay on Man“, ausdrücklich und stark exponiert worden und lautet: Die Philosophie der symbolischen Formen ist eine philosophische Anthropologie. Der Mensch ist das *animal symbolicum*, das symbolerzeugende und symbolverstehende Wesen.²¹ Was für die großen Anthropologien des 20. Jahrhunderts ohne Ausnahme zutrifft – dass Anthropologie und Kulturphilosophie zwei verschiedene Sachtitel für ein und dasselbe philosophische Unternehmen sind, lässt sich an Cassirers Theorie exemplarisch studieren; hier gilt: Das System aller möglichen Weisen der Sinnerzeugung durch Symbolisierung ist das, was wir die Kultur nennen. Sachlich gerechtfertigt und für das systematische Verständnis des Werkes unabdingbar ist aber zudem eine dritte Antwort, die bisher in der Cassirerinterpretation noch nicht in der wünschenswerten Prägnanz und Entschiedenheit gegeben worden ist: Diese Theorie des Menschen als eines kulturellen Wesens ist eine Philosophie der Freiheit.

Die folgende Darstellung gibt in einem ersten Teil eine Skizze des Unternehmens einer Philosophie der symbolischen Formen, deren Grundgedanke in einem zweiten Teil auf ihre freiheitsphilosophische Dimension zugespielt wird. Der dritte Teil soll einen großen Vorzug dieser Theorie der Freiheit darin erkennbar werden lassen, dass sie anders als viele andere

Freiheitstheorien den pragmatischen, instrumentellen Aspekt der Realisierung von Freiheit ausdrücklich zu erfassen versucht: in einer Würdigung der Technik als einer genuinen Form der Befreiung.²² Umrissen und konkretisiert wird auf diese Weise das systematische Werk, das der Philosoph in seiner Hamburger Zeit entfaltet hat.

Anthropologie als Kulturphilosophie

Cassirer hat einen aufs Grundsätzliche und aufs Ganze gehenden, weiten Begriff von Kultur, der einer vielfach verbreiteten Konzentration des Kulturverständnisses auf die Spitzenprodukte der Hochkultur entgegensteht. Dieser Kulturbegriff hat seine methodische Grundlage in der Weite des Symbolbegriffs. Im Unterschied zu einem spezifischen Begriff des Symbolischen, wie wir ihn etwa in der Kunstgeschichte oder in der Literaturwissenschaft antreffen, legt Cassirer in dem programmatischen Aufsatz von 1923 „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“ „ein [a]llgemeineres“ Verständnis zugrunde, nämlich als „Ausdruck eines ‚Geistigen‘ durch sinnliche ‚Zeichen‘ und ‚Bilder‘, in seiner weitesten Bedeutung“.²³ Cassirer begreift Symbolisierung generell als Vermittlung von Sinnlichem und Geistigem,²⁴ eine Vermittlung, die sich in den unterschiedlichsten Materialien oder Medien abspielt – in artikuliertem Laut, in Bildern, in materiellen Dingen, in Ritualen, Zeremonien und Techniken, überhaupt in Handlungen aller Art, in Institutionen, in Formeln. Ein Symbol liegt demnach in jeder Art der *Versinnlichung von Sinn*. Cassirer führt als Kronzeugen für diesen Symbolbegriff verschiedene Vorgänger an;²⁵ offenkundig ist, dass auch Hegel zu ihnen gehört, der in seinen „Vorlesungen über die Ästhetik“ das Symbol generell als den gestalteten *Ausdruck* einer *Bedeutung* bestimmt.²⁶ Im Kontext der Charakterisierung des Kunstschönen findet sich bei Hegel die folgende berühmte Formulierung:

„Sinn‘ nämlich ist dies wunderbare Wort, welches selber in zwei entgegengesetzten Bedeutungen gebraucht wird. Einmal bezeichnet es die Organe der unmittelbaren Auffassung, das andere Mal aber heißen wir Sinn: die Bedeutung, den Gedanken, das Allgemeine der Sache. Und so bezieht sich der Sinn einerseits auf das unmittelbar

Äußerliche der Existenz, andererseits auf das innere Wesen derselben. Eine sinnvolle Betrachtung nun scheidet die beiden Seiten nicht etwa, sondern in der einen Richtung enthält sie auch die entgegengesetzte und faßt im sinnlichen unmittelbaren Anschauen zugleich das Wesen und den Begriff auf.²⁷

An diese Anweisung, die beiden Seiten von äußerlich Sinnlichem und intellektuell Sinnhaftem nicht etwa zu scheiden, sondern die für ein der Bedeutung fähiges Wesen unhintergehbare *Konkretion*, das *Zusammenwachsen von Sinnlichkeit und Sinn* zur Geltung zu bringen, hält sich Cassirer mit seiner Theorie der kulturellen Symbolismen, die er immer als Einheit von „geistigem Bedeutungsgehalt“ und „sinnlichem Zeichen“ begreift. Eine Pointe dieser Theorie liegt darin, dass Symbolisierung nach diesem Verständnis nichts Seltenes und Spezielles ist, das in abgehobenen Bereichen hier und dort einmal stattfände. Sie ist vielmehr die durchgängige Vermittlung unserer Welt. Die symbolische Selbsttätigkeit des Menschen hält sich nach Cassirers Verständnis durch von der elementaren Wahrnehmung bis zu den höchstentwickelten Werken. Was auch immer wir mit Sinn und Verstand tun, wir bewegen uns in Symbolen. Schon alles sinnlich Wahrgenommene ist nach dieser Einsicht „als ‚sinnliches‘ Erlebnis immer schon Träger eines Sinnes“,²⁸ das Wahrgenommene wird augenblicklich *als* sinnvoll wahrgenommen. Es ist dieses Urphänomen der Bedeutsamkeit, das Cassirer in den Begriff der symbolischen Prägnanz gefasst hat: „Unter ‚symbolischer Prägnanz‘ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.“²⁹ Cassirers Symbolbegriff und damit sein ganzer Ansatz hat somit den Anspruch, klarzumachen, dass für uns als Wesen, die wir unsere Wirklichkeit gestalten, im Prinzip alles zum Träger von Bedeutung werden kann, ja eigentlich: werden muss.

Mit diesem grundsätzlichen und ganz allgemeinen Programm ist von vornherein dem Verständnis der ganzen Komplexität und Differenzierung, in der uns die Kultur gegeben und aufgegeben ist, eine systematische Chance eröffnet: Denn von Anfang an haben wir es hier mit einem Konzept der historischen und aktuellen *Vielfalt* kultureller Formen zu tun. Kultur ist demnach als Monokultur nicht denkbar, sondern sie ist immer schon durch interne Pluralität charakterisiert, sie prägt sich aus in einer Vielfalt von Ge-

staltungsweisen – aber sie ist darin auch kein beliebig aufgehäuftes Aggregat, sondern ein *System* von Gestaltungsweisen.

Es sind die regelmäßig vorkommenden, typischen Weisen der Symbolisierung, die sich zu einem eigenständigen Sachgebiet gleichsam institutionalisieren, die Cassirer „symbolische Formen“ nennt. Und er definiert: „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“³⁰ Der tragende Begriff von Cassirers gesamter Kulturphilosophie bezeichnet, wie sogleich deutlich wird, nicht den einzelnen geformten Bedeutungsträger. Symbolische Formen sind die *geistigen Energien*, durch die es zur *Symbolisierung* kommt, Cassirer spricht auch von geistigen „Energien des Bildens“,³¹ von formgebenden geistigen Energien, die sich in den kulturellen Leistungen manifestieren – und er meint damit regelmäßige, typische Weisen des Verstehens und Erzeugens von Bedeutung.

Welches sind diese symbolischen Formen? Cassirer nennt programmatisch zumeist Mythos und Religion, die Sprache, die Kunst und die Wissenschaft, er versteht aber auch Geschichte, Recht und Moral und Wirtschaft als symbolische Formen – und, wie im letzten Abschnitt des Beitrags ausgeführt werden soll, die Technik. Er nennt diese „Energien des Bildens“ auch geistige Formen³² oder „geistige [...] Grundfunktionen“,³³ und es überrascht angesichts seiner materialreichen historischen und systematischen Darstellung der Kulturentwicklung nicht, dass er grundsätzlich auf „eine philosophische Systematik des Geistes“ aus ist.³⁴ Diese und ähnliche Bestimmungen wie auch die gleichsam kanonische Auffächerung in die Vielfalt der symbolischen Formen – Mythos, Religion, Sprache, Kunst und Wissenschaft – lassen bei aller Nähe des theoretischen Programms zu Kant auch starke methodische Analogien zu Hegel erkennen. Auf Hegels Phänomenologie des Geistes bezieht sich Cassirer etwa ausdrücklich, wo er das ganze Gebiet der Kultur skizziert: „Die Sprache, der Mythos, die theoretische Erkenntnis: sie alle werden hier als *Grundgestalten* des ‚objektiven Geistes‘ genommen.“³⁵ Es ist angesichts des häufig geäußerten Verdachts gegen den Begriff des Geistes durchaus eine Bemerkung wert, dass sich Cassirer in seiner Theorie der Kultur ebenso wie schon Hegel den Geist ganz offenbar nicht vorstellt nach der Art von etwas Ätherischem, das über den Wassern schwebt. Geist artikuliert sich nach dieser Theorie immer nur in materialisierter Form, immer nur in den konkreten sinnlichen Formen

menschlicher Tätigkeit, eingearbeitet in die Produkte menschlicher Gestaltung. Geist ist die ins Material, ins Medium entäußerte Energie der Gestaltung; er ist nirgends anders zu haben als im gestalteten Material. Denn Geist können wir überhaupt nur erkennen, insofern er sich äußert, und er muss sich in einem Medium äußern.

Dafür steht in Cassirers Theorie der traditionelle Ausdruck „Werk“. Das Werk, das er synonym im Begriff des Symbols begreift,³⁶ steht als Leistung des *animal symbolicum*³⁷ im Zentrum seines philosophischen Interesses.³⁸ Es ist – von den unscheinbarsten bis zu den anspruchsvollsten Produkten menschlicher Tätigkeit als Träger von Bedeutung – das Element der humanen Welt. Eine kulturwissenschaftlich informierte Philosophie macht deshalb laut Cassirer die Werkanalyse zu ihrer „eigentliche[n] tragende[n] Grundsicht“.³⁹ Im Werk haben wir die Durchdringung von materiellem Stoff und geistiger Form, im Werk haben wir aber auch den exemplarischen Fall dessen, was Hegel mit der Konkretion von Sinnlichkeit und Sinn anspricht. Das menschliche Werk ist dabei immer auch ein Medium der Kommunikation. Diese letztere Einsicht gewinnt Cassirer in der Auseinandersetzung mit Simmels These von der „Tragödie der Kultur“ – kurz gefasst der These, dass in der arbeitsteiligen Kultur die selbstgeschaffenen Werke dem Menschen über den Kopf wüchsen. Durch die Analyse der im Werk realisierten dreistrahligem Relation von Ich, Du und Objekt kann er hier nicht nur die Prozessualität einer permanenten Produktion als konstitutiv begreifen; er kann auch das soziale Element der medialen Verständigung betonen, durch das in der Werkproduktion ein jeweiliges Resultat immer auch überschritten wird: Das Werk ist, so sagt Cassirer, als „menschliche Tat, die sich zum Sein verdichtet hat“,⁴⁰ „kein ‚Absolutes‘“, sondern „ein Durchgangspunkt“: und es ist „die Brücke, die von einem Ich-Pol zum andern hinüberführt“.⁴¹ – Damit ist das konstitutiv Prozessuale und Vorläufige allen produktiven Umgangs mit den Werken betont, die sich in der kulturkonstitutiven Notwendigkeit fortwährender Neuschaffung durch Aneignung als „Vermittler zwischen Ich und Du“ erweisen.⁴² Das heißt für die Auseinandersetzung mit Simmels wirkungsmächtiger These: Von einer Tragödie der Kultur im Sinne einer Verselbstständigung der menschlichen Produkte gegen ihre Urheber kann allein deshalb keine Rede sein, weil auch solche Verselbstständigung immer nur vorläufig, immer nur eine Durchgangsphase im Prozess einer durchgehenden kommunikativen Aneignung und Produktion ist.

Das in der sozialen Einbindung immer auch kommunikative Hervorbringen von Werken, das Cassirer nicht anders denn als *Tat* begreifen kann, ist darin aber zugleich als Effekt der *Freiheit* gefasst.

