

**„Wir fangen mit dem Denken an.“**

**Der Neukantianismus oder: Zurück zu Kant und über Kant hinaus**

Einer der Sätze, die nach der Mitte des 19. Jahrhunderts als Indiz einer einschneidenden Veränderung des philosophischen Denkens über die Natur und die Theorie der Naturwissenschaften gelesen werden können, lautet: *Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst.* Es ist unübersehbar, daß dieser Satz Folgen für Naturbegriffe und das Verständnis der Naturwissenschaften hat. Er steht im Mittelpunkt des epistemologischen Programms, das unter dem Namen ‚Neukantianismus‘ Epoche gemacht hat. Sein Autor ist Hermann Cohen, der ihn 1902 in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* schreibt.

*Wir fangen mit dem Denken an.* Es ist offensichtlich, daß diese Aussage sich auf *das* Problem bezieht, das von Kant artikuliert wurde und das in der kantischen Tradition immer wieder gelöst werden sollte. Ebenso offensichtlich ist, daß Cohens Aussage in ihrer Radikalität einen Bruch mit zwei für Kant charakteristischen Prinzipien bedeutet: Denn erstens werden die Gegenstände der Erkenntnis – also etwa die Natur – nicht mehr durch feststehende apriorische Formen konstituiert, sondern durch ein offenes, dynamisches System von Urteilen; und zweitens bleibt vom Realismus der Dinge, wie sie an sich selbst sind, nichts mehr übrig. Hier zeigt sich, was ‚Neukantianismus‘ – und zwar nach dem Selbstverständnis dieser Bewegung selbst – bedeutet: Mit Kant über Kant hinaus. Fragen wir, warum und wie es zu diesem *Mit Kant über Kant hinaus* gekommen ist, so sind im wesentlichen zwei Gründe zu nennen.

Der *erste Grund* liegt in der Entwicklung der Philosophie, die sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland in einer Isolierung befindet.<sup>1</sup> Die Überzeugung wird immer stärker, daß nach dem Ende des spekulativen Idealismus eine Theorie der Welt und eine Theorie des Wissens von der Welt *ohne Metaphysik* – sei es der *Ideenwelt*, sei es der *Dingwelt* – notwendig seien. Diese Theorie soll aber auch dem Sachverhalt Rechnung tragen, daß weder der Materialismus noch der Positivismus akzeptable neue Wege eröffnet haben. Auch die Versuche, den Idealismus neu zu begründen, sind – so ist man überzeugt – gescheitert: Der Idealismus sei nur das schiere Gegenteil des Materialismus; wie letzterer beanspruche er, die Welt monistisch, d.h. aus einem einzigen Prinzip, erklären zu können. Da dieses einzige Prinzip die Idee bzw. der Geist ist, ist der Konflikt mit den Naturwissenschaften und der empirischen Methode programmiert. Auf der anderen Seite erweist sich der Positivismus als naiv und simplistisch, weil er mit seinem Prinzip – der verabsolutierten Erfahrung – auf eine ‚gegebene fertige Welt‘ fixiert ist und den gerade in den Naturwissenschaften inzwischen anerkannten engen Zusammenhang von Induktion und Deduktion und von Beobachtung und Interpretation nicht berücksichtigt. Anders gesagt: Weil die Welt

---

1 Vgl. zur institutionellen Situation der Philosophie und zur Entstehung des Neukantianismus Köhnke 1986.

der Idealisten keine wirkliche Welt und die Welt der Positivisten eine geistlose Welt ist, wächst das Bedürfnis nach einer Theorie, in der die Welt und die Konstitution der Welt durch das Erkennen eine Einheit bilden – eine Einheit im *Wissen: Die Natur, wie sie von Menschen objektiviert wird, entsteht im Dialog des Menschen mit sich selbst über die Natur und über sich selbst.*

Der *zweite Grund* dafür, daß nach Hegel und Schopenhauer erneut Kant die Bühne des 19. Jahrhunderts betritt, liegt in den Wissenschaften. Die Idee der Fundierung von Wissenschaft allein aus Daten der Beobachtung (aus den ‚Tatsachen‘ der ‚positiven‘ Wissenschaften) und aus einer *Nomologie*, die sich auf eine noch von Skepsis unbehelligte Idee der Kausalität stützt, ist fragwürdig geworden. In der Wissenschaft selbst kündigt sich die Einsicht an, ‚Gesetze der Natur‘ seien Sätze der *Gesetzgebung* durch die Wissenschaft. Was *Nomologie* war, wird *Nomothetik*. Innerhalb der Naturwissenschaften werden – nicht zuletzt durch die Entdeckung nichteuklidischer Geometrien – die Voraussetzungen für das geschaffen, was der Neukantianismus in der Sprache der Philosophie formuliert. Für viele Wissenschaftler führt der Weg aus der Krise zu Kant, und die neukantianische Bewegung ist ein Spiegel der Krisis des wissenschaftlichen Geistes.

Bemerkenswerterweise ist es ein Physiologe und Physiker, der an das Kantische Modell der Verbindung von Philosophie und Naturwissenschaften erinnert und es als nachahmenswertes Muster empfiehlt: Hermann von Helmholtz in seinem Vortrag *Über das Sehen des Menschen* (1855). Als einer der ersten beklagt er die Entfremdung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, die bei Kant noch nicht bestanden habe, und räumt selbstkritisch ein: „Man hört die Naturforscher sich gern und laut dessen rühmen, die großen Fortschritte ihrer Wissenschaft in der neuesten Zeit hätten angehoben von dem Augenblicke, wo sie ihr Gebiet von den Einflüssen der Naturphilosophie ganz und vollständig gereinigt hätten“. Helmholtz spricht aus, was in der Philosophie zwei Jahre später der Hegelianer Rudolph Haym als Prognose wagt, als er seine Vorlesungen über Hegel mit einem Ausblick auf die künftige Entwicklung der Philosophie beendet: „Die Philosophie der Zukunft wird wieder eine *kritische* und *transzendente* sein“.<sup>2</sup> Bald mehrten sich die Stimmen innerhalb verschiedener Naturwissenschaften, die Helmholtz' Kritik teilen und auf Kant als den Ausweg aus dem Dilemma verweisen.<sup>4</sup> So schreibt z.B. 1862 Wilhelm Wundt, der Begründer der Psychologie in Deutschland:

„Kants Erkenntniskritik ist die Basis, auf der die empirischen und die philosophischen Wissenschaften dieses Jahrhunderts ruhen. Die Empirie entnimmt für sich das realistische Moment, die positiven Ergebnisse seiner Kritik [...] Die Grundansichten, welche in der Physiologie der Sinne der Hauptsache nach noch jetzt gültig sind, leiten ihren Ursprung aus der Kantschen Philosophie her, die einen meistens

---

<sup>2</sup> Haym 1857, S. 468.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Texte in Autrum 1987.

unbewußten Hauptbestandteil unserer ganzen wissenschaftlichen Bildung und Denkrichtung ausmacht.“

Der Entwicklung, die sich hier andeutet, ist eine Zeit vorausgegangen, in der man in der Philosophie Hoffnungen durch ein *Zurück zu Kant* geweckt hat. Schon bevor die Bewegung entsteht, die zugleich über Kant hinaus will, gibt es eine Tendenz, die Philosophie durch einen Rekurs auf Kant zu erneuern. Beispiele sind F.E. Benekes Schrift *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit* (1832), in der er dazu auffordert, wieder an Kants Erkenntnistheorie anzuknüpfen, und Ch.H. Wießes Rede *In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat* (1847). Zu den Wegbereitern des neuen philosophischen Denkens gehört Kuno Fischer, der 1860 seine Einführung *Immanuel Kant, Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie* veröffentlicht. ‚Kant‘ wird zu einer Chiffre für zwei Ziele: Die Philosophie soll wieder wissenschaftlich werden und sie soll als *Kritik der Erkenntnis* das leisten, was die Einzelwissenschaften nicht zureichend leisten können.<sup>4</sup>

Wie Richard Rorty in *Philosophy and the Mirror of Nature* gut gezeigt hat, führen beide Gründe, die in dieser Zeit eine kantianische Tendenz begünstigen – Gründe in der Philosophie und Gründe in den Wissenschaften –, dazu, daß eine neue philosophische Disziplin in das Zentrum des Interesses rückt, die *Erkenntnistheorie*: „Das kantianische Bild von der Philosophie mit der Erkenntnistheorie im Zentrum wurde [...] allgemein akzeptiert, als Hegel und der spekulative Idealismus nicht mehr die intellektuelle Szenerie Deutschlands dominierten.“<sup>5</sup> Das Wort ‚Erkenntnistheorie‘ wird 1862 in Eduard Zellers Schrift *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* zwar nicht erstmals verwendet, aber man kann diese Schrift als Symptom dafür nehmen, daß sich die Disziplin in einem kantischen Geist etabliert hat. Zeller definiert die Erkenntnistheorie als die Wissenschaft, „welche die Bedingungen untersucht, an welche die Bildung unserer Vorstellungen durch die Natur unseres Geistes geknüpft ist, und hiernach bestimmt, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt ist“.<sup>6</sup> In genau dieser Bestimmung wird die Erkenntnistheorie für die Wissenschaften interessant, vor allem für die Naturwissenschaften, und diese Theorie ist vom Neukantianismus zu erwarten, der theoretische Ausgangspunkte sowohl beim klassischen, durch Kant interpretierten Empirismus als auch bei der Physiologie des 19. Jahrhunderts hat, deren Ergebnisse die Prinzipien der Kantischen Philosophie im wesentlichen bestätigen.

„Also muß auf Kant zurückgegangen werden!“ Dies ist die Formel eines programmatischen Plädoyers; mit ihm wird der Punkt des Übergangs von der Kant-Schule zum Neukantianismus erreicht. Die Formel findet sich 1865 am Ende aller Kapitel von Otto Liebmanns schon bald populärem Buch *Kant und die Epigonen*: „Also muß auf Kant zurückgegangen werden!“ Nur ‚zurück‘? Den nun entstehenden Neukantianis-

---

4 Vgl. Holzhey/Renz 1999.

5 Rorty 1985, S. 150 ff.

6 Zitiert nach R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 21904, Bd. 1, S. 299.

mus kennzeichnet der Versuch, bestimmte von der Sinnesphysiologie entdeckte Tatsachen und Zusammenhänge für den Ausbau einer Erkenntnislehre auf kantischer Grundlage fruchtbar zu machen. In diesem Kontext wird die Transzendentalphilosophie neu interpretiert; was bei Kant apriorische Formen der Subjektivität waren, sind nun Momente der psychophysischen Organisation des Menschen. Man argumentiert *mit Kant*, aber man geht zugleich *über Kant hinaus*.

Den Durchbruch des Neukantianismus leitet 1865 ein Werk ein, das in seiner zweiten Auflage (in zwei Bänden, 1873 bzw. 1875) und danach in vielen weiteren Auflagen enorme Wirkung erreicht. Es erscheint unter dem die Stoßrichtung bezeichnenden Titel *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Sein Autor ist Friedrich Albert Lange, der Marburger Philosoph, dessen Nachfolger Hermann Cohen sein wird. Langes Werk ist nicht nur eine gelehrte Geschichte des Materialismus von der Antike bis zur französischen Aufklärung und bis zu den Naturwissenschaften seiner Zeit; es ist vor allem eine Kritik des Materialismus aus der Feder eines Theoretikers, der den modernen physiologischen Materialismus gut kennt. Es kommt ein drittes Element hinzu, das den Neukantianismus von nun an charakterisiert: die Verbindung von Erkenntnistheorie und Ethik.

Im zweiten Band, der mit ‚Kant und der Materialismus‘ beginnt, zeigt sich Lange einerseits vom „schnellen Fortschritt der Naturwissenschaften“ fasziniert<sup>7</sup>; andererseits fordert er, die Philosophie solle der Erkenntnis Rechnung tragen, „daß es dieselbe Notwendigkeit, dieselbe transzendente Wurzel unseres Menschenwesens ist, welche uns durch die Sinne das Weltbild der Wirklichkeit gibt, und welche uns dazu führt, in der höchsten Funktion dichtender und schaffender Synthesis eine Welt des Ideals zu erzeugen, in die wir aus den Schranken der Sinne flüchten können, und in der wir die wahre Heimat unseres Geistes wiederfinden“.<sup>8</sup> Die hervorragende Stellung Kants ergibt sich für Lange aus dem „Rückzug unsrer deutschen Begriffsromantik“. Er schreibt:

„Wie eine geschlagene Armee sich nach einem festen Punkt umsieht, bei welchem sie hofft, sich wieder sammeln und ordnen zu können, so hörte man schon allenthalben in philosophischen Kreisen die Parole ‚auf Kant zurückgehen!‘ [...] Mißverständnisse und ungestüme Produktionsdrang haben sich [im spekulativen Idealismus] die Hand gereicht, um in einer geistig reich bewegten Zeit die strengen Schranken, welche Kant der Spekulation gezogen hatte, zu durchbrechen. Die Ernüchterung, welche dem metaphysischen Rausche folgte, trieb um so mehr zur Rückkehr in die vorzeitig verlassene Position, als man sich wieder dem *Materialismus* gegenüber sah, der einst mit dem Auftreten Kants fast spurlos verschwunden war. Gegenwärtig haben wir nicht nur eine junge Schar von Kantianern. [...] Ganz besonders [ist] das Entgegenkommen der *Naturforscher* hervorzuheben, die, soweit ihnen der Materialismus nicht genügte, sich überwiegend einer Weltanschau-

---

7 Lange 1974, S. 3.

8 Ebd., S. 449 f.

ung zugeneigt haben, welche mit der Kantischen in sehr wesentlichen Zügen übereinstimmt.“<sup>9</sup>

Lange plädiert nicht für einen „orthodoxen Kantianismus“; was ihn interessiert, ist der Kant der „Kritik der *theoretischen Vernunft*“ mit der These, „*daß unsere Begriffe sich nicht nach den Gegenständen richten, sondern die Gegenstände nach unseren Begriffen*“.<sup>10</sup> Hieraus leitet Lange seine Kritik an falschen Naturbegriffen ab: „Der Materialismus nimmt hartnäckig die Welt des Sinnenscheins für die Welt der wirklichen Dinge“.<sup>11</sup> Sein Einwand lautet: „ein absolut festes, von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Dasein – eine solche Wirklichkeit gibt es nicht und kann es nicht geben, da sich der synthetische, schaffende Faktor unserer Erkenntnis [...] bis in die ersten Sinneseindrücke und bis in die Elemente der Logik hinein erstreckt.“ Lange formuliert als Gegenkonzept: „Die Welt ist [...] *unsre* Vorstellung: ein Produkt der Organisation der *Gattung* in den allgemeinen und notwendigen Grundzügen aller Erfahrung, des *Individuums* in der frei mit dem Objekt schaltenden Synthese.“<sup>12</sup>

Der sich etablierende Neukantianismus hat sich in zwei Schulrichtungen mit unterschiedlichen Akzentuierungen entwickelt. Die Marburger Schule mit Hermann Cohen (1842-1918) und Paul Natorp (1854-1924) hat sich vorrangig im Gebiet der Erkenntnistheorie und der Wissenschaftstheorie bewegt und mit den logischen, formalen Strukturen naturwissenschaftlicher Erkenntnis befaßt. Die Heidelberger Schule – auch ‚Südwestdeutsche‘ oder ‚Badische‘ Schule genannt – hat sich mit Wilhelm Windelband (1848-1915) und Heinrich Rickert (1863-1936) auf die Geistes- bzw. Kulturwissenschaften konzentriert; sie betont als deren Charakteristikum die individualisierende Methodik des *Verstehens*, die mit der nomologischen und generalisierenden Methodik der Naturwissenschaften konfrontiert wird.

## 2.1 Der Marburger Neukantianismus: Anschauung ist Denken

Die Marburger Schule sieht in der *transzendentalen Methode* das Erbe Kants, das es erlaubt, die Philosophie zu erneuern. Die Philosophie hat die Aufgabe, die Faktizität der wissenschaftlichen Erkenntnis transzendental zu begründen; sie muß also die Bedingungen der Möglichkeit und der Geltung wissenschaftlicher Aussagen analysieren und rechtfertigen. Die Philosophie ist in erster Linie Erkenntniskritik, und zwar vorrangig Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Sie grenzt sich so vor allem von der empirischen Psychologie ab. Es soll nachgewiesen werden, daß die apriorischen Grundsätze der Mathematik und der Naturwissenschaft ihren Ursprung im *reinen Denken* haben.

Eines der bedeutendsten und für den Marburger Neukantianismus repräsentativen Werke ist Hermann Cohens *Kants Theorie der Erfahrung* (1871). Cohen, zunächst

---

9 Ebd., S. 453 f.

10 Ebd., S. 454 f.

11 Ebd., S. 394.

12 Ebd., S. 981.

von Herbarts Methode der Analysis der individuellen psychischen Empfindungen geprägt, macht es sich nicht zur Aufgabe, Kant philologisch zu rekonstruieren, sondern ihn – in Kritik an realistischen Inkonsistenzen von Kants Begriff der Erfahrung – zu radikalisieren: Bereits die Empfindung, die der Anschauung ihren Gegenstand gibt, ist vom Verstandesdenken geformt. Es gibt keine Dinge-an-sich als Basis der Empfindung und der sinnlichen Wahrnehmung und in diesem Sinne auch keine Natur, die der Erkenntnis einfach vorgegeben wäre. Die Philosophie der Erkenntnis wird zur *Methodologie der reinen wissenschaftlichen Erkenntnis*, deren Muster die Mathematik ist. Der Kantische Realismus, der sich in der *Kritik der reinen Vernunft* in der Problemstellung ausdrückt, „wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“<sup>13</sup>, wird eliminiert: „Wir fangen“, heißt es nun in Cohens *Logik der reinen Erkenntnis*, „mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst“.<sup>14</sup> Für Cohen ist die Unterstellung eines ‚Gegebenen‘ ein Vorurteil; in seiner Analyse der ‚reinen‘ Erkenntnis ist dem Denken nur das ‚gegeben‘, was es selbst erzeugen kann. Das ‚erzeugende‘ Denken wird als Ursprung schlechthin, als „Prinzip des Ursprungs“ bestimmt: „Denken ist Denken des Ursprungs. Dem Ursprung darf nichts gegeben sein“.<sup>15</sup>

Paul Natorp kommt in einem programmatischen Aufsatz, den er 1912 unter dem Titel *Kant und die Marburger Schule* veröffentlicht, zu keiner anderen Bilanz: Die Anschauung sei lange Zeit „als denkfremder Faktor in der Erkenntnis“ aufgefaßt worden, als „dem Denken gegenüber- und entgegenstehend“. Nun wisse man: Anschauung „ist Denken“.<sup>16</sup> Was man unkritisch als ‚Gegebenheit‘ genommen habe, sei nichts als das ‚Postulat der Wirklichkeit‘ – also eine Forderung der Naturwissenschaft – und habe keine andere als *modale* Bedeutung. Natorp räumt zwar ein, daß die Naturwissenschaften ohne ‚Tatsachen‘ nichts beginnen können. Doch er betont, die Stabilität und Absolutheit der räumlich-zeitlichen Ordnung, von der man bisher ausgegangen sei, sei nicht *gegeben*. Das ‚Faktum der Wissenschaft‘ beweise nichts anderes, als daß es eine *Intention* der Erkenntnis gebe, die sich auf diese Ordnung richte. Fassen wir zusammen: Was die Naturwissenschaften ‚Beobachtung‘ einer externen Welt nennen, ist Interpretation mit den Mitteln des Denkens, nicht zuletzt Interpretation durch Theorien. Experimente erzeugen die Untersuchungsgegenstände und zwingen sie in die interne Logik naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Die in der Naturwissenschaft präsente ‚Natur‘ ist eben jene Natur, wie sie durch die Wissenschaft für uns entsteht.

---

13 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 117.

14 Cohen 1914, S. 13.

15 Ebd., S. 36.

16 Natorp 1912, S. 204.

## 2.2 Der Heidelberger Neukantianismus: Die Wirklichkeit wird Natur, wenn ...

Die Heidelberger Schule widmet ihre Aufmerksamkeit in erster Linie dem Problem der *Werte*. Was, so wird gefragt, unterscheidet ein Urteil von einer wertenden Beurteilung? Eine weitere zentrale Frage lautet: Sind Wertungen in alle Urteile und in alle Theorien eingeschrieben oder gibt es Bereiche, die gegenüber Wertungen neutral sind? Dies ist der Kontext, in dem die Heidelberger Neukantianer ihre spezifische – mit der Theorie Wilhelm Diltheys nicht deckungsgleiche – Unterscheidung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften bzw. Kulturwissenschaften begründen; es geht dabei nicht um eine ontologische Unterscheidung auf der Ebene der *Gegenstände*, sondern um eine epistemologische Differenzierung auf der Ebene der *Methoden*.

Wie im wissenschaftlichen Leben dieser Zeit oft zu beobachten, ist es eine programmatische Rede, in der sich der südwestdeutsche Neukantianismus profiliert. Wilhelm Windelband hält sie 1894 als Rektor der Universität Straßburg unter dem Titel *Geschichte und Naturwissenschaft*. Diese Rede gibt wichtige Impulse für eine erneute intensive Debatte über die Methodologie der Wissenschaften, nachdem die Unterscheidung zwischen den Naturwissenschaften und allen anderen Wissenschaften bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts diskutiert worden ist, d.h. seit J. St. Mills Klassifikation der Wissenschaften in ‚*natural sciences*‘ und ‚*moral sciences*‘ und seit W. Diltheys Versuch, in einer Philosophie der Geisteswissenschaften deren methodologische Sonderstellung zu begründen.

Windelband nimmt nun aber kritisch Stellung zur traditionellen ontologischen Unterscheidung empirischer Wissenschaften nach ihren *Gegenständen* – nach ‚Natur‘ oder ‚Geist‘.<sup>17</sup> Er schlägt vor, die wissenschaftlichen „Disziplinen hinsichtlich des formalen Charakters ihrer Erkenntnisziele“ zu gliedern, um so „eine rein methodologische, auf sichere logische Begriffe zu gründende Einteilung der Erfahrungswissenschaften“ vorzunehmen zu können.<sup>18</sup> Der Unterschied wird jetzt darin gesehen, daß für die nomothetischen Wissenschaften „das generelle, apodiktische Urteil“ und für die idiographischen Wissenschaften „der singulare, assertorische Satz“ charakteristisch ist.<sup>19</sup>

Windelband betont, daß sowohl die Naturwissenschaften als auch die Geisteswissenschaften „Erfahrungswissenschaften“ sind: „Gemeinsam ist [...] der Naturforschung und der Historik der Charakter der Erfahrungswissenschaft, d.h. beide haben zum Ausgangspunkte – logisch gesprochen, zu Prämissen ihrer Beweise – Erfahrungen, Tatsachen der Wahrnehmung“. Was das Konzept der Erfahrung angeht, spricht er als Neukantianer, wenn er betont, beide stimmten darin überein, „daß die eine so wenig wie die andere sich mit dem begnügen kann, was der naive Mensch so gewöhnlich zu erfahren meint. Beide bedürfen zu ihrer Grundlage einer wissen-

---

17 Vgl. zu einer übereinstimmenden Kritik Rickert 1915, S. 12.

18 Windelband 1915, S. 143 f.

19 Ebd., S. 144.

schaftlich gereinigten, kritisch geschulten und in begrifflicher Arbeit geprüften Erfahrung.“<sup>20</sup> Worin sich die Wissenschaften unterscheiden, sind ihre Methoden: „die Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt; sie betrachten zu einem Teil die immer sich gleichbleibende Form, zum andern Teil den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die andern Ereigniswissenschaften; jene lehren was immer ist, diese was einmal war. Das wissenschaftliche Denken ist [...] in dem einen Falle *nomothetisch*, in dem anderen *idiographisch*.“<sup>21</sup> Der Dualismus der nomothetischen und idiographischen Methoden ist unaufhebbar: „Das Gesetz und das Ereignis bleiben als letzte, inkommensurable Größen unserer Weltvorstellung nebeneinander bestehen.“<sup>22</sup>

Heinrich Rickert, der Nachfolger Windelbands in Heidelberg, begleitet die Arbeit an diesem Ansatz mit eigenen Werken, setzt ihn fort und modifiziert ihn. Auch er widmet sich der kritischen methodologischen Rekonstruktion der Erfahrungswissenschaften und der Bedeutung der Werte und Normen für die Sonderstellung der historischen Disziplinen. Er nimmt jedoch begriffliche Änderungen vor, indem er von *Kulturwissenschaften* statt von *Geisteswissenschaften* spricht<sup>23</sup>; er ersetzt Windelbands Unterscheidung zwischen ‚nomothetisch‘ und ‚idiographisch‘ durch die Differenz zwischen ‚generalisierenden‘ und ‚individualisierenden‘ Verfahren<sup>24</sup>; schließlich mindert er die Rolle der ‚Tatsachen‘ und legt den Akzent stärker auf die Konstruktivität der Erkenntnis und auf die Konstitution von ‚Gegenständen‘. Die generalisierenden Naturwissenschaften organisieren – besser gesagt: konstituieren – die mannigfaltigen Erscheinungen der Wirklichkeit durch *Gesetze*; in den individualisierenden historischen Kulturwissenschaften übernehmen die *Werte* die entsprechende Funktion. Rickert schreibt: „Durch die *Werte*, die an der Kultur haften, und durch die Beziehung auf sie wird der Begriff einer darstellbaren historischen Individualität als eines realen Trägers von Sinngebilden erst *konstituiert*.“<sup>25</sup> In *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* formuliert Rickert 1899 das Prinzip der Konstitution als Prinzip der Perspektivität:

„Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle.“<sup>26</sup>

Dieser Perspektivismus, den zu gleicher Zeit auch Ernst Cassirer begründet, hat eine epistemologische Prämisse, die auch andere Neukantianer teilen – die Kritik am metaphysischen Realismus. Rickert betont, daß man mit dem „Begriff der Außenwelt im

---

20 Ebd., S. 148.

21 Ebd., S. 145.

22 Ebd., S. 160.

23 Vgl. zur Begründung Rickert 1915, S. 1 ff.

24 Vgl. ebd., S. 60.

25 Rickert 1926, S. 81.

26 Ebd.

eigentlichen Sinne des Wortes [...] in Wahrheit ebensowenig wie mit dem Begriff des immanenten Objektes über Tatsachen des *Bewußtseins*“ hinausgelangt: „Die ‚Außenwelt‘ also, nach deren Existenz wir fragen, darf weder die außerhalb meines Körpers gelegene noch das unmittelbar gegebene Objekt des Bewußtseins sein. Es bleibt demnach nur [...] die Wirklichkeit ‚außerhalb‘ meines Bewußtseins oder die *transzendente* Realität übrig, gegen die sich der Zweifel zu richten hat, und für welche die Bezeichnung ‚Außenwelt‘ *nicht* gebraucht werden sollte.“<sup>27</sup>

In seinem späten Werk *Grundprobleme der Philosophie* wird Rickert 1934 eine radikale Schlußfolgerung ziehen: Die ‚Wirklichkeit‘ existiert nicht als ein Gegebenes, nicht als etwas, das *sich gibt*, sondern sie ist nur als Prädikat einer Aussage verständlich. ‚*Das Wirkliche*‘ ist das als wirklich prädizierte Seiende.<sup>28</sup> Das Seiende selber aber determiniert nicht die Weise der Prädikation. Es gibt vielmehr eine Pluralität der möglichen Prädikationen, und deshalb gibt es auch *denkmögliche Welten*, die nicht fiktiv sind, sondern in denen wir tatsächlich leben. Dem entspricht die „*Vielheit* der tatsächlich vorhandenen Weltanschauungen“. Für die Philosophie entsteht hieraus die Aufgabe, „nach einem System von *Weltalternativen* zu suchen“. Gewiß bleibt die Hoffnung, die Philosophie könne „eine *Erkenntnis* der Welt in ihrer *Totalität* geben“. Es kommt jedoch darauf an zu verstehen, „wie das Weltganze aus dem Einen *und* dem Andern sich zusammensetzt“; „um zum Ganzen vorzudringen, hat die Philosophie überall *das Eine und das Andere* zu erforschen, also heterologisch zu verfahren“. Rickerts Schlußfolgerung, die zum Leitmotiv wird, lautet: „Nur ein *ontologischer Pluralismus* wird dem Weltreichtum gerecht.“<sup>29</sup>

Aus den Prämissen Rickerts ergibt sich eine Frage, die von den Neukantianern vor Cassirer nicht konsequent – nicht entsprechend den Möglichkeiten ihrer Theorien – beantwortet wird. Die erste Prämisse beinhaltet ‚Weltalternativen‘ und einen Pluralismus der Begriffe und Theorien. Die zweite Prämisse besteht in der These, daß die Naturwissenschaften, wo sie ‚Tatsachen‘ festzustellen glauben, tatsächlich die Wirklichkeit durch die Bildung von Begriffen *transformieren*<sup>30</sup>; Rickert spitzt diese These zu, wenn er schreibt: „man stellt der Naturwissenschaft die Aufgabe, Fakta zu beschreiben. Aber das einzelne Faktum geht als solches [...] in die naturwissenschaftlichen Urteile [...] gar nicht ein. Insofern gilt für die Logik der Naturwissenschaften das Wort: ‚Das Höchste wäre zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist.‘“<sup>31</sup> Eine dritte Prämisse besagt, es gehe in der Philosophie um die Analyse der „Wertvoraussetzungen der Kultur überhaupt“.<sup>32</sup>

Worin besteht das Problem? Es ist bemerkenswert, ja überraschend, daß bei Rickert – nicht anders als bei Windelband – von der *Kulturalität* der Naturbegriffe und der

---

27 Rickert 1921, S. 18 f.

28 Rickert 1934, S. 52.

29 Rickert 1982, S. 174-176.

30 Rickert 1921, S. 88.

31 Ebd., S. 90. Auf diesen modern klingenden Satz – er könnte von Nelson Goodman stammen, er findet sich aber bei Goethe – wird sich auch Cassirer berufen.

32 Rickert 1915, S. 162.

Naturwissenschaften noch nicht die Rede ist. Rickert hält daran fest, daß Kant den „für die Methodenlehre maßgebenden *Begriff der Natur* als des Daseins der Dinge, ‚sofern es nach Gesetzen bestimmt ist‘, und damit auch den allgemeinsten Begriff der *Naturwissenschaft* wohl für absehbare Zeit endgültig festgestellt“ habe.<sup>33</sup> Daß hieraus die Annahme einer Indifferenz der Naturwissenschaft gegenüber Werten folgt, versteht sich für ihn von selbst. Auch in Windelbands Schrift *Die Prinzipien der Logik* von 1912 liest man: „Ihrer methodischen Bestimmung nach ist die *Naturforschung wertfreie Wissenschaft* [...] Dagegen ist die Geschichte [...] darauf angewiesen, den Menschen als wertbewußtes Wesen in den Mittelpunkt ihrer Auswahl und Synthesis zu stellen.“<sup>34</sup>

Husserl und Cassirer werden dieses Problem konsequenter lösen, indem sie den Dualismus von Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft aufheben.

Kant wird im 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert nicht nur durch den Neukantianismus in Deutschland wieder aktuell. Vergleichbare Rekurse gibt es z.B. im *Néocriticisme* von Charles Renouvier in Frankreich. Eine konstitutive Rolle spielt Kant auch im nordamerikanischen Pragmatismus und in der Phänomenologie Edmund Husserls. So verschieden die Gegenstände, Methoden und Prämissen auch sein mögen, so kann man doch sagen, daß Kant einen *Denkstil* repräsentiert, dessen Erneuerung den wissenschaftliche Geist dieser Zeit prägt; das Programm der *Kritik* stiftet Gemeinsamkeiten in der Zielsetzung. Dies zeigt sich auch in Husserls Forderung nach einer Philosophie als strenger Wissenschaft und in seiner Kritik des Naturalismus.

---

33 Rickert 1915, S. 6.

34 Windelband 1912, S. 43 f.

### 2.3 Ernst Cassirer: Von der Kritik der Erkenntnis zur Kritik der Kultur

Ernst Cassirers Spätwerk *An Essay on Man* (1944) setzt ein mit Kants Frage *Was ist der Mensch?* Die Eröffnungspassage ist ein philosophisches Selbstzeugnis der Gründe intellektuellen Engagements gegen Dogmatismus, gegen zu gewisse Wahrheiten, aber auch gegen Resignation vor dem scheinbar unausweichlichen Verfall der Aufklärung in Zeiten ihrer offensichtlichen Niederlage. Cassirer notiert zur „Krise der menschlichen Selbsterkenntnis“: „Daß Selbsterkenntnis das höchste Ziel philosophischen Fragens und Forschens ist, scheint allgemein anerkannt.“ Dies hat gerade die Skepsis nicht geleugnet: „In der Geschichte der Philosophie war der Skeptizismus sehr oft nichts anderes als das Gegenstück zu einem entschiedenen Humanismus. *Indem er die objektive Gewißheit der Außenwelt leugnet und destruiert, hofft der Skeptiker, das menschliche Denken aus dem Sein des Menschen selbst bestimmen zu können.* Selbsterkenntnis [...] ist die erste Voraussetzung der Selbstverwirklichung.“<sup>35</sup>

Skepsis ist bei Cassirer habituell; zugleich diskutiert er sie immer wieder als epistemologisches Problem: „Um die Operation des Ausdrucks rein hervortreten zu lassen, muß der Inhalt, der als Zeichen dient, mehr und mehr seines Dingcharakters entkleidet werden; damit aber scheint zugleich die objektivierende *Bedeutung*, die ihm zugesprochen wird, ihren Halt und ihre beste Stütze zu verlieren. So droht die Theorie der Repräsentation immer von neuem der Skepsis zu verfallen: Denn welche Gewißheit besteht dafür, daß das *Symbol* des Seins, das wir in unseren Vorstellungen zu besitzen glauben, uns seine Gestalt unverfälscht wiedergibt, statt sie gerade in ihren wesentlichen Zügen zu entstellen?“<sup>36</sup> Aus dem Verlust an Gewißheit entsteht die Überzeugung von der Notwendigkeit einer kritischen Philosophie im Dialog aller menschlichen Kulturen und von der Möglichkeit eines Pluralismus, der weder kulturell noch politisch-ethisch zu heillosem Relativismus führt.

Was Cassirers Philosophie der Erkenntnis auszeichnet, ist die konsequente epistemologische Aufdeckung der *Relationalität* – und in diesem Sinne: Relativität – aller Erkenntnis und des Wissens, auch in den Wissenschaften. Dies ist bereits ein wesentliches Merkmal in *Das Erkenntnisproblem* (1. Bd. 1906).<sup>37</sup> In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) spitzt Cassirer zu: „Die schärfere Fassung des Prinzips der Relativität der Erkenntnis stellt dieses Prinzip nicht als eine bloße Folge aus der allseitigen Wechselwirkung der Dinge hin, sondern erkennt in ihm eine vorausgehende Bedingung für den Begriff des Dinges selbst. Hierin erst besteht die allgemeinste und radikalste Bedeutung des Relativitätsgedankens.“<sup>38</sup> Noch einmal in einer Variation:

„Die *Wahrheit* des Gegenstands [...] hängt an der *Wahrheit* [bestimmter] Axiome und besitzt keinen anderen und festeren Grund. Es gibt somit freilich im strengen Sinne kein absolutes, sondern immer nur *relatives* Sein: Aber diese Relativität be-

35 Cassirer 1990, S. 15; Hervorh. von mir.

36 ECW 6, S. 305 f.

37 Vgl. ECW 2, S. X, 3 und passim.

38 ECW 6, S. 330.

deutet ersichtlich nicht die physische Abhängigkeit von den einzelnen denkenden Subjekten, sondern die logische Abhängigkeit vom Inhalt bestimmter allgemeingültiger Obersätze aller Erkenntnis überhaupt.“<sup>39</sup>

Deshalb bliebe es „ein Zirkel, die Relativität der Erkenntnis aus der durchgängigen Wechselwirkung der Dinge erklären zu wollen, da ebendiese Wechselwirkung vielmehr nur einer jener *Relationsgedanken* ist, die die Erkenntnis in das sinnlich Manigfaltige hineinlegt, um es damit zur Einheit zu gestalten.“<sup>40</sup> Das Problem der Relativität/ Relativität ist mit dem der *Subjektivität* von Erkenntnisbedingungen und -interessen und von Bedeutungen verknüpft: „die schlechthin ‚standpunktfreie‘ Betrachtung philosophischer Probleme [...] erweist sich bei näherem Zusehen nicht sowohl als Ideal, denn als Idol“.<sup>41</sup>

Skepsis als Hoffnung auf Autonomie – dies gehört zur Mentalität einer Kultur, die metaphysische Gewißheiten verloren hat; sie gehört zur ‚Tönung‘ des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts.

### 12.1 *Erkenntnistheorie im Übergang von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kulturen der Erkenntnis: Sprache, Zeichen und Symbol*

Cassirer entwirft die Philosophie, die vor allem mit seinem Namen verbunden ist – die seit etwa 1920 entstehende *Philosophie der symbolischen Formen*<sup>42</sup> – im Übergang von der *Kritik der Vernunft* zur *Kritik der Kultur*: „Die Kritik der Vernunft wird [...] zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat.“<sup>43</sup> In ihrem Kern ist die Philosophie der symbolischen Formen Theorie der Erkenntnis; um dem Anspruch einer „methodische[n] Grundlegung der Geisteswissenschaften“ gerecht zu werden, grenzt sie sich aber von der traditionellen Erkenntnistheorie ab, die einer „prinzipiellen Erweiterung“ bedarf: „Statt lediglich die allgemeinen Voraussetzungen der wissenschaftlichen *Erkennens* der Welt zu untersuchen, mußte dazu übergegangen werden, die verschiedenen Grundformen des ‚*Verstehens*‘ der Welt bestimmt gegeneinander abzugrenzen und jede von ihnen so scharf als möglich in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen.“ In diesem Sinne folgt die Philosophie der symbolischen Formen dem „Plan einer *allgemeinen Theorie der geistigen Ausdrucksformen*“.<sup>44</sup> Cassirer wird auf dem Wege von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur letztlich zu einer Neubestimmung

---

39 Ebd., S. 321.

40 Ebd., S. 331.

41 Cassirer 1993a, S. 80.

42 Siehe zur Interpretation Schilpp 1958 und 1966, Braun/Holzhey/Orth 1988, Paetzold 1993 und 1995, Graeser 1994.

43 Cassirer 1994, S. 11. Vgl. Plümacher/Schürmann 1996. ‚Kritischer Idealismus‘ und ‚Philosophie der Kultur‘ gebraucht Cassirer synonym.

44 Cassirer 1994, S. V.

auch der Erkenntnistheorie kommen, weil es ihm um eine Theorie der „Grundformen des ‚Verstehens‘ der Welt“ geht: „Erkenntnistheorie ist im Grunde nichts anderes als eine *Hermeneutik* der Erkenntnis“. <sup>45</sup>

Im Zentrum des Weltbildes, zu dessen Formung Cassirer wesentlich beiträgt, steht der Mensch als das Lebewesen, das sich in *Symbolen* vielfältiger Kulturen ausdrückt (*animal symbolicum*) und darin seine Freiheit verwirklicht. <sup>46</sup> Der Topos *homo mensura* ist wieder aktuell und damit die Einsicht: Die Menschen sind frei zur Subjektivität, gerade im Erkennen und Wissen. ‚Freiheit‘ reicht in alle Dimensionen menschlicher Weltverhältnisse, nicht zuletzt in den tiefsten Grund, die *Welt-Erkenntnis*. Ihr Ausdruck ist der Pluralismus der kognitiven Beziehungen zur Wirklichkeit, der Emotionen, der Kenntnisse, der Bedeutungen der Dinge und der Wert-Einstellungen. Was in den verschiedenen Weisen der Erkenntnis und in den Formen des Wissens *zum Gegenstand wird*, ist kein Ergebnis ‚natürlicher‘ Determination und bezeichnet keinen ‚von Natur‘ gegebenen Sachverhalt. Genau dies ist im ‚natürlichen Weltbild‘ der Anschauung und Abbildung einer ‚externen Welt‘ nicht bewußt: daß die epistemischen Repräsentationen der Welt mit bestimmten Indices verbundene Präsentationen sind, immer Selbstrepräsentation von Kultur, präziser: unsere Selbstrepräsentation in einer Kultur ist, in deren Rahmen und konzeptuellen Schemata Bedeutung und Sinn entstehen. Was dies heißt, kann man mit Cassirer verstehen lernen: Nur der „naiven Auffassung stellt sich das Erkennen als ein Prozeß dar, in dem wir eine an sich vorhandene, geordnete und gegliederte Wirklichkeit nachbildend zum Bewußtsein bringen.“ <sup>47</sup>

Die neue Theorie der Erkenntnis, die den Spuren Kants <sup>48</sup> folgt und neukantianisch über Kant hinausgeht <sup>49</sup>, formuliert als ‚Theorie der geistigen Ausdrucksformen‘ demgegenüber ein ganz anderes Prinzip: „Das echte ‚Unmittelbare‘ dürfen wir nicht in den Dingen draußen, sondern wir müssen es in uns selbst suchen.“ <sup>50</sup> Bereits in Cassirers frühem *Erkenntnisproblem* (1906) „lautet die Frage nicht länger, welche Trennung im Absoluten den Gegensätzen des ‚Innen‘ und ‚Außen‘, der ‚Vorstellung‘ und des ‚Gegenstands‘ zugrunde liegt, sondern lediglich, aus welchen Gesichtspunkten und welcher Notwendigkeit heraus das *Wissen selbst* zu diesen Scheidungen gelangt“. <sup>51</sup> Alle Erkenntnis und alles Wissen sind – so formuliert er später mit Bacon – „*ex analogia hominis*‘, nicht *ex analogia universi*““. <sup>52</sup> Genau dies bezeichnet das

45 Nachlaßnotiz in ECN 1, S. 165.

46 Im Schaffen intellektueller Symbole, „durch die der gesetzliche Zusammenhang der Phänomene in einfacher und eindeutiger Weise dargestellt wird“, liegt für Cassirer „das Moment der Freiheit“ (Cassirer 1993a, S. 81).

47 ECW 2, S. 1. Diese programmatische These bestimmt Cassirers Denken seit seiner frühen Arbeit zur Geschichte des Erkenntnisproblems (1906). Er begründet sie näher in Substanzbegriff und Funktionsbegriff, vgl. ECW 6, S. 327.

48 Kant ist – ungeachtet anderer für Cassirer wichtiger Bezüge – der Wegweiser. In der Zeit des Exils hat Cassirer häufig Kant-Vorlesungen oder -Vorträge gehalten, auch mit Bezug zu den modernen Naturwissenschaften, z.B. zur Biologie.

49 Ob Cassirer als Neukantianer zu betrachten ist, sei hier offengelassen. Was er jedenfalls mit dem Neukantianismus, vor allem dem Marburger, teilt, hat er in seinem Artikel ‚Neo-Kantianism‘ in der *Encyclopaedia Britannica* deutlich gemacht: „they enquire into the possibility of philosophy as a science with the intention of formulation of conditions“. (Cassirer 1929, S. 215). Zum Neukantianismus vgl. auch differenzierte Äußerungen in Cassirer 1987, S. 132, Cassirer 1993a, S. 201 f. Zu Cassirers Beziehung zur Marburger Schule vgl. Bourel 1990, Capeillères 1992.

50 Cassirer 1994a, S. 27.

51 ECW 6, S. 293.

52 ECN 2, S. 29; vgl. den erneuten Bacon-Rekurs S. 169.

Grundproblem der neueren Philosophie<sup>53</sup> – das Erkenntnisproblem –, auf das sich Cassirer seit der Arbeit am ersten Band seines insgesamt vierbändigen Werkes *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* konzentriert.

Cassirer denkt keine spekulative Erkenntnistheorie, sondern er arbeitet während seines ganzen Lebens an einer *Phänomenologie der Erkenntnis*. In einer späteren bilanzierenden Positionsbestimmung betont er unter dem Titel ‚Zur Logik des Symbolbegriffs‘ 1938:

„Die Philosophie der symbolischen Formen will keine Metaphysik der Erkenntnis, sondern eine Phänomenologie der Erkenntnis sein. Sie nimmt dabei das Wort: ‚Erkenntnis‘ im weitesten und umfassendsten Sinne. Sie versteht darunter nicht nur den Akt des wissenschaftlichen Begreifens und des theoretischen Erklärens, sondern jede geistige Tätigkeit, in der wir uns eine ‚Welt‘ in ihrer charakteristischen Gestaltung [...] aufbauen. Demgemäß will die Philosophie der symbolischen Formen nicht von vornherein eine bestimmte dogmatische Theorie vom Wesen der Objekte und ihren Grundeigenschaften aufstellen, sondern statt dessen, in geduldiger kritischer Arbeit, *die Arten der Objektivierung erfassen und beschreiben, wie sie der Kunst, der Religion, der Wissenschaft eigen und für diese charakteristisch sind.*“<sup>54</sup>

Die Philosophie der symbolischen Formen sucht dabei „dem Wege zu folgen, den Kant der ‚kritischen Philosophie‘ gewiesen hat. Sie will nicht von einem allgemeinen dogmatischen Satz über die Natur des absoluten Seins ausgehen, sondern sie stellt vorerst die Frage, was die Aussage über ein Sein, über einen ‚Gegenstand‘ der Erkenntnis überhaupt bedeutet, und auf welchen Wegen und durch welche Mittel Gegenständlichkeit überhaupt erreichbar und zugänglich ist.“<sup>55</sup> Worin sie freilich über Kant hinausgeht, ist der Übergang von der *Kritik der Vernunft* zur *Kritik der Kultur*; Cassirer umschreibt seinen Anspruch so: Er habe nicht mehr zu geben versucht als „Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie“.<sup>56</sup>

## Literatur

- Bourel, D., 1990, Ernst Cassirer et l'école de Marbourg. In: Seidengart 1990a.  
 Braun, H.-J./H. Holzhey/E.W. Orth (Hg.), 1988, Über Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt/M.  
 Brentano, F., 1973 [1874/1911], Psychologie vom empirischen Standpunkt, hg. v. O. Kraus, Hamburg.  
 Capeillères, F., 1992, Sur le néo-kantisme de E. Cassirer. In: Revue de Métaphysique et de Morale, No 4, Octobre-Décembre.  
 Cassirer, E., 1913, Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik. In: Jahrbücher der Philosophie 1.  
 Cassirer, E., 1920, Philosophische Probleme der Relativitätstheorie. In: Neue Rundschau 31, II, 2.  
 Cassirer, E., 141929, Neo-Kantianism. In: The Encyclopaedia Britannica, Vol. 16, London/New York.

53 ECW 2, S. IX.

54 In: Cassirer 1956, S. 209 f.; Hervorh. von mir. Cassirer diskutiert hier Einwände Marc-Wogaus, man könne aus dem Kreis der Formen nie heraustreten, wenn alle Objektivität nicht anders als in symbolischen Formen präsent sei.

55 Cassirer 1956, S. 227 f.

56 Ebd., S. 229.

- Cassirer, E., 1930, „Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart. In: Die Neue Rundschau. XXXXI. Jg. der freien Bühne, Bd. I, Berlin und Leipzig.
- Cassirer, E., 1956, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt.
- Cassirer, E., 1972, *An Essay on Man [1944]*, New Haven/London.
- Cassirer, E., 1975 [1920], Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung. In: ders., *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist, Darmstadt*.
- Cassirer, E., 1979, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, ed. by D.P. Verene, New Haven, London.
- Cassirer, E., 1987 [1921], Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen, Berlin. In: ders., *Zur modernen Physik, Darmstadt*.
- Cassirer, E., 1987a [1936], Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem. In: ders., *Zur modernen Physik, Darmstadt*.
- Cassirer, E., 1989 [1942], *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt.
- Cassirer, E., 1990 [1944], *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Aus dem Englischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt/M.
- Cassirer, E., 1993 [1913], Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik. In: ders., *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, hg. v. R.A. Bast, Hamburg.
- Cassirer, E., 1993a [1927], Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie. In: ders., *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, hg. v. R.A. Bast, Hamburg.
- Cassirer, E., 1993b, Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie. In: ders., *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Hg., eingel. sowie mit Anm. und Registern vers. v. R.A. Bast, Hamburg.
- Cassirer, E., 1993c, Was ist ‚Subjektivismus‘? In: ders., *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Hg., eingel. sowie mit Anm. und Registern vers. v. R.A. Bast, Hamburg.
- Cassirer, E., 1994 [1923], *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Berlin.
- Cassirer, E., 1994a [1929], *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt.
- Cassirer, E., 1995, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hg. v. J. M. Krois, unter Mitwirkung von A. Appelbaum/R. A. Bast/K. Ch. Köhnke/ O. Schwemmer, Hamburg [ECN 1].
- Cassirer, E., 1998, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Hamburg [ECW 6].
- Cassirer, E., 1999, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*. Hg. v. K. Ch. Köhnke/J. M. Krois, Hamburg [ECN 2].
- Cassirer, E., 1999a [1906, 31922], *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1. Bd., Hamburg [ECW 2].
- Cassirer, E., 1999b [1907, 31922], *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2. Bd., Hamburg [ECW 3].
- Cohen, H., 1871, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin; 2. neubearb. Aufl. 1885. In: WW Bd. 1, hg. v. H. Holzhey, Hildesheim.
- Cohen, H., 1914, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin.
- Cohen, H., 1981 [1904], *Ethik des reinen Willens*. Introduction by S.S. Schwarzschild, Hildesheim/New York.
- Dosch, H.G., 1997, *The Concept of Sign and Symbol in the Work of Hermann Helmholtz and Heinrich Hertz*. In: Janz 1997.
- Ferrari, M., 1991, Cassirer, Schlick e l'interpretazione „kantiana“ della teoria della relatività. In: *Rivista di filosofia*, vol. LXXXII. [Dt. in: Orth/Holzhey 1994].
- Ferrari, M., 1995, Il neocriticismo tedesco e la teoria della relatività. In: *Rivista di Filosofia*, vol. LXXXVI.
- Ferrari, M., 1995a, Ernst Cassirer und Pierre Duhem. In: Rudolph/Küppers 1995.
- Ferrari, M., 1997, *Introduzione a Il Neocriticismo*, Roma/Bari.
- Ferrari, M., 1997a, Cassirer et l'empirisme logique: La discussion entre Cassirer et Schlick. In: Janz 1997.
- Freudenberger, S., 1999, Relativismus. In: H.J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg.
- Graeser, A., 1994, *Ernst Cassirer*, München.
- Haym, R., 1857, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin.
- Holzhey, H./U. Renz, 1999, Neukantianismus. In: H.J. Sandkühler, *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 1, Hamburg.
- Ihmig, K.-N., 1997, *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des ‚Erlanger Programms‘*, Hamburg.
- Ihmig, K.-N., 2001, *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*, Darmstadt.
- Janz, N. (éd.), *Cassirer 1945-1995. Sciences et culture. [Etudes de lettres (Lausanne) 1997, 1-2]*.
- Köhnke, K.Ch., 1986, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M.
- Krois, J.M., 1987, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven.
- Krois, J.M., 1992, *Aufklärung und Metaphysik. Zur Philosophie Cassirers und der Davoser Debatte mit Heidegger*. In: *Internat. Zschr. f. Philosophie*, H. 2.
- Lange, F.A., 1974, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 Bde., hg. v. A. Schmidt, Frankfurt/M.
- Liebmann, O., 1912 [1865], *Kant und die Epigonen*, besorgt v. B. Bauch, Berlin.
- Natorp, P., 1912, *Kant und die Marburger Schule*. In: *Kant-Studien*, Bd. 17.

- Orth, E.W./H. Holzhey (Hg.), 1994, Neukantianismus. Perspektiven und Probleme, Würzburg.
- Paetzold, H., 1993, Ernst Cassirer zur Einführung, Hamburg.
- Paetzold, H., 1995, Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie, Darmstadt.
- Plaga, F., 1999, Die Ikonologie des Zwischenraums. Hamburger transdisziplinäre Gedankengänge in den 20er Jahren. In: O. Breidbach/K. Clausberg (Hg.), Video ergo sum. Repräsentation nach innen und außen zwischen Kunst- und Neurowissenschaften, Hamburg.
- Plümacher, M., 2000, Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewußtseins, Philosophie Habil.-Schrift, Universität Bremen.
- Plümacher, M./H.J. Sandkühler, 1995, Im Streit über die ‚Wirklichkeit‘. Distanzen und Nähen zwischen Ernst Cassirer und Moritz Schlick. In: Dialektik 1995/1, Hamburg.
- Plümacher, M./V. Schürmann (Hg.), 1996, Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers, Frankfurt a.M./Berlin/ Bern.
- Rickert, H., 1902, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen/ Leipzig.
- Rickert, H., <sup>3</sup>1915 [1898], Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen.
- Rickert, H., <sup>3</sup>/4 1921, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen.
- Rickert, H., <sup>4</sup>1921a, Der Gegenstand der Erkenntnistheorie. Einführung in die Transzendental-Philosophie, Tübingen.
- Rickert, H., <sup>6</sup>/7 1926, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen.
- Rickert, H., 1934, Grundprobleme der Philosophie. Methodologie – Ontologie – Anthropologie, Tübingen.
- Rickert, H., 1982 [1932], Thesen zum System der Philosophie. In: Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker. Mit Einleitung hg. v. H.-L. Ollig, Stuttgart.
- Rorty, R., 1985, Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt/M.
- Rudolph, E./B.-O. Küppers (Hg.), Kulturkritik nach Ernst Cassirer, Hamburg.
- Rudolph, E./H.J. Sandkühler (Hg.), 1995, Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer, Hamburg [= Dialektik 1995/1].
- Rudolph, E./I.-O. Stamatescu (Hg.), Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft, Hamburg.
- Sandkühler, H.J. (Hg.), 1995, Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zwischen Francis Bacon und Ernst Cassirer, Frankfurt a.M./Berlin/New York.
- Sandkühler, H.J. (Hg.), 1997, Philosophie und Wissenschaften. Formen und Prozesse ihrer Interaktion, Frankfurt a.M./Berlin/Bern.
- Schilpp, P. (Ed.), <sup>2</sup>1958 [1949], The Philosophy of Ernst Cassirer, New York.
- Schilpp, P.A. (Hg.), 1966, Ernst Cassirer, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Seidengart, J., 1984, Néo-kantisme et Relativité: réflexion sur l'épistémologie de Cassirer et sur son interprétation de la théorie de la Relativité. In: Revue philosophique de la France et de l'Étranger, No 2.
- Seidengart, J., Une interprétation néo-kantienne de la théorie des quanta est-elle possible? In: Revue de Synthèse, 120, Oct.-Déc.
- Seidengart, J., 1990, Théorie de la connaissance et épistémologie de la physique. In: ders. (éd.), Ernst Cassirer. De Marburg à New York: l'itinéraire philosophique, Paris.
- Seidengart, J. (éd.), 1990a, Ernst Cassirer. De Marburg à New York: l'itinéraire philosophique, Paris.
- Seidengart, J., 1992, La physique moderne comme forme symbolique privilégiée dans l'entreprise philosophique d'Ernst Cassirer. In: Internationale Zschr. f. Philosophie, 2.
- Seidengart, J., 1994, Symbolische Konfiguration und Realität in der modernen Physik: ein Beitrag zur Philosophie Ernst Cassirers. In: Bremer Philosophica 1994/6, Studiengang Philosophie, Univ. Bremen.
- Stamatescu, I.-O., Cassirer und die Quantenmechanik. In: Rudolph/Stamatescu 1997.
- Ströker, E., 1995, Natur und ihre Wissenschaft in der Philosophie des 19. Jahrhunderts. In: L. Schäfer/E. Ströker (Hg.), Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik, Freiburg/München.
- Ströker, E., 1997, Philosophie und Wissenschaften: Zur Frage ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert. In: H.J. Sandkühler (Hg.), Philosophie und Wissenschaften. Formen und Prozesse ihrer Interaktion, Frankfurt a.M./Berlin/ Bern.
- Windelband, W., 1912, Die Prinzipien der Logik. In: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. v. A. Ruge, Tübingen.
- Windelband, W., <sup>5</sup>1915, Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, Tübingen.
- Wundt, W., 1862, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung, Leipzig.
- Zeller, E., 1877, Über die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. In: ders., Vorträge und Abhandlungen, 2. Sammlung, Leipzig.

