

Besondere Lernleistung

Geschrieben im Rahmen des
Seminarkurses (2012/2013):

„Der Mensch – essenzielle und existenzielle Strukturen
des Menschseins“

Thema:

Der Mensch – ein *animal symbolicum*?

Untersuchungen zur kulturphilosophischen Konzeption
des Menschen bei Ernst Cassirer

Name: Tim Gielsdorf

Anschrift: Waldsteg 18
13158 Berlin

Tel: 030/9165440

Abgabetermin: 17.01.2014

Inhaltverzeichnis

	Seite
1 Einleitung	3
2 Grundlagen der Cassirerschen Kulturanthropologie	3
2.1 Erkenntnis und Naturwissenschaften	6
2.2 Mythos und Religion	7
2.3 Sprache	9
2.4 Kunst	11
3 Kritische Betrachtungen	12
3.1 Irreduzibilität, Genesis und Vielfalt der symbolischen Formen	12
3.2 Die Rolle der Philosophie	15
3.2.1 Die Stellung der Philosophie im System der symbolischen Formen	15
3.2.2 Kultur und Freiheit	16
3.3 Das <i>animal symbolicum</i> als allgemeingültiges Menschenbild	17
3.3.1 Mensch und Staat – zum ζῷον πολιτικόν (<i>zōon politikón</i>)	18
3.3.2 Mensch und Umwelt – zum <i>homo faber</i>	19
4 Schlusswort	21
5 Siglenverzeichnis	22
6 Literaturverzeichnis	22
7 Dokumentation des Arbeitsweges	24
8 Selbstständigkeitserklärung	25

1 Einleitung

Schon immer versucht der Mensch, sich seiner selbst bewusst zu werden und im Laufe der Zeit anthropologische Theorien, Konzepte und Ideen zu entwickeln. Bis heute sind die essenziellen und existenziellen Strukturen des Menschseins Themen der Philosophie. Der Mensch wurde unter anderem von Arnold Gehlen als *Mängelwesen*, von Martin Heidegger als *menschlicher Mensch* oder von Thomas Hobbes als *sich selbst ein Wolf* charakterisiert. Lange konzentrierte sich die Philosophie des Abendlandes auf den Menschen als *animal rationale*, als dasjenige Wesen, welches als einziges über Vernunft verfügt.

Diesem Topos stellt der deutsche Philosoph Ernst Alfred Cassirer eine andere Position entgegen: Man solle „den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren“¹. Er schreibt dem Menschen die Eigenschaft zu, als einziges Wesen Symbole schaffen und verstehen zu können. Inwiefern sind aber Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und das daraus resultierende Menschenbild des *animal symbolicum* als anthropologisches Konzept geeignet? Natürlich ist bereits diese Frage problematisch, da es keinen normativen Maßstab gibt, an dem die Eignung eines solchen Konzepts gemessen werden könnte. In jedem Fall sollte eine philosophische Anthropologie die Natur des Menschen in ihrer Allgemeinheit erfassen, ohne dabei die Grenzen zwischen ihm selbst und anderen Wesen zu verwischen oder gänzlich aufzuheben.

Um zu überprüfen, ob Cassirers Anthropologie dieser Forderung gerecht wird, ist es zunächst sinnvoll, Grundsätze seiner Philosophie darzulegen und auf für den Menschen relevante Bereiche des Symbolischen genauer einzugehen. Des Weiteren sollen die wichtigsten Ansätze Cassirers einer kritischen Betrachtung unterzogen werden, indem das *animal symbolicum* schließlich mit anderen Konzeptionen verglichen wird. Hierbei soll auch untersucht werden, ob dieses Menschenbild den vorhergehenden Topoi entspricht und sie in sich vereinen kann oder ob es doch eher selbst wieder nur Teil eines umfassenderen Zusammenhangs ist.

2 Grundlagen der Cassirerschen Kulturanthropologie

Vorraussetzung für das Verständnis der Gedanken und Ideen, die hinter dem Topos des *animal symbolicum* stehen, ist die Kenntnis der Cassirerschen Kulturphilosophie. Daher soll diese zunächst auf ihre Herkunft untersucht und in ihrer Entstehung nachvollzogen werden. Da Ernst Cassirer in den früheren Jahren seiner akademischen Laufbahn Vertreter der Marburger Schule, einer Richtung des Neukantianismus², war, können die Wurzeln seiner Philosophie bis auf Immanuel Kant zurückverfolgt werden. Die Ursprünge der kantischen Philosophie wiederum lassen sich schon im Empirismus und Rationalismus auffinden. Eine Frage, die beim Betrachten des *animal symbolicum* von großer Bedeutung zu sein scheint, ist also diejenige nach der

¹ Cassirer, Ernst: VM, S.51.

menschlichen Erkenntnis. Da sich diese von tierischer fundamental in dem Punkt unterscheidet, dass bei ihr auch von wissenschaftlicher Erkenntnis gesprochen werden kann, wäre es durchaus denkbar, den Menschen über eben jene spezifische Erkenntnisform zu definieren. Woher aber stammt diese Erkenntnis? Wo nimmt sie ihren Ausgangspunkt?

Der Empirismus vertritt die These, dass „als einzige Quelle der Erkenntnis die *Erfahrung* zu gelten habe“². Dies bedeutet, es wird hauptsächlich mit den Sinnen erfasste Wahrnehmung zum Prinzip wissenschaftlicher Erkenntnis erhoben. Folglich werde zugleich ein Mehrwert an Wissen, basierend auf induktiven Prozessen³ gewonnen. Daraus resultiert aber zugleich die Frage, ob ein „Übergang von Einzel- zu Allgemeinaussage“⁴ überhaupt möglich ist, oder ob hieraus nicht unweigerlich der Skeptizismus folgt, der behauptet, nichts sei wirklich in seiner Allgemeinheit beweisbar. Außerdem entsteht die Frage, wie der Begriff *Erfahrung*, der unscharf bleibt und von verschiedenen Philosophen unterschiedlich verwendet wird, zu verstehen ist.

Die Probleme, die der Empirismus mit sich bringt, versucht nun der *Rationalismus* zu umgehen. Dieser beantwortet die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis so, dass alle eigentliche oder wissenschaftliche Erkenntnis vom Verstand durch immanente Entwicklung aus ursprünglich gewissen Prinzipien hervorgebracht wird⁵. Demnach entspringe im Grunde alle wissenschaftliche Erkenntnis nicht der *Erfahrung*, sondern der *Vernunft* beziehungsweise gingen alle oder die meisten logisch getroffenen Urteile und Schlüsse auf vernunftgegebene Begriffe und Axiome zurück, womit die Schwierigkeiten der Induktion, wie sie beim Empirismus gegeben sind, aus dem Weg geräumt werden. Ob diese apriorischen Grundbegriffe, aus denen alles weitere Wissen deduziert, also abgeleitet werden könne, jedoch „angeborenen Idee[n]“⁶ gleichkommen oder ob sie auf anderen Wegen Teil der menschlichen Erkenntnis werden, ist selbst unter den Rationalisten umstritten. Aber bereits hier ergibt sich das Problem der Herkunft von Evidenzen und nicht zuletzt die Frage, ob diese nicht nur ein „willkürlicher Abbruch des Begründungsverfahrens“⁷ sind. Auch ist fraglich, wie ein Wissenszuwachs durch reine Deduktion von feststehenden Begriffen aus erreicht werden kann. Zuletzt ist der Begriff der *Vernunft* selbst, wie beim Empirismus der Begriff *Erfahrung*, nicht eindeutig definiert.

Es gilt nun also, einen Weg aus dem Dilemma zu finden, welches diese beiden Positionen aufdecken: Suche eine Möglichkeit, Grundbegriffe wissenschaftlicher Erkenntnis zu finden, die sowohl auf *Erfahrung* bezogen sind als auch als allgemeine und notwendige (Denk-)Gesetze gelten können. Um sich diesem Problem zu nähern, untersucht der Königsberger Philosoph Immanuel Kant schließlich nicht die Erkenntnis *per se*, sondern er fragt nach den Bedingungen

² UTB Philosophiewörterbuch. Stichwort: Empirismus. URL: <http://www.philosophie-woerterbuch.de>, [Stand: 11.09.2013].

³ Die Aufstellung allgemeiner Gesetze durch wiederholte Betrachtung eines Umstandes oder solcher Gesetzmäßigkeiten, die von den ersteren ableitbar sind.

⁴ Engfer, Hans-Jürgen: Empirismus versus Rationalismus?, S.14.

⁵ Vgl. Paulsen, Friedrich: Einführung in die Philosophie, S.409.

⁶ Engfer, Hans-Jürgen: Empirismus versus Rationalismus?, S.12.

⁷ Ebd., S.13.

der Möglichkeit von Erfahrung. Er führt den Skeptizismus zunächst selbst *ad absurdum*, indem er die These, nichts sei wirklich erkennbar, mit dem Beispiel der Mathematik widerlegt: In ihr seien synthetische Urteile, also solche, welche aus mehreren nicht auseinander hervorgehenden Elementen bestehen, a priori, das heißt vor aller Erfahrung sowie allgemein und notwendig, möglich. Dies ließe sich ebenfalls auf die Naturwissenschaften übertragen: Es „steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien“⁸. Damit ist soviel gemeint, als dass alles „Zusammenfassen des Zerstreuten und Mannigfaltigen zur Einheit“⁹, das Abstrahieren, mit den Gesetzen der Vernunft, den Denkformen oder Kategorien, wie zum Beispiel Kausalität und Quantität, vollzogen wird. So konstruiere der Mensch mit Erfahrung und unter Zuhilfenahme der Vernunft selbst eine Erscheinungswelt um sich herum, die die *Dinge an sich* nicht erfassen könne aber dennoch auf eine bestimmte Weise durch sie beeinflusst werde. Mit diesem Modell gelingt es also nicht nur, die Einschränkung durch reine Vernunftdogmen zu verneinen, sondern auch einen Mehrwert an Wissen zu gewährleisten.

Werden nun aber alle vorangehenden Theorien der Erkenntnis betrachtet, so muss festgehalten werden, dass eben darin die Krux liegt: Es handelt sich stets nur um rein wissenschaftliche Erkenntnis, die eine weiter gefasste menschliche Erlebniswelt überhaupt nicht beinhaltet. Selbst bei Kant stellt sich letztendlich die Frage, ob es nicht auch geistige Gestaltung jenseits von Gesetzen der exakten Erkenntnis gibt, ob nicht zum Beispiel Kunst, Religion, Mythos oder sogar Sprache weitaus mehr als nur logisch oder rational sind.

Diese Enge der Vernunft weitet nun Ernst Cassirer aus, indem er behauptet, „der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen.“¹⁰ Damit legt er das Fundament für eine Erweiterung der *Kritik der Vernunft* zur *Kritik der Kultur*¹¹. Seine Philosophie weist nämlich darauf hin, dass jegliche Kulturform zugleich eine *symbolische Form*¹² ist.

Vernunft könne also tatsächlich als eine allem geistigen Schaffen und Erkennen innewohnende Instanz bestehen bleiben, dennoch reiche diese wohl kaum aus, um sie allein als typisch menschliches Kriterium anzuführen: „Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren“¹³.

Im Folgenden werden die wichtigsten der einzelnen Kulturformen oder symbolischen Formen betrachtet. Hierzu zählen zunächst „die Kunst und die Sprache, [der] Mythos und die [naturwissenschaftliche] Erkenntnis“¹⁴. Auf den Mythos wird in diesem Rahmen gemeinsam

⁸ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, S.200.

⁹ Paulsen, Friedrich: *Einführung in die Philosophie*, S.423.

¹⁰ Cassirer, Ernst: *VM*, S.51.

¹¹ Cassirer, Ernst: *PSF(1)*, S.11.

¹² Der Begriff der *symbolischen Form* wird in *2.1 Erkenntnis und Naturwissenschaften* genauer erläutert.

¹³ Cassirer, Ernst: *VM*, S.51.

¹⁴ Cassirer, Ernst: *PSF(1)*, S.9.

mit der Religion eingegangen, da bei Cassirer diese beiden Elemente ebenfalls häufig in einen Zusammenhang gebracht werden¹⁵.

2.1 Erkenntnis und Naturwissenschaften

Ein grundlegendes Prinzip der Cassirerschen Phänomenologie findet sich schon im Werk *Theoretische Biologie* des Biologen Jakob Johann von Uexküll. Ihm zufolge schaltet sich beim Menschen außer einem, auch bei Tieren vorhandenen, Reiz-Reaktions-Ablauf, beziehungsweise zwischen einem „Merk-“ und einem „Wirknetz“¹⁶ gewissermaßen ein *Symbolnetz* ein. Dieses habe nicht nur eine Unterbrechung der Reiz-Reaktions-Kette zur Folge, sondern lasse die gesamte menschliche Erkenntnis in Symbolwelten, den dann in Cassirers Philosophie genannten symbolischen Formen, stattfinden.

Wie vollzieht sich nun aber dieser Prozess? Wie ist der Symbolbegriff in diesem Rahmen überhaupt zu fassen? Laut Cassirer kommt bei jedem Akt des Symbolisierens eine „Spontaneität der Verknüpfung“¹⁷ als bildnerische Leistung des Verstandes zum Tragen. Das heißt, dass sich eine bestimmten Gesetzen folgende Synthesis der Sinneseindrücke vollzieht. Diesen Gedanken führt Cassirer mit dem Begriff der *symbolischen Prägnanz* weiter. Er drückt eine gewisse „Wechselbeziehung und Korrelation zwischen dem Sinnlichen und Geistigen“¹⁸ aus, wobei jedoch „beide Momente faktisch nicht zu isolieren sind“¹⁹. Es sei also weder ein rein sinnliches noch ein rein förmliches Wahrnehmungsmoment denkbar. Daraus resultiere jedoch keinesfalls eine statische Verbindung zwischen Inhalt und Form des wahrgenommenen Objektes, eher seien beide „voneinander unabhängig variabel“²⁰. So ist beispielsweise ein Bildnis auf ganz unterschiedlichen Ebenen wahrnehmbar: als künstlerische Komposition, als mathematisch-naturwissenschaftliches Raumabbild oder gar als Heiligtum der Religion. Aus dieser Vielfalt von Verknüpfungsmodalitäten folgten letztlich auch die verschiedenen symbolischen Formen, die sich jeweils auf in sich kohärente Ordnungsschemata²¹ und Gesetzmäßigkeiten des symbolischen Formungsprozesses gründen. So existiere ein mythisches, künstlerisch-ästhetisches sowie wissenschaftliches Weltbild. Der Mensch tauche also in eine Art, wie Kant es beschreibt, Erscheinungswelt ein, er lebe nur in einer solchen, die jedoch nicht ausschließlich nach den Regeln der Vernunft gebildet werde, sondern sich viel eher als eine Welt der mannigfaltigen Kulturformen, die uns in Form von Symbolsystemen entgegentreten, zeige. An dieser Stelle lässt sich außerdem die Bedeutung des Symbols scharf von der des Zeichens

¹⁵ Siehe: Cassirer, Ernst: VM, S.7.

¹⁶ Wiegerling, Klaus: Anthropologie und Technik.

URL: http://www.sowi.uni-kl.de/fileadmin/phil/pdf/Anthropologie_und_Technik_TU_KL_1.pdf, [Stand: 28.08.2013].

¹⁷ Cassirer, Ernst: PSF (3), S.225.

¹⁸ Cassirer, Ernst: Geist und Leben, S.10.

¹⁹ Ebd., S.18.

²⁰ Dubach, Philipp: „Symbolische Prägnanz“, S.50.

²¹ Ebd., S. 52f.

trennen: Signale oder Zeichen, wie sie auch das Tier kennt, durchaus noch physikalischen oder substanziellen Gehaltes, seien noch an konkrete Situationen gebunden, wohingegen das Symbol bereits einen sinngebenden Funktionswert besitze²². Jeder Wahrnehmungsinhalt schließt demnach immer schon einen bestimmten Sinn in sich, sodass die Sinnrichtung beziehungsweise der Bedeutungskontext durch die symbolischen Formen bestimmt wird.

Die Wissenschaft nimmt dabei gerade in der Moderne eine gehobene Stellung als symbolische Form ein. Sogar Cassirer, der stets einen Ausgleich zwischen allen Kulturformen sucht, bezeichnet die Wissenschaft als „höchste und charakteristischste Errungenschaft menschlicher Kultur“²³. Das Hauptcharakteristikum der Naturwissenschaften sei es, dass ein Objekt wissenschaftlichen Wert erst dadurch erlange, wenn „wir es auf den Bereich der Zahl abbilden“²⁴. Gerade auch die Mathematik wird hierbei tragendes Element, da sie die Natur quantifiziere und von ihren Qualitäten abstrahiere. Daher handele es sich bei wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten zwar um wahre, in Zahlsymbolen verhüllte, jedoch nicht um absolut objektive Prinzipien einer endgültigen Realität. Um zu solchen Gesetzen überhaupt zu gelangen, bedürfe es „einer allgemeinen systematischen [Zahlen-]Ordnung“²⁵. Jedes Zahlenglied stehe in irgendeiner festgesetzten Relation zu einer Reihe. Aus diesen allgemeinen Beziehungsfunktionen, deren Systematik auf einem „methodologischen Determinismus“²⁶, einer logischen Geschlossenheit, beruhe, ließen sich notwendige Gesetze der Mathematik und schließlich aller Naturwissenschaften ableiten. So erst seien wissenschaftliche Voraussagen möglich. Die naturwissenschaftliche Wahrnehmung gründe also auf einer Weltanschauung durch Symbole der Zahl und damit auf einer Mathematisierung der Natur.

2.2 *Mythos und Religion*

Das mythische Weltbild „beruht auf einer ganz bestimmten“, ihm eigenen „Wahrnehmungsweise“²⁷, welche laut Cassirer in ihrem Prinzip zu erfassen ist. Er versucht also den Mythos durch ganz allgemeine Grundprinzipien seiner symbolischen Gestaltung zu bestimmen.

Vor allen Dingen sei die mythische Welt, wenngleich sie durchaus auch über rationale und logische Momente verfüge, „emotional gefärbt“²⁸. Das heißt, dass der Affekt durchaus das mythisch wahrgenommene Objekt beherrscht, ja Teil von diesem ist, sodass zum Beispiel dem vierblättrigen Kleeblatt Glück, der schwarzen Katze jedoch Unglück anhaftet.

²² Vgl. Cassirer, Ernst: VM, S.58.

²³ Cassirer, Ernst: VM, S.315

²⁴ Cassirer, Ernst: PSF (3), S.480.

²⁵ Cassirer, Ernst: VM, S. 322.

²⁶ Ebd., S.332.

²⁷ Ebd., S.122.

²⁸ Cassirer, Ernst: VM, S123.

Des Weiteren nennt Cassirer das Merkmal der „Konkreszens oder Koinzidenz der Relationsglieder im mythischen Denken“²⁹, einer Indifferenz der sich aufeinander beziehenden Wahrnehmungselemente. Hiermit ist gemeint, dass eine Beziehung zweier Objekte zueinander nicht als ideelle Relation wahrgenommen wird, sondern dass das eine mit dem anderen Relationsglied eine substantielle Einheit bildet. Beispielsweise würden Reliquien verehrt, als sei der zugehörige Heilige gleichsam in diesem Teil seiner Ganzheit enthalten und wirke direkt auf ihn zurück.

Doch diesem scheinbaren Chaos setzt Cassirer ein Prinzip der Differenzierung entgegen, die „Akzentsetzungen zwischen dem Heiligen und dem Profanen“³⁰. So spalte sich die gesamte mythische Welt in das *Heilige*, das sowohl Ferne als auch Nahe, das Schützende und Vertraute und doch zugleich Unzugängliche³¹, das Mysteriöse im umgangssprachlichen Sinne und das *Profane*, das Alltägliche.

Von diesen Grundprinzipien aus wird in Cassirers Schrift *Philosophie der symbolischen Formen* – ganz nach kantischem Vorbild – eine Untersuchung zum mythischen Denken als Denk-, Anschauungs-, sowie Lebensform angestellt. So sind die ersten beiden dieser Formen ähnlich den Kategorien und Anschauungsformen Kants³², nur dass sie nicht ein rein rationales Moment in sich tragen, sondern den Grundprinzipien des Mythos’ folgen. Außerdem wird den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit die der Zahl beigefügt. Was jedoch bei Cassirers Analyse besonders an neuer Bedeutung gewinnt, ist der Mythos als Lebensform. Dabei handelt es sich um die „Frage nach einer subjektiven Wirklichkeit im mythischen Denken“³³. Wie erlebt also das Individuum den Mythos? Anfangs gehe es in einer „Gesellschaft des Lebens“³⁴ auf, was sich vor allem im Totemismus und Ahnenkult der meisten mythisch geprägten Gesellschaften äußere. Diese Einbindung des Einzelnen in einen größeren Kontext drohe aber die Freiheit des Individuums einzuschränken. Doch auch das Prinzip der Tabuisierung stellt für Cassirer eine – wenngleich nicht unbedingt so empfundene – Begrenzung der Persönlichkeit dar. Es sei lediglich als Gesetz der Verbote zu fassen. Der Bruch eines Tabus und damit das In-Kontakt-kommen mit etwas Heiligem werde zudem unabhängig von der Absicht geächtet.

An dieser Stelle sei es nun der Religion möglich einzugreifen und, durchaus die mythischen Traditionen bewahrend, dennoch eine neue „positive Kraft, eine Kraft nicht der Hemmung, sondern der Anregung und des Strebens“³⁵ zu entfalten. So lassen sich als Beispiel hier die zehn Gebote anführen, denn sie beinhalten nicht nur Verbote, zum Beispiel ‚Du sollst nicht töten‘,

²⁹ Cassirer, Ernst: PSF(2), S.82.

³⁰ Gottwald, Herwig: Spuren des Mythos in moderner deutschsprachiger Literatur, S.117.

³¹ Vgl. Cassirer, Ernst: PSF(2), S.99.

³² Die Kategorien Kants, die die notwendigen Verknüpfungsweisen des Denkens beschreiben, bestehen aus Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

³³ Tomberg, Markus: Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner, S.60.

³⁴ Cassirer, Ernst: VM, S.132.

³⁵ Cassirer, Ernst: VM, S.169.

sondern ebenso Gebote wie ‚Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren‘. Neben der Entwