

2 Zur Konstruktion des symbolischen Raumes bei E. Cassirer

Im Anschluss an den von Cassirer formulierten symbolischen Raum wird eine Perspektive auf das Subjekt vermutet, die Aussagen über dessen Möglichkeit einer kulturellen Selbstbeschreibung zulassen. Diesen symbolischen Raum in seinen Voraussetzungen und Grundlagen darzustellen, ist Ziel dieses zweiten Kapitels. Mit Blick auf Cassirers Kulturtheorie muss also gefragt werden: Wie lässt sich der symbolische Raum beschreiben? Welche Bedeutung wird dem Raum im menschlichen Dasein zugesprochen? In welcher Beziehung steht das Raum- zum Symbolproblem?¹¹² Ist der Raum, in dem sich die Dinge darstellen, zu verstehen als objektive Wirklichkeit oder ist er Ergebnis einer symbolischen Formung? Cassirer nimmt sich dieser Fragen an und konstatiert:

„Den spezifischen Charakter darzustellen und zu analysieren, den Raum und Zeit innerhalb menschlicher Erfahrung annehmen ist eine der reizvollsten und wichtigsten Aufgaben einer philosophischen Anthropologie.“¹¹³

Doch nicht nur bei der Frage danach, was der Mensch ist, spielt der Raum eine Rolle. Cassirers Anliegen ist es, die Leistung des Raumes für den Aufbau und die Erschließung der je spezifischen geistigen Wirklichkeit herauszustellen.¹¹⁴ Zeit und Raum bilden die Grundpfeiler jeglicher Erkenntnis, die erst hierdurch eine Richtung erhält, d. h. bei der Erfassung des Seins muss Klarheit darüber herrschen, was die Grundlagen und das Maß der Erkenntnis sind. Die Leistung von Raum und Zeit ist mit einer erkenntnistheoretischen Herangehensweise jedoch noch nicht ausgeschöpft. Im Rückgriff auf Hildebrands Untersuchungen verweist Cassirer auf die Unmöglichkeit, sich jenseits von Raum orientieren zu können, denn jede Vergegenständlichung bzw. Seinsbestimmung findet im Raum statt:

„Es braucht wohl keine nähere Begründung [...] daß unser Verhältnis zur Außenwelt, insofern dieses fürs Auge existiert, in erster Linie auf der Erkenntnis und Vorstellung von Raum und Form beruht. Ohne diese ist eine Orientierung in der Außenwelt schlechthin unmöglich. Wir

112 Vgl. hierzu Cassirers Ausführungen zum Raum in: ECW 13, Kapitel III: Der Raum. S.159-182.

113 VdM, S.72.

114 Vgl. ECW 13, S.160.

müssen also die räumliche Vorstellung im allgemeinen und die Formvorstellung als die des begrenzten Raumes im besonderen als den wesentlichen Inhalt oder die wesentliche Realität der Dinge auffassen.¹¹⁵

Alle Erscheinungen sind Ausdrucksbilder der räumlichen Vorstellung. Dem Raum wird ein Sein zugeschrieben, weil der Mensch über ihn sprechen kann. Für den Erkenntnisprozess bedeutet dies, dass der Ordnungsbegriff relevant wird, da dem Raum nur in seiner Bedeutung als Relation oder Beziehung Erkenntnis zugesprochen werden. Demnach ist der Raum kein Ding, sondern eine Ordnung – ein Trennen und Verbinden abhängig von Sinnordnungen. Eine absolute Wahrheit wird also von Cassirer für eine Wahrheit der Relationen aufgegeben.¹¹⁶

Im Rückgriff auf Leibniz haben nach Cassirer unter dem Ordnungsbegriff Zeit und Raum als wesentliche Bedingungen der Bestimmung von Ereignissen insofern Bestand, als dass auch der Substanzbegriff zu Gunsten einer Lehre der Relationen¹¹⁷ aufgegeben werden kann.

„Im Gegensatz zu dieser Einheit und zu dieser Starrheit des Seinsbegriffs ist der Begriff der Ordnung von Anfang an durch das Moment der Verschiedenheit, der inneren Vielgestaltigkeit bezeichnet und ausgezeichnet. Wie für das Sein die Identität, so bildet für die Ordnung die Mannigfaltigkeit gewissermaßen das Lebelement, in dem allein sie bestehen und sich gestalten kann.“¹¹⁸

Bestimmungen und Grenzziehungen sind damit nicht überwunden, jedoch können sie sich ganz unterschiedlich vollziehen. Das bedeutet auch, dass es keine feststehende Raumanschauung gibt. Vielmehr erhält der Raum seine Gestalt bzw. seine Struktur erst durch die Sinnordnung bzw. den Sinnzusammenhang in der bzw. dem er sich bewegt. Cassirer widerspricht mit dieser Aussage der Vorstellung, der Raum existiere mit einer festen Struktur und würde erst dann mit Sinn versehen werden: So vollzieht sich beispielsweise die Wahrnehmung, ob etwas als Kunstwerk gilt, bereits im ästhetischen Raum und nicht im natürlichen, aus dem es dann in den ästhetischen übertragen werden müsste. Sinnordnungen bestimmen die Vorstellung und Struktur von Raum und tragen zu einer Vielfalt der Gestalt dessen bei.

115 Hildebrand zit. n. Cassirer ECW 17b, S.22.

116 Vgl. ECW 17b.

117 Bereits im Jahre 1910 beschreibt Cassirer in seinem Werk „Substanz- und Funktionsbegriff“ die Theorie des Begriffs, der nicht die Substanz der Dinge spiegelt, sondern als Funktion des Verstandes zur Konstitution der Dinge beiträgt. D. h., dass jede Wissenschaft eine Konstruktion von Wirklichkeit im Medium der Begriffe ist. Durch den Begriff werden Relationen hergestellt. Es geht demnach um die Verknüpfung, durch die eine Ordnung der empirischen Gegenstände möglich wird. Erfahrungen können sich nur im Rahmen dieser Relationen als Repräsentation bilden und lassen sich nur in Symbolen artikulieren.

118 ECW 17b, S.416f.

„Und hier zeigt sich zunächst das Eine und das für unsere Betrachtung Entscheidende: daß es nicht eine allgemeine, schlechthin feststehende Raum-Anschauung gibt, sondern daß der Raum seinen bestimmten Gehalt und seine eigentümliche Fügung erst von der *Sinnordnung* erhält, innerhalb derer er sich jeweilig gestaltet. Je nachdem er als mythische, als ästhetische oder als theoretische Ordnung gedacht wird, wandelt sich auch die 'Form' des Raumes – und diese Wandlung betrifft nicht nur einzelne und untergeordnete Züge, sondern sie bezieht sich auf ihn als Gesamtheit, auf seine prinzipielle Struktur.“¹¹⁹

Nach Cassirer gibt es sehr unterschiedliche Arten der Raumerfahrung, die sich hierarchisch bestimmen lassen. Er verweist auf die so entstehende Notwendigkeit, psychologische und erkenntnistheoretische Betrachtungen zu Gunsten kulturphilosophischer zu verlassen. Im konkreten, *organischen* Raum lebt der Mensch in der Gewohnheit und der Wiederholung im Umgang mit Objekten, es geht um Anpassung und Reaktionen auf Reize, Vorstellungsprozesse spielen hier keine Rolle. Im bereits komplexeren *Wahrnehmungsraum* wirken verschiedene Sinne bei der Raumformung zusammen. Der *Handlungsraum* ist von sozialen Empfindungen und emotionalen Elementen geprägt. Die Vorstellung eben jener Objekte – oder auch deren Beziehungen untereinander – gelingt jedoch erst in der Repräsentation, die den *symbolischen* Raum prägt. Dieser weist dem kulturellen Leben eine neue Richtung, da die Möglichkeit neben der Wirklichkeit generiert und damit eine Distanz zu den Dingen erzeugt werden kann.¹²⁰ Erst durch die Symbole, die den im Gegensatz zu den Tieren für den Menschen zugänglichen Raum bereichern, ist dieser beschreibbar und in einen abstrakten sowie systematischen überführbar.¹²¹ Die symbolischen Formen sind Vermittler, sind Medien dieser Räume und beschreiben den Rahmen innerhalb dessen sich der Mensch entfaltet.

„Er lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum. [...] So sehr hat er sich mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen oder religiösen Riten umgeben, daß er nichts sehen oder erkennen kann, ohne daß sich dieses artifizielle Medium zwischen ihn und die Wirklichkeit schöbe.“¹²²

119 ECW 17b, S.419.

120 Vgl. VdM, Teil I, Kapitel IV.

121 Vgl. VdM, S.74ff. Cassirer verweist an dieser Stelle auf die Entwicklung des abstrakten Raums von Demokrit über Platon, Newton und Berkeley mit dem Fazit, dass dieser abstrakte Raum im Leben primitiver Völker kaum Bedeutung hat, da hier der Handlungsraum als pragmatischer dominiert. Raum kann nicht als System oder Ordnung, als Einheit oder Schema gedacht werden, wie das im wissenschaftlichen, geometrischen Raum der Fall ist. Stattdessen überwiegt die Vertrautheit im Sinne einer Präsentation. Der abstrakte Raum schließt die Wiedergabe eines Objekts im Sinne der Repräsentation, also mehr als den bloßen Umgang, die Gewohnheit und Wiederholung mit dem Raum ein. Erst dann kann eine allgemeine Vorstellung des Gegenstands entwickelt werden und die Beziehungen zu anderen Gegenständen in den Blick geraten.

122 VdM, S.50.

Wie aber lässt sich der Zusammenhang zwischen der objektivierenden Leistung der reinen Raumanschauung und den anderen geistigen Energien beschreiben, die die Objektivierung vorantreiben? In einem historischen Exkurs (von Descartes über Berkeley bis zu Helmholtz und Lotze) zeigt Cassirer auf, wie wichtig der Begriff des Zeichens in den zentralen Raumtheorien ist. Aus diesen Ansätzen heraus lässt sich folgendes Problem eruieren:

„Nicht wie ein zuvor schlechthin Unräumliches die Qualität der Räumlichkeit erlangt, lässt sich aufzeigen – wohl aber kann und muß gefragt werden, auf welchem Wege und kraft welcher Vermittlungen die bloße Räumlichkeit in 'den' Raum, der pragmatische Raum in den systematischen Raum übergeht. Denn es ist ein weiter Abstand, der die primäre Weise des Raumerlebnisses vom geformten Raum, als Bedingung der Anschauung von Gegenständen, und der einer diesen anschaulich-gegenständlichen Raum vom mathematischen Maß- und Ordnungsraum trennt.“¹²³

Zunächst steht der Raum als Form der empirischen Anschauung und Gegenstandswelt im Fokus des Interesses, wobei sich im Weiteren zeigt, dass diese Form von symbolischen Elementen durchwirkt ist. Der Raum ist kein Gegenstand, sondern er ist eine eigene Weise der Darstellung, durch die das Bewusstsein eine Richtung erhält. Ding- und Raumanschauung sind dann möglich, wenn

„der Strom der sukzessiven Erlebnisse gewissermaßen angehalten – daß ihr bloßes Nacheinander in ein 'Zumal' umgebildet wird.“¹²⁴

Wenn einem bestimmten Moment eine Bedeutung zugesprochen wird bzw. wenn einer Wahrnehmung ein repräsentativer Wert zugesprochen wird, dann geschieht diese Umbildung. Alles was der Mensch beispielsweise sieht, wird ausgewertet und damit in den Kontext einer räumlichen Gesamterfahrung gestellt. Aus der Impression wird eine Darstellung, aus Affektionen werden Symbole.¹²⁵ Sollen Raum und Sinn in eine Reihenfolge gebracht werden, so bestimmt die Sinnfunktion die Raumstruktur. Insgesamt müssen die jeweiligen Bestimmungen fortwährend konkretisiert und aktualisiert werden. Eine rein formale Bestimmung des Raumes kann die verschiedenen Raumarten in eine Ordnung bringen und miteinander verbinden. Der mythische Erlebnisraum, der ästhetische Anschauungsraum sowie der theoretische Raum der Geometrie und Physik sind durch einen Sinnzusammenhang verbunden.

123 ECW 13, S.167.

124 ECW 13, S.174.

125 Vgl. ECW 13, S.177. Siehe zum weiteren Verständnis dieser Idee die Ausführungen in den beiden folgenden Kapiteln, besonders zur symbolischen Prägnanz.

Um Raum formell als solchen bestimmen zu können, greift Cassirer auf Leibniz zurück und bestimmt den Raum als „Möglichkeit des Beisammen“¹²⁶ bzw. als „Ordnung im möglichen Beisammen“¹²⁷. Hierbei kann es zwischen bestimmten Sinnordnungen engere Zusammenhänge geben, so beispielsweise im ästhetischen und mythischen Raum als konkrete Weisen der Räumlichkeit, als echte Lebensräume, in denen Gefühl und Fantasie dominieren, im Vergleich zum mathematisch abstrakten Raum.¹²⁸

Aufgrund Cassirers zahlreicher historischer wie erkenntniskritischer Annäherungen an den Raumbegriff stellt Ferrari in der Auseinandersetzung mit Cassirers Schriften die These auf, dass der Raum eventuell sogar als ein Grundpfeiler oder eine „Art symbolische Quer-Form“¹²⁹ bezeichnet werden könnte, denn auch die drei Phasen des symbolischen Ausdrucks (Ausdruck, Darstellung, Bedeutung), auf denen alle symbolischen Formen fußen, beruhen auf dem Raum. Ferrari verweist auf sechs Referenzautoren, die Cassirers Überlegungen zum Raumbegriff befruchten. Neben Leibniz und dessen Vorschlag des Raumes als Ordnungsbegriff, erscheinen hier auch Kant, Mach, Einstein, Panofsky und Heidegger. Bis auf Letztgenannten lässt sich eine Annäherung und Weiterentwicklung der jeweiligen Raumbegriffe bei Cassirer feststellen. Den von Heidegger definierten Raum versucht Cassirer jedoch zu überwinden, da ihm ein reines ‚Zuhandensein‘ nicht ausreicht.

„Unsere eigene Betrachtung und Aufgabe unterscheidet sich von derjenigen Heideggers vor allem darin, daß sie nicht bei dieser Stufe des ‚Zuhandenen‘ und seiner Art der ‚Räumlichkeit‘ verweilt, sondern daß sie, ohne sie irgend zu bestreiten, über sie hinausfragt. Sie will den Weg verfolgen, der von der Räumlichkeit als einem Moment des Zuhandenen zum Raum, als der Form des Vorhandenen, hinführt, und sie will weiter aufzeigen, wie dieser Weg mitten durch das Gebiet der symbolischen Formen – in dem doppelten Sinne der ‚Darstellung‘ und der ‚Bedeutung‘ (vgl. dritter Teil) – hindurchführt.“¹³⁰

Diese Position verteidigt Cassirer gegen Heideggers existenzialistischen Standpunkt, der sich gegen Kant sowie Newton richtet, indem er den Aktions-Raum entwirft. In direkter Auseinandersetzung mit Heidegger im Rahmen der zweiten Davoser Hochschulkurse vom 17.3.-6.4.1929 kritisiert Cassirer dessen Vorschlag, da ihm die anthropologische und symbolische Dimension fehle und eine Verengung auf den rein pragmatischen Raum im Sinne der Räumlichkeit sowie des

126 Vgl. ECW 17b, S.419.

127 Vgl. ECW 17b, S.419.

128 Vgl. hierzu die Aussprache im Anschluss an Cassirers Vortrag im Rahmen des vierten Kongresses u. a. mit Geiger, Hamann und Panofsky: ECW 17b.

129 Ferrari 1992, S.167.

130 ECW 13, S.167f, Fußnote 64.

menschlichen Daseins auf dessen Zeitlichkeit erfolge.¹³¹ Der anthropologische Raum, in dem der Mensch lebt, wird erst dadurch erobert, als dass er als Ausgangspunkt überwunden wird.¹³² Cassirer will mit der *Philosophie der symbolischen Formen* eine kulturanthropologische Gegenposition zu dieser Raumvorstellung anbieten. Diese ist interessiert am Übergang vom bloß pragmatischen Raumerlebnis, d. h. einer Raumbestimmung, die eine im Kontext des Daseins zugängliche wesenhafte Vorstellung des In-der-Welt-Seins bzw. ein praktisches Sichverhalten ist,¹³³ in den systematischen Raum als einem geformten, als Bedingung der Anschauung von Gegenständen. Welt und Selbst sind in dieser Annahme immer auf das Symbolische angewiesen, so auch die Konstitution des Raumes.

Die nun folgenden Kapitel widmen sich ausgehend von Cassirers Kulturtheorie einer Konkretisierung des Symbolischen, um den symbolischen Raum als Sinnggebung und -ordnung sowie als Voraussetzung des Menschen, sich selbst beschreiben zu können, weiter zu konkretisieren und in seinen Besonderheiten herauszustellen. Die Ausführungen orientieren sich dabei an der Erarbeitung von den in der *Philosophie der symbolischen Formen* als zentral erachteten Konzepten sowie Ideen und beginnen beim Begriff des Symbols als Grundlage und Voraussetzung für die beiden folgenden Kapitel, in denen die symbolische Prägnanz sowie die symbolischen Formen in Bezug auf die Fragestellung vorgestellt werden.

2.1 Prozesse der Sinnggebung

Anknüpfend an diese Vorüberlegungen stellt sich die Frage, welche Implikationen die symbolische Dimension des Raumes bei Cassirer für die Konstitution des Subjekts und dessen Möglichkeit einer kulturellen Selbstbeschreibung hat. Dies soll ausgehend von einer begrifflichen Konkretisierung des Symbols im Folgenden erläutert werden.

Die Überlegungen zur kulturphilosophischen Bestimmung des Menschen veranlassen Cassirer dazu, nach der Einheit menschlichen Handelns zu fragen, ohne diese als bloße Aneinanderreihung unverbundener Tatsachen zu deuten. In der kantischen Tradition stehend, sieht er seine Aufgabe darin, den Dreh- und Angelpunkt seiner *Philosophie der symbolischen Formen* im Menschen zu suchen und die Strukturprinzipien zu erforschen, die die schöpferischen Prozesse des Menschen in den Blick rücken:

131 Vgl. ECW 13, S.167, Fußnote 64 sowie Bering 2008, S.318-324.

132 Vgl. Cassirers Heidegger Vorlesung, zit. n. Bohr 2008, S.89.

133 Vgl. Heidegger 1927, S. 141.

„Indem wir die logische Regel, der das Wissen in seinen verschiedenen Stufen und Phasen folgt, in all ihren mannigfachen Äußerungen vor uns hinstellen, entsteht damit für uns der Gedanke der Einen in sich zusammenhängenden Wirklichkeit. Damit ist die 'kopernikanische Drehung' vollzogen, die die Bewegung, statt sie den Gegenständen zuzuschreiben, in den Zuschauer verlegt.“¹³⁴

Die Beschreibung des Menschen als *animal rationale* ist hinsichtlich der verschiedenen Symbolwelten, in denen der Mensch lebt und durch diese mit sich selbst zu tun hat, unzureichend. Cassirer entscheidet sich für die Darstellung des Menschen als *animal symbolicum*, der Welt nur innerhalb von Symbolwelten haben kann, die er sich wiederum selbst erschafft.

Im Anschluss an Uexkülls Überlegungen zur vergleichenden Anatomie und dessen Beschreibung eines tierischen Merk- und Wirknetzes ergänzt Cassirer mit Blick auf den Menschen das Symbolnetz.¹³⁵ Im Unterschied zum Tier kommt es beim Menschen immer zu einer verzögerten Antwort anstatt zu einer unmittelbaren Reaktion, da dieser zwar im physikalischen Universum seinen Ausgang nimmt, aber erst im symbolischen Mensch ist. Er kann zum einen als symbolbildendes Wesen und zum anderen auch als ein symbolisches Wesen beschrieben werden. Er ist zugleich Bedeutungsgeber und -träger, weshalb eigene wie auch fremde symbolische Äußerungen erfasst werden können.¹³⁶ Aus den Welt- und Selbstdeutungen erfindet sich der Mensch, seine Erinnerung ist dabei

„keine bloße Wiederholung [...]; sie ist verbunden mit einem schöpferischen, konstruktiven Prozeß.“¹³⁷

Dieser Prozess ist deshalb ein schöpferischer, weil kultureller Sinn immer symbolisch vermittelt wird und sich der Mensch in der Hervorbringung von Sinn zum Ausdruck bringt.¹³⁸ Der äußere Eindruck ist zu verstehen als ein Ausdruck des Inneren, der sich in allen symbolischen Formen zeigt. Die Aneignung von Welt beschreibt das einende Moment zwischen den Menschen, auch wenn zugleich die Art und Weise sowie die Inhalte der Weltaneignung zwischen den Menschen aufgrund des sie umgebenden Kulturrahmens variieren. Eine Erkenntnis von Wirklichkeit¹³⁹

134 ECW 9, S.299.

135 Vgl. VdM, S.48f.

136 Vgl. Hütig 2004, S.124.

137 VdM, S.86.

138 Vgl. Schwemmers Hinweis auf den Versuch Cassirers, hier Kant und damit die Einheit sowie Spontaneität der Vernunft (rein geistige Tätigkeit) mit Goethes Vielfalt schöpferischer Verhältnisse (Taten und Werke) zu verknüpfen. Schwemmer 1997b, S.5.

139 Als Wirklichkeit kann das bezeichnet werden, was durch einen Differenzierungsprozess der Erfahrungsinhalte und einer daraufhin folgenden Einordnung in ein System von Abhängigkeiten erfolgt und hierdurch ein Zusammenhang aufgezeigt wird. Vgl. Recki 2011, S.25.

ist nach Cassirer nur möglich, indem die Theorie des begrifflichen Denkens erweitert wird, denn auch sie ist nur ein symbolisch vermitteltes Medium.

„So kehrt die Erkenntnis, je tiefer sie in die Struktur des Raumes und der Zeit eindringt, umso gewisser in sich selbst zurück – so erfährt sie erst an ihnen, als dem gegenständlichen Korrelat und Gehalt, ihre eigenen Grundvoraussetzungen und ihr eigentümliches Prinzip. Die Erkenntnis will das Sein in seinem ganzen Umfang umspannen, will es nach seiner räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit durchmessen – aber sie erfährt zuletzt, daß diese Aufgabe der Messung nur lösbar ist, wenn sie zuvor die Maße für sich selbst aufgestellt und sichergestellt hat.“¹⁴⁰

Das Ergebnis ist eine ausdifferenzierte Welt, die symbolisch strukturiert ist und von funktionalen Relationen konstituiert wird. Der Mensch besitzt nicht einen der Bilder, vielmehr der Symbole bedürftigen Verstand. Durch diese ist eine Erweiterung des nur Wirklichen in der unmittelbar konkreten Erfahrung Gegebenen auf das Mögliche bezeugt, womit die Bedeutung anstatt der aktuellen Existenz in der physikalischen Welt in den Vordergrund tritt.

Um zu verdeutlichen, was mit dem Menschen geschieht, wenn der symbolische Raum verschwindet bzw. Symbole zum Problem von Weltdeutung werden, soll der folgende Exkurs veranschaulichen und zugleich zu der Frage hinführen, wie das Symbol konkret bestimmt werden kann, dem die Wahrnehmung von Welt sowie die sich hieran anknüpfenden Handlungen geschuldet sind:

Eine Beeinträchtigung der symbolischen Leistung und damit eine Einengung des Bewusstseins können vorkommen, wenn kein Abstand zum unmittelbar Gegebenen mehr möglich ist, wenn der symbolische Raum kaum oder gar nicht mehr zugänglich ist, also keine symbolische Synthesis im Sinne einer Verbindung aus Auseinandersetzung und Geltungserhebung vorgenommen werden kann. Erfahrungen können nicht mehr eingeordnet, Einheiten nicht mehr erkannt und einzelne Momente sowie komplexe Einheiten nicht voneinander unterschieden werden. Cassirer hat dies an Patienten mit Apraxie, Asymbolie sowie Agnosie beobachten können. Bei diesen Kranken fehlt aufgrund einer Veränderung der Wahrnehmung in Bezug auf Raum, Zeit sowie Zahl und damit auf die Dinge der Blick für das Mögliche, d. h. der Symbolraum bleibt verschlossen und die Repräsentation versagt. Sie können nur die Unmittelbarkeit der organisch-vitalen Funktionen, also Zweckhaftes ausführen. Ihnen fehlt der Blick auf Mögliches (Zukünftiges). Die vom Menschen in Selbsttätigkeit geschaffenen Symbole und das damit einhergehende System von Beziehungen sowie begrifflichen Bedeutungen und unterlegten Zeichen ist nicht mehr möglich, der Zusammenhang zwischen den einzelnen Elementen nicht mehr ablesbar. Die Patienten finden beispielsweise alleine den

Weg vom Krankenhaus zu ihrer Wohnung, können aber keine Gesamtdarstellung des Weges abgeben; bei der Nennung eines Wochentages ist der Kranke nicht in der Lage die vor- und nachhergehenden Tage zu nennen, kann jedoch in der richtigen Reihenfolge alle Tage nacheinander aufzählen; der Patient kann auf Bitte des Arztes hin kein schönes Wetter verkünden, wenn die tatsächliche Wetterlage schlecht ist. Tatsächliches und wirklich Vorhandenes können demnach artikuliert werden, Mögliches und Vorgestelltes jedoch nicht. Die prozesshafte Formgebung des Menschen für sich selbst ist in diesen Fällen nur noch eingeschränkt möglich.¹⁴¹

Deshalb liegt Cassirers Interesse auch weniger in der Entfaltung und dem Ursprung des Wahrnehmungsraumes, vielmehr ist es seine Konstitution als symbolischer Raum und damit eine zwischen Mensch und Tier verlaufende Demarkationslinie, die in seinen Überlegungen zum Tragen kommt. Im Folgenden wird deshalb auf den Symbolbegriff und dessen Bedeutung für die menschliche Selbst- und Weltbeschreibung eingegangen.

2.1.1 *Symbolisierung und Menschsein*

Ein Blick in die Begriffsgenese des Symbols zeigt dessen Vielfältigkeit und Heterogenität über die Zeit.¹⁴² Bis heute bleibt das Dilemma bestehen, dass der Symbolbegriff entweder im Sinne des Zeichens verwendet wird und damit zwar eine klare Bedeutung gewinnt, aber eigentlich überflüssig ist, oder er im Sinne einer Bedeutungsbildung Verwendung findet, in der er aber nicht klar und konsensfähig expliziert werden kann. Der Wert liegt nicht im Abspiegeln des Daseins, sondern in dem, was die Grundbegriffe als Mittel der Erkenntnis leisten. Heute gilt ein Symbol als

„wahrnehmbarer Zeichenträger (Gegenstand oder Vorgang), der für einen Interpreten Bedeutung hat, indem er auf etwas anderes (Gegenstand, Vorgänge, Zeichen) verweist.“¹⁴³

Ausgehend von dieser Definition kann das Symbol nach drei engeren Bedeutungen hin unterschieden werden: a) als kulturkontextuelles Wahrzeichen und Sinnbild b) als Zeichenträger, die in keiner bildlichen oder anzeigenden bzw.

141 Vgl. ECW 13, Kapitel VI: Zur Pathologie des Symbolbewusstseins. Dies könnte vor der Fragestellung der vorliegenden Arbeit als eine extreme Form der Verortung betrachtet werden, nämlich eine, bei der jeglicher Weg zurück zum symbolischen Raum unmöglich ist.

142 Vgl. zur Entwicklung des Symbolbegriffs: Meier-Oeser/ Scholz/ Seils 1998, S.709-739 sowie Sandkühler 2010, S.2657-2661.

143 Sandkühler 2010, S.2657f.

kausalen Beziehung zum Bezeichneten stehen, sondern sich kraft einer Regel der Interpretation auf das Bezeichnete beziehen oder c) in Abgrenzung zu anzeigenden Zeichen als Medien des menschlichen Denkens und der Kommunikation, die entweder als Ausdrucksmittel in menschlicher Verfügung stehen und hergestellt sind (Sprache, Bilder etc.) oder als Zeichen mit Anzeigefunktion, die aus einer Kausalbeziehung zum Bezeichneten rührt.¹⁴⁴

In Cassirers Kulturtheorie lassen sich bei der Bestimmung des Symbolbegriffs verschiedene Verweise auf dessen Bedeutungsgeschichte aufzeigen. In der *Philosophie der symbolischen Formen* greift er auf diesen zurück, um das Sinnproblem fassen zu können und menschliche Erfahrung als Weisen symbolischer Aktivität zu rekonstruieren. Hierbei ist bereits in der Wahrnehmung die Sinnggebung zentral:

„Ich betone aufs schärfste, daß die 'bloße', die gewissermaßen nackte Wahrnehmung, die frei von jeder Zeichenfunktion wäre, kein Phänomen ist, das uns unmittelbar [...] gegeben ist. Was wir hier erfahren und erleben – das ist kein Rohstoff einfacher 'Qualitäten', sondern es ist immer schon durchsetzt und gewissermaßen beseelt von bestimmten Akten der Sinnggebung.“¹⁴⁵

Das Symbol als Verkörperung von Sinn ist Ausdruck eines Geistigen und steht für eine sinnbildende Instanz. In den symbolischen Formen ist die Modalität der Formen, nach denen der Mensch Erfahrungen organisiert, eine je andere. Beispielsweise ist der abstrakte Raum, die Zeit oder die Kausalität in der Wissenschaft ganz anders als im Mythos oder der Kunst.¹⁴⁶ Kants Kritik der Vernunft wird bei Cassirer zur Kritik der Kultur, d. h. um eine kulturelle Erfahrungsdimension erweitert, in der die menschliche Erfahrung einheitlich ist, die Modalität, wie sich Erfahrungen organisieren, jedoch wandelt.¹⁴⁷

Mit Vischer spricht Cassirer vom Symbol als „gestaltwechselnden Proteus“¹⁴⁸, den es definitorisch festzulegen gilt, um es als grundlegend für die Beschreibung des Daseins des Menschen etablieren zu können. Cassirer stellt am Beispiel des Linienzugs – der ästhetisch, religiös aber auch mathematisch gedeutet werden kann – dar, dass alles Wahrgenommene immer schon als ein Sinnvolles, und zwar in ganz spezifischer Weise Sinnvolles, wahrgenommen wird. Das Problem des Symbolischen entsteht für ihn an der Schnittstelle zwischen dem Verhältnis

144 Vgl. Sandkühler 2010, S.2658.

145 ECW 22, S.123

146 Vgl. ECW 11, Kap. 3 oder auch: Einführungen in das Werk Cassirers: Schilpp 1966; Braun/Holzhey/ Orth 1988; Graeser 1994; Paetzold 2002; Schwemmer 1997b; Sandkühler 1992; Sandkühler / Pätzold 2003.

147 Vgl. Bevc 2005, S.50.

148 Vischer zit. n. Cassirer ECW 17c, S.253.

Kulturelle Selbstbeschreibung

Bildungsperspektiven eines Spannungsverhältnisses

Imhof, S.

2016, VIII, 219 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-11893-8