Eine Theorie der Freiheit

Damit ist das Stichwort gegeben für die angekündigte dritte Antwort auf die Frage nach dem philosophischen Sinn der Philosophie der symbolischen Formen: In dieser Anthropologie des kulturellen Wesens Mensch handelt es sich um eine Philosophie der Freiheit. In der philosophischen Geschichtsschreibung ist Ernst Cassirer als Theoretiker der Freiheit noch nicht „angekommen“. Er passt auch nicht in das konventionelle Schema, an das sich die zeitgenössischen Debatten weitgehend halten. Weder zur Willensfreiheit noch zur Handlungsfreiheit hat sich Ernst Cassirer in der Ausführlichkeit geäußert, die erwartet wird, wo immer man einem Denker eine eigene Theorie zuschreibt.⁴³ Auch zur politischen Freiheit, in der die institutionell organisierte und rechtlich garantierte Dimension der Handlungsfreiheit zu sehen ist, gibt es bei ihm keine extensive theoretische Beschäftigung.⁴⁴ Unter der Bedingung der Dominanz des konventionellen Schemas der Freiheitstheorien *könnte* ein verharmlosender Zungenschlag herausgehört werden, wenn wir Cassirers Theorie der menschlichen Kultur als das bezeichnen, was sie zweifellos ist und was ihrer Rezeption im Rahmen der zeitgenössischen Debatten bisher im Wege gestanden haben dürfte: eine Theorie der kulturellen Freiheit *oder* der Freiheit in der Kultur. Diese Charakterisierung *könnte* so verstanden werden, als gäbe es da einen ganz besonderen Bereich neben anderen Bereichen: die Kultur, und *hier* im markanten Unterschied zu einem jeden anderen Bereich könnte der Mensch gleichsam aufatmen und – wie in einem Treibhaus oder einem Natur-schutzpark – Freiheit entwickeln.

Es ist aber zu berücksichtigen, was in diesem Beitrag vergegenwärtigt werden soll: dass mit Cassirers Begriff der Kultur nicht bloß der *spezifische* Bereich der Artikulation verfeinerter geistiger, vorwiegend ästhetischer Ansprüche auf Kreativität, Kommunikation und Unterhaltung gemeint ist, wie sie sich in den hochkulturellen Medien und künstlerischen Spitzenprodukten vergegenständlichen – sondern vielmehr die elementare Bestim-

mung des Menschen: die *grundlegende*, in alle Tätigkeiten der Menschen ausdifferenzierte Funktion der produktiven Lebensgestaltung, alles das, was der Mensch als tätiges Wesen aus den vorgefundenen Verhältnissen und dabei zugleich aus sich selber macht. Mit Blick auf seine systematische Option, die so verstandene Kultur als Ort der Freiheit zu begreifen, ist zugleich ein elementares Verständnis von Freiheit vorgegeben. Cassirer begreift die Kultur, die nach seinem Begriff die Lebensform des Menschen ist, als Form der Freiheit; gemäß seiner Fundierung der Kultur in der symbolischen Aktivität des menschlichen Geistes heißt das: Er begreift jeden elementaren geistigen Akt, jeden Akt der Symbolisierung sowohl als Akt der Befreiung wie der Konstitution von Freiheitspotenzial. Cassirer betont mit Blick auf die produktive Gestaltung in Symbolisierungsprozessen aller Art an verschiedenen Stellen seines Werkes ein entscheidendes Moment: In der Verobjektivierung, zu der es bei der Produktion wie bei der Rezeption von Symbolen kommt, gewinnt der Mensch Distanz zu seinen Eindrücken und zu den Verhältnissen; und dieser Distanzgewinn im Umgang mit Werken ist ein Gewinn an Freiheit: In der Objektdistanzierung kommt es komplexer zu einem distanzierten Selbstverhältnis, und durch beides zusammen eröffnet sich ein Spielraum für das Handeln. Durch jeden Akt der Symbolisierung gewinnt der Mensch in der distanzierenden Verobjektivierung einen Spielraum der Verfügung, von dem er daraufhin ausgehen, zu neuen Taten aufbrechen kann. In der Realisierung der Bedeutung, die in jeder menschlichen Artikulation zum Ausdruck kommt, wirken auf diese Weise *poiesis* und *praxis* in fließendem Übergang zusammen: Durch sie machen wir uns unsere Welt, indem wir zugleich etwas aus uns selbst machen.

Besonders anschaulich hat Cassirer die Pointe seines Gedankens von *Freiheit durch Distanz* in seinem großen und methodologisch grundlegenden Aufsatz „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“ von 1931 gemacht: Nicht allein bildet sich in der sprachlichen Benennung erst der *dingliche Gegenstand* so, dass wir im Sprechen über ihn verfügen können – auch für das Verhältnis zu den *Affekten* gilt, dass die sprachliche Artikulation zur Verobjektivierung und damit zum freien Umgang mit einem Problem führt. Wenn ein kleines Kind sich von seiner Furcht vor fremden Menschen durch die rituelle Wiederholung der Formel „Keine Angst“ zu distanzieren lernt, dann ist darin ein exemplarischer Fall jener *Befreiung* zu sehen, die Cassirer als den Effekt jeder symbolischen Artikulation geltend macht.⁴⁵ Im „Essay on Man“ (1944), der konzisen Gesamtrevision der „Phi-

losophie der symbolischen Formen“,⁴⁶ stellt er deren Leitmotiv in den historischen Maßstab der Kulturentwicklung: Die gemeinsame Funktion jeder Symbolisierung – von den elementaren und unscheinbaren mentalen Leistungen bis zu den anspruchsvollsten Werken – ist *Befreiung*, Befreiung vom bloßen Eindruck zur selbsttätigen Artikulation im gestalteten Ausdruck. In diesem Sinne heißt es, die Kultur sei systematisch als *Form der Freiheit* und historisch als „Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“ zu verstehen.⁴⁷

In der Vielfalt der symbolischen Formen – in Sprache, Mythos und Religion, Kunst, Wissenschaft, Technik, Recht und Moral, tritt dem Menschen nach Cassirer seine eigene nach verschiedenen Gestaltungsmodi ausdifferenzierte geistige Selbsttätigkeit entgegen: In allen diesen Formen ist „das Grundphänomen“ ausgeprägt, „daß unser Bewußtsein sich nicht damit begnügt, den Eindruck des Äußeren zu empfangen, sondern daß es jeden Eindruck mit einer *freien Tätigkeit* des Ausdrucks verknüpft und durchdringt“.⁴⁸

In dieser Bestimmung ist das praktische Leitmotiv dieser Philosophie der Kultur zu erkennen: Freie Tätigkeit.

So also ist es zu verstehen, dass Cassirer die Kultur als Ort und Vollzug der Freiheit begreift. Jede symbolische Leistung geht auf die Spontaneität des tätigen Geistes zurück und verobjektiviert dessen Freiheit. *Ceterum censeo*: Der Geist, der damit gemeint ist, schwebt nicht über den Wassern; er konkretisiert sich vielmehr und tritt uns in unseren eigenen Werken und Taten entgegen – eine Einsicht, die dazu beitragen möchte, die Auseinandersetzung um den Begriff des *Geistes*, wie sie in den letzten Jahren in den Kulturwissenschaften stattgefunden hat, zu entmythologisieren.⁴⁹ Cassirer gibt darin auch seine Antwort auf die Frage nach der Einheit der Kultur: Die gemeinsame Funktion jeder Symbolisierung – von den elementaren und unscheinbaren mentalen Leistungen bis zu den anspruchsvollsten Werken – ist *Befreiung* – Befreiung vom bloßen Eindruck zur selbsttätigen Artikulation im gestalteten Ausdruck. Jeder Leser Cassirers kennt diese Pathosformel, die bei ihm mehrfach dort auftritt, wo er sein Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen programmatisch beschreibt. Sie ist zu verstehen als die Markierung jenes nur erkenntnistheoretisch konstruierbaren Grenzzustandes von Kulturlosigkeit als Distanzlosigkeit, in dem uns die Dinge und Verhältnisse als noch amorphe Reizüberflutung gleichsam auf den Leib gerückt wären.⁵⁰

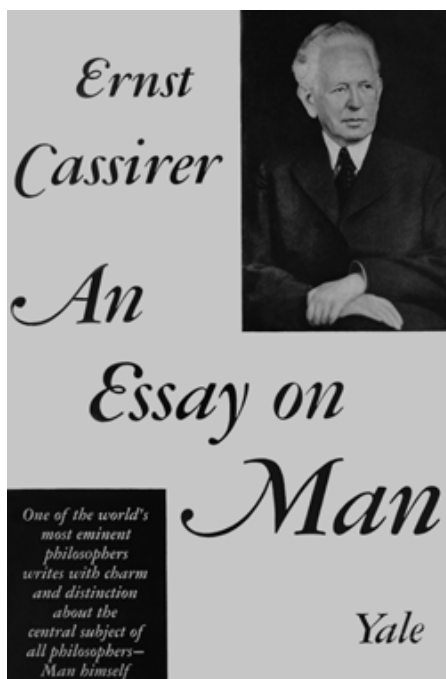


Abb. 2: Schutzumschlag der Erstausgabe vom „Essay on Man“, 1944

*Roman Jakobson freundlich
zugewandt.
November 12. u. , 1944
Ernst Cassirer*

Abb. 3: Ernst Cassirers persönliche Widmung im Exemplar der Erstauflage vom „Essay on Man“ für den Strukturalisten Roman Jakobson, dessen Einfluss auf Cassirers Ästhetik das Kapitel über Kunst dokumentiert

Technik als Form der Befreiung

Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft – diese von Cassirer als symbolische Formen bezeichneten Gebiete produktiver Gestaltung sind ebenso viele Bereiche der grundlegenden Hervorbringung von Bedeutung, damit der Konstitution menschlicher Wirklichkeit als Kultur. Diese symbolischen Formen sind die, die Cassirer immer nennt, wo er sein philosophisches Programm erläutert; sie sind aber nicht die einzigen. Auch die Geschichte⁵¹ und das Recht, auch die Moral,⁵² auch die Wirtschaft und: die Technik begreift Cassirer als symbolische Formen.

Die Art und Weise, wie Cassirer die Technik im Rahmen seiner Philosophie der symbolischen Formen ernst nimmt,⁵³ ist nicht allein sachlich bemerkenswert; ihr kommt zudem besonderes Gewicht zu, wenn man diese Philosophie als eine Philosophie der Freiheit wahrnimmt. Cassirers Zugang zur Technik ist schon insofern von einer Grundsätzlichkeit und Tiefe, die über eine positive oder negative Bilanz ihrer Leistungen im Ansatz hinausgeht: Die Technik wird vielmehr – dem Begriff der symbolischen Form gemäß – als eine der „Grundmächte des Geistes“ begriffen. Dabei geht es nicht bloß um eine von Grund auf positive Bilanz, die man im Interesse an einem humanen Dasein den rousseauistischen Verächtern des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts entgegenhalten könnte. Es geht Cassirer vielmehr darum, „nach den Bedingungen der Möglichkeit des technischen Wirkens und der technischen Gestaltung zu fragen“,⁵⁴ d.h. das *Prinzip der Technik* und damit ihren grundsätzlichen Funktionssinn im Ganzen der Kultur zu begreifen, um auf dieser Grundlage ihren Beitrag zu einem menschlichen Dasein zu ermessen.

„Die Frage über Wert und Unwert der Technik“, so sagt Cassirer, „kann nicht dadurch entschieden werden, daß man ‚Nutzen‘ und ‚Nachteil‘ der Technik erwägt und gegeneinander aufrechnet – daß man die Glücksgüter, mit denen sie die Menschheit beschenkt, dem Idyll eines vortechnischen ‚Naturzustandes‘ entgegenhält und sie, in dieser Abwägung, zu leicht befindet. Hier geht es nicht um Lust oder Unlust, um Glück oder Leid, sondern um Freiheit oder Unfreiheit.“⁵⁵

Diese Option verlangt nach den vorhin zusammengefassten allgemeinen Bestimmungen zum Verfügungsspielraum durch produktive und bedeu-

tungsstiftende Verobjektivierung nur noch eine kurze Erläuterung. Ebenso grundlegend wie an der Leistung der Sprache lässt sich dieser Gedanke nämlich an der Technik erläutern, und das tut Cassirer in seinem großen Aufsatz von 1930 über „Form und Technik“, indem er den Gebrauch der Worte und den Gebrauch von Werkzeugen als äquivalente Weisen der Formung von Wirklichkeit und damit der Stiftung von Bedeutung behandelt. In seinem grundlegenden Ansatz bei der Formung des Sinns als elementare Funktion der Formung von Wirklichkeit durch geistige Aktivität stellt Cassirer die Technik mit der Sprache auf dieselbe Stufe, indem er sagt, dass „der menschliche Geist in der Sprache und im Werkzeug die wichtigsten Mittel der Befreiung sich geschaffen hat“.⁵⁶ Wie das Wort eine grundlegende Distanzierung von den Eindrücken schafft, die den Menschen vor aller Artikulation zu überwältigen drohen, so auch das Werkzeug; wie das Wort dies nur vermag, indem es zugleich Bedeutung schafft, so auch das Werkzeug.

Cassirer erläutert eingehend, dass die Technik eine der aus der verobjektivierenden Tendenz des Denkens selbst hervorgehenden Formen des Gestaltens ist:

„Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß in dem Übergang zum ersten Werkzeug nicht nur der Keim zu einer neuen Weltbeherrschung liegt, sondern daß hier auch eine Weltwende der *Erkenntnis* einsetzt. In der Weise des mittelbaren Handelns, die jetzt gewonnen ist, gründet und festigt sich erst jene Art von Mittelbarkeit, die zum Wesen des Denkens gehört. Alles Denken ist seiner reinen logischen Form nach mittelbar – ist auf die Entdeckung und Gewinnung von Mittelgliedern angewiesen, die den Anfang und das Ende, den Obersatz und den Schlußsatz einer Schlußkette miteinander verknüpfen. Das Werkzeug erfüllt die gleiche Funktion, die sich hier in der Sphäre des Logischen darstellt, in der *gegenständlichen* Sphäre: Es ist gleichsam der in gegenständlicher Anschauung, nicht im bloßen Denken erfaßte ‚terminus medius‘. Es stellt sich *zwischen* den ersten Ansatz des Willens und das Ziel [...]“⁵⁷

Auf der Grundlage seiner eigenen Theorie von der unabdingbaren Versinnlichung – und das heißt immer: Verkörperung von Sinn – und präziser auf der Grundlage solcher Überlegungen hat Cassirer nicht den geringsten An-

lass, sich von der Definition der Technik abzugrenzen, die er von Max Eyth zitiert, sodass wir sie ruhig als seine eigene, adoptierte Definition von Technik durchgehen lassen dürfen: *Technik ist alles, was dem menschlichen Wollen eine körperliche Form gibt.*⁵⁸

Auf diese Weise kann Cassirer auch die Technik wesentlich als eine Kraft der Befreiung fassen. Und auch sie, sie in einer ganz besonderen, auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper bezogenen Weise, leistet dies in einem doppelten Richtungssinn, durch die gleichzeitige Veränderung des Objektbewusstseins und des Selbstbewusstseins;⁵⁹ Cassirer betont deshalb, „daß das technische Wirken, in seiner Richtung nach außen, immer zugleich ein Selbstbekenntnis der Menschen und in ihm ein Medium seiner Selbsterkenntnis darstellt“.⁶⁰

„Im Werkzeug und seinem Gebrauch [...] wird gewissermaßen zum ersten Male das erstrebte Ziel in die Ferne gerückt. Statt wie gebannt auf dieses Ziel hinzusehen, lernt der Mensch von ihm ‚abzusehen‘ – und ebendieses Absehen wird zum Mittel und zur Bedingung seiner Erreichung.“⁶¹

Durch solche Reflexionen wird, so denke ich, verständlich, was gemeint ist, wenn Cassirer den impliziten Sinn aller Technik als „Freiheit durch Dienstbarkeit“ begreift. Und mit diesem Wesenszug steht sie nicht isoliert da, sondern auf der einen Seite ist sie, wie wir gesehen haben, die praktische Konsequenz des Denkens, mit Blick auf die Naturerkenntnis gleichsam *die Praxis der Theorie* – auf der anderen Seite ist sie untrennbar verbunden mit der Kunst. Dafür steht der Hinweis auf die Gestalt Leonardo da Vincis, in dem sich der neuzeitliche Geist wissenschaftlicher Forschung, künstlerischen Entwurfs und technischer Erfindung exemplarisch verbinden. Der Hinweis steht damit aber auch für die sich an Leonardo bloß besonders anschaulich aufdrängende Einsicht, dass unsere Kultur von den elementaren Leistungen der Lebensbewältigung bis zu den höchsten Werken der Kunst sich als eine rational gestaltete Welt entwickelt hat. Die drei Instanzen entdeckenden und sinngebenden Gestaltens – Wissenschaft, Technik, Kunst – bilden in ihr eine Einheit. Lange bevor dieser Gedanke im Begriff einer *Leonardo-Welt* ausgelegt wurde,⁶² hatte bereits Hans Blumenberg in seinem Aufsatz „Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem“ von 1951 die Anregung Cassirers aufgegriffen und dabei die Trias Wissenschaft,

Technik, Kunst um den Begriff der Macht (als instrumenteller Verfügung über die menschlichen Angelegenheiten) ergänzt. Diese kleine Querverbindung ist nicht allein deshalb erwähnenswert, weil sie nun einmal besteht, sondern auch, weil sie für eine sehr viel größere steht: Blumenbergs „Beschreibung des Menschen“, postum 2006 erschienen, bestätigt die Vermutung, die sich bereits in früheren Schriften aufgedrängt hatte: dass Cassirer für Blumenberg ein prägender Denker war.⁶³ Dies zeigt sich auch darin, wie Blumenberg ganz ähnlich den Status der Technik als *Humanum* herausstellt.⁶⁴

Doch zurück zu Cassirers „Form und Technik“: Es erinnert schließlich geradezu an Robert Musils Charakterisierung der Kunst durch einen innovativen *Möglichkeitssinn*, wie Cassirer in diesem Kontext die Technik bestimmt: „Die Technik fragt nicht in erster Linie nach dem, was ist, sondern nach dem, was sein kann.“⁶⁵ Sie belehrt uns „fort und fort darüber, daß der Umkreis des ‚Objektiven‘, des durch feste und allgemeine Gesetze Bestimmten, keineswegs mit dem Umkreis des Vorhandenen, des sinnlich Verwirklichten zusammenfällt“.⁶⁶ In der Technik werden Möglichkeiten erprobt, Möglichkeiten verwirklicht, es wird Neues geschaffen. „Der Techniker ist hierin ein Ebenbild jenes Wirkens, das Leibniz in seiner Metaphysik dem göttlichen ‚Demiurgen‘ zuspricht.“⁶⁷ Hier finden wir noch einmal die Bestätigung auf den Ansatz beim Schaffen von Werken. Denn was tut der Demiurg? Er formt aus dem vorhandenen Material eine Welt – er schafft eine Welt.

Es kann nicht verborgen bleiben, dass es genau dies ist, was Cassirer in seiner Philosophie der symbolischen Formen grundsätzlich als die Leistung des Menschen in seiner Kultur bestimmt. Es sieht also so aus, dass sich im Techniker exemplifiziert, was für den kulturellen Menschen gilt, der stets der produktive, Bedeutung hervorbringende Mensch ist – und zwar ebenso sehr mit Blick auf die Unumgänglichkeit der Investition von Geist in Material, wo es darum geht, sinnvolle Gestalten hervorzubringen, wie mit Blick auf die Freiheit, die ebendarin liegt – auf die Befreiung vom bloßen Eindruck zum artikulierten Ausdruck, die in jeglicher solcher Sinnstiftung zu sehen ist.

Es ist offensichtlich, dass Cassirer in seiner Philosophie der Kultur, in seinem Begriff des Menschen, in seiner durchgängigen Betonung der Freiheit eine Einsicht entwickelt, die elementar ist für das menschliche Selbstverständnis und in ihrer materialen Durchführung anschlussfähig für jede weitere Vertiefung in die ganze Vielfalt der menschlichen Kultur. Doch darüber hinaus dürfte sein Beitrag gerade in dem Anspruch, Wesentliches an seinem systematischen Konzept in der Darlegung des Begriffs von Technik

zur Darstellung bringen zu können, richtungweisend sein für die aktuelle Auseinandersetzung um den Begriff menschlicher Freiheit. Es gibt hier nämlich tatsächlich ein Defizit. Freiheit wurde bisher und wird bis in die gegenwärtigen Debatten generell als Willensfreiheit oder als Handlungsfreiheit, im letzteren Falle dann auch als politische Freiheit diskutiert. Auch wo den Differenzierungen und Komplikationen im Verhältnis von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit in angemessener Weise Rechnung getragen wird, bleibt ein Defizit der zeitgenössischen Freiheitstheorie bestehen. Übergangen wird regelmäßig eine ganze Dimension der Realisierung menschlicher Freiheit: Das Handeln ist als Prozess der Entäußerung von Willensentscheidungen in seiner Eigendynamik auf Materie, Medien und pragmatische Hilfsmittel – es ist mit anderen Worten auf *Technik als die instrumentelle Organisation seiner Realisierung* angewiesen. Solange dies im Begriff des Handelns wie der Freiheit nicht zur Geltung gebracht wird, bleiben beide in einer idealistischen Konzentration auf die geistigen Parameter befangen und unterbestimmt. Ernst Cassirers in der Philosophie der symbolischen Formen enthaltene Theorie der Freiheit bietet einen Ansatz zur Behebung dieses Defizits.

Zur Rezeption der „Philosophie der symbolischen Formen“

Die „Philosophie der symbolischen Formen“ trifft das Schicksal vieler großer Werke, dass sie mehr zitiert als gelesen werden, in besonders drastischer Weise. In vielen geisteswissenschaftlichen Theorien mit zeichen- oder symboltheoretischem Ansatz fällt die zumeist konventionelle, nicht mit eingehender Auseinandersetzung einhergehende Bezugnahme auf die „Philosophie der symbolischen Formen“ auf. Während Cassirers ideengeschichtliche Arbeiten – neben dem Bereich der historischen Erforschung der Renaissance und der Aufklärung insbesondere in der Kantforschung – sich anhaltender Anerkennung erfreuten, hat in der Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sein systematischer Beitrag lange Zeit im Schatten der dominierenden Schulen (des Heideggerianismus, der Frankfurter und der Erlangerer Schule, der an Wittgenstein anknüpfenden analytischen Richtungen u.a.) gestanden. Neben der Tatsache, dass Cassirer nach seinem Tode 1945 am Aufbruch der Nachkriegsphilosophie keinen Anteil mehr hatte, dürfte auch das nachhaltige, zuletzt von Martin Heidegger

1929 in Davos geschürte Vorurteil gegen Cassirers vermeintlichen Neukantianismus als einer überlebten rein akademischen Richtung des Denkens daran ursächlich mitgewirkt haben. Es kommt erschwerend hinzu, dass es für Cassirers Beitrag lange Zeit keinen Sachwalter gab: Selbst in Werk und Wirken seines letzten Hamburger Assistenten Joachim Ritter, späteren Hauptes einer wirkungsmächtigen Schule, der sich unter nachdrücklichem Einsatz seines akademischen Mentors noch Anfang 1933 habilitiert hatte und in seiner Antrittsvorlesung „Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen“ im Oktober 1933 die philosophische Anthropologie Ernst Cassirers mit keinem Wort erwähnt,⁶⁸ sucht man auch sonst nach Hinweisen auf seinen gelehrten und produktiven Lehrer vergebens.⁶⁹ So kommt es, dass die fällige Wiederentdeckung seines Werkes sich zu einem guten Teil dem transatlantischen Reimport unter dem Einfluss seiner ehemaligen Kollegen in Yale verdankt, wo auch große Teile des Nachlasses verwahrt sind.

Doch haben sich auf Cassirers symboltheoretisch fundierte Philosophie der Kultur seit den 1920er Jahren nicht allein die Kunsthistoriker der Warburgschule, insbesondere Erwin Panofsky, konstruktiv bezogen. Bis in die jüngste Zeit haben so unterschiedliche Denker wie Eric Weil, Susanne K. Langer, Hans Blumenberg, Nelson Goodman, Niklas Luhmann, Pierre Bourdieu, Seymour Itzkoff und Oswald Schwemmer Cassirers Ansatz in systematischer (methodologischer, anthropologischer, kulturtheoretischer, soziologischer) Absicht aufgenommen. Seit dem Beginn der Publikation des Nachlasses 1995 in Berlin und der Hamburger Ausgabe seiner Gesammelten Werke 1998, die den exilbedingten Mangel einer Ausgabe letzter Hand kompensieren soll, ist ein exponentielles Ansteigen der Forschungsliteratur zu Cassirer zu verzeichnen, mit dem sich berechtigte Aussichten auf eine nachholende Rezeption eröffnen. Nicht zuletzt die Einsicht in die Anschlussfähigkeit seiner Ideen für zeitgenössische Auseinandersetzungen wie die Freiheitsdebatte dürfte diese begünstigen.

Anmerkungen

¹ Siehe z. B. Georg Brühl: Die Cassirers. Streiter für den Impressionismus. Leipzig 1991.

² Siehe Toni Cassirer: Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hamburg 2003 [verfasst 1948; gekürzte Erstveröffentlichung postum: Hildesheim 1981].

³ Siehe Martin Warnke: Die Bibliothek Warburg und ihr Forschungsprogramm. In: Porträt aus Büchern. Bibliothek Warburg und Warburg Institute. Hamburg – 1933 – London. Hg. von Michael Diers [Begleitpublikation zur Ausstellung in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, 3.–23.11.1993]. Hamburg 1993, S. 29–34.

⁴ Siehe John Michael Krois: Ernst Cassirer. In: John Michael Krois/Gerhard Lohse/Rainer Nicolaysen: Die Wissenschaftler. Ernst Cassirer – Bruno Snell – Siegfried Landshut (Hamburgische Lebensbilder in Darstellungen und Selbstzeugnissen, Bd. 8). Hamburg 1994, S. 9–40.

⁵ Ernst Cassirer: Die Idee der republikanischen Verfassung (1928). In: Ders.: Aufsätze und Kleine Schriften (1927–1931). Bearb. von Tobias Berben (Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. von Birgit Recki [künftig: ECW], Bd. 17). Hamburg 2004, S. 291–307. Siehe zu Cassirers Hamburger Zeit: Barbara Vogel: Philosoph und liberaler Demokrat. Ernst Cassirer und die Hamburger Universität von 1919 bis 1933. In: Dorothea Frede/Reinold Schmücker (Hg.): Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie. Darmstadt 1997, S. 185–214; Birgit Recki: Die Kultur der Humanität. Ernst Cassirer als Philosoph und Bürger. Rede aus Anlaß der Benennung des Hörsaals A im Hauptgebäude der Universität Hamburg in Ernst-Cassirer-Hörsaal am 11. Mai 1999. In: Zum Gedenken an Ernst Cassirer (1874–1945). Ansprachen auf der Akademischen Gedenkfeier am 11. Mai 1999 (Hamburger Universitätsreden N.F., Bd. 1). Hamburg 1999, S. 16–33; Rainer Nicolaysen: Plädoyer eines Demokraten. Ernst Cassirer und die Hamburgische Universität 1919 bis 1933. In: Philosophie und Gestalt der Europäischen Universität. Akten der Internationalen Fachtagung Budapest, vom 6. bis 9. November 2003. Hg. von István M. Fehér und Peter L. Oesterreich (Schellingiana, Bd. 18). Stuttgart-Bad Cannstatt 2008, S. 285–328.

⁶ Ernst Cassirer: Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte. In: Ders.: Zu Philosophie und Politik. Mit Beilagen. Hg. von John Michael Krois und Christian Möckel (Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois und Oswald Schwemmer [künftig: ECN], Bd. 9). Hamburg 2008, S. 85–112; zuerst veröffentlicht in: Angela Bottin unter Mitarbeit von Rainer Nicolaysen: ENGE ZEIT. Spuren Vertriebener und Verfolgter der Hamburger Universität (Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte, Bd. 11). Berlin/Hamburg 1992 [zuerst: Ausstellungskatalog. Hamburg 1991], S. 161–169.

⁷ Zu Cassirers Engagement in der jüdischen Gemeinde und im jüdischen Vereinsleben siehe Birgit Recki: Cassirer, Ernst. In: Das Jüdische Hamburg. Ein historisches Nachschlagewerk. Hg. vom Institut für die Geschichte der deutschen Juden. Göttingen 2006, S. 45f. (dort auch weitere Literatur zum Thema); siehe besonders Rainer Hering: Theologische Wissenschaft und „Drittes Reich“. Studien zur Hamburger Wissenschafts- und Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert. Pfaffenweiler 1990; ders.: Selbstauflösung als Form der Anpassung. In: uni hh 21 (1990), H. 2, S. 30f.

⁸ Ernst Cassirer an Walther Kückler, 27.4.1933. In: Ernst Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel. Hg. von John Michael Krois unter Mitarbeit von Marion Lauschke, Claus Rosenkranz und Marcel Simon-Gadhof (ECN, Bd. 18). Hamburg 2009, S. 128f., hier S. 128.

⁹ Peter Fischer-Appelt: Zum Gedenken an Ernst Cassirer. Ansprache zur Eröffnung der Wissenschaftlichen Tagung „Symbolische Formen“ anlässlich des 100. Geburtstags von Ernst Cassirer am 20. Oktober 1974. Hamburg 1975.

¹⁰ Siehe Frede/Schmücker (wie Anm. 5).

¹¹ Ernst Cassirer: Gesammelte Werke [ECW]. Hamburger Ausgabe in 25 Bänden und einem Registerband. Hg. von Birgit Recki. Hamburg 1998–2009.

¹² Siehe Bd. 1 N.F. der Hamburger Universitätsreden (wie Anm. 5).

¹³ ECW, Bd. 2 und ECW, Bd. 3.

¹⁴ ECW, Bd. 6.

¹⁵ ECW, Bd. 7.

¹⁶ ECW, Bd. 8.

¹⁷ ECW, Bd. 10.

¹⁸ ECW, Bd. 14.

¹⁹ ECW, Bd. 15.

²⁰ ECW, Bd. 11, 12, 13.

²¹ Ernst Cassirer: An Essay on Man (1944) [ECW, Bd. 23]; zitiert nach der deutschen Übersetzung Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt am Main 1990, S. 51.

²² Der Fokus der Darstellung liegt somit auf denjenigen systematischen Schriften Cassirers, deren Entstehung in seine Hamburger Zeit fallen; mitherangezogen sind lediglich Arbeiten, die sich nachweislich ganz im gedanklichen Horizont und Duktus der damit entwickelten Theorie halten: Die fünf Studien „Zur Logik der Kulturwissenschaften“ (1942), die in Cassirers Göteborger Zeit fallen (dazu zählen die in den Anmerkungen 36, 39 und 40 genannten Aufsätze), und der „Essay on Man“ (1944), den er anstelle der Supervision einer Übersetzung der „Philosophie der symbolischen Formen“ ins Englische als deren konzise Zusammenfassung geschrieben hat.

²³ Ernst Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften (1923). In: Ders.: Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926). Bearb. von Julia Clemens (ECW, Bd. 16). Hamburg 2003, S. 75–104, hier S. 78.

²⁴ Ebd., S. 81f.

²⁵ Neben Leibniz, Goethe, Kant wiederholt zum Beispiel Heinrich Hertz, siehe Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Bearb. von Claus Rosenkranz (ECW, Bd. 11). Hamburg 2001, S. 4.

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke in zwanzig Bänden. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 13. Frankfurt am Main 1970, S. 394.

²⁷ Ebd., S. 173.

²⁸ Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Die Phänomenologie der Erkenntnis. Bearb. von Julia Clemens (ECW, Bd. 13). Hamburg 2002, S. 228.

²⁹ Ebd., S. 231.

³⁰ Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form (wie Anm. 23), S. 79.

³¹ Ebd., S. 104 [Hervorhebung im Original].

³² Vgl. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen I (wie Anm. 25), S. IX.

³³ Ebd., S. XI.

³⁴ Ebd., S. 12.

³⁵ Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen III (wie Anm. 28), S. 54 [Hervorhebung im Original].

³⁶ Vgl. Ernst Cassirer: Naturbegriffe und Kulturbegriffe. In: Zur Logik der Kulturwissenschaften (wie Anm. 22), jetzt in: Ders.: Aufsätze und kleine Schriften (1941–1946). Bearb. von Claus Rosenkranz (ECW, Bd. 24). Hamburg 2007, S. 414–445, besonders S. 444f.

³⁷ Cassirer: Versuch (wie Anm. 21), S. 51.

³⁸ Vgl. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen I (wie Anm. 25), S. 25, 172.

³⁹ Ernst Cassirer: Formproblem und Kausalproblem. In: Zur Logik der Kulturwissenschaften (wie Anm. 22), jetzt in: ECW, Bd. 24 (wie Anm. 36), S. 446–461, hier S. 456.

⁴⁰ Ernst Cassirer: Die „Tragödie der Kultur“. In: Zur Logik der Kulturwissenschaften (wie Anm. 22), jetzt in: ECW, Bd. 24 (wie Anm. 36), S. 462–486, hier S. 486.

⁴¹ Ebd., S. 469; siehe Birgit Recki: Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Berlin 2004, S. 172–188.

⁴² Cassirer: Tragödie (wie Anm. 40), S. 469; siehe Oswald Schwemmer: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin 1997, S. 197–219.

⁴³ Siehe dazu Birgit Recki: Zwischen Kompatibilismus und Naturalismus. Ernst Cassirers Begriff der Freiheit. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 4 (2010), H. 1, S. 95–110; siehe auch dies.: Freiheit. Wien 2009.

⁴⁴ Ein Beitrag zu den Menschenrechten als der Bedingung der Sicherung *politischer Freiheit* ist zu sehen in Cassirer: Idee der republikanischen Verfassung (wie Anm. 5).

⁴⁵ Ernst Cassirer: Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt (1931). In: Ders.: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933. Hg. von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois. Hamburg 1985, S. 121–151, hier S. 136f.

⁴⁶ ECW, Bd. 11–13.

⁴⁷ Cassirer: Versuch (wie Anm. 21), S. 345; siehe Birgit Recki: Freiheit und Werk. Über handlungstheoretische Kategorien der kulturphilosophischen Grundlegung bei Ernst Cassirer. In: Peter-Ulrich Merz-Benz/Ursula Renz (Hg.): Ethik oder Ästhetik? Zur Aktualität der neukantianischen Kulturphilosophie. Würzburg 2004, S. 115–134.

⁴⁸ Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form (wie Anm. 23), S. 79 [meine Hervorhebung, B.R.].

⁴⁹ Siehe Birgit Recki: Ideen, Geschichte, Geist. Was die Kulturwissenschaft von Ernst Cassirer lernen könnte. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 1 (2007), H. 1, S. 85–97.

⁵⁰ Siehe z.B. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen I (wie Anm. 25), S. 10.

⁵¹ Dass Cassirer im „Essay on Man“, in dem die Kapitel-Einteilung des zweiten Teils dem programmatisch aufgeführten Grundbestand der symbolischen Formen folgt, die Geschichte offenbar als symbolische Form verstanden wissen will, ist in der Forschung umstritten.

⁵² Dies habe ich in meinem Buch „Kultur als Praxis“ (wie Anm. 41) nachzuweisen versucht.

⁵³ Ernst Cassirer: Form und Technik (1930). In: ECW, Bd. 17 (wie Anm. 5), S. 139–183.

⁵⁴ Ebd., S. 142.

⁵⁵ Ebd., S. 172f.

⁵⁶ Ebd., S. 161.

⁵⁷ Ebd., S. 158 [Hervorhebungen im Original].

⁵⁸ Ebd., S. 144.

⁵⁹ Ebd., S. 167.

⁶⁰ Ebd., S. 168.

⁶¹ Ebd., S. 159.

⁶² Jürgen Mittelstraß: Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung. Frankfurt am Main 1992.

⁶³ Hans Blumenberg: Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Manfred Sommer. Frankfurt am Main 2006, S. 614; siehe auch Hans Blumenberg: Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974. In: Ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 1981, S. 163–172.

⁶⁴ Siehe Birgit Recki: Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft. Hans Blumenberg über Technik und die kulturelle Natur des Menschen. In: Michael Moxter (Hg.): Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs. Tübingen 2011 [im Erscheinen].

⁶⁵ Cassirer: Form und Technik (wie Anm. 53), S. 176.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Joachim Ritter: Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen (1933). In: Ders.: Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt am Main 1974, S. 36–61.

⁶⁹ Siehe dazu Hans Jörg Sandkühler: „Eine lange Odyssee“ – Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im „Dritten Reich“. In: Dialektik 2006/1, S. 1–40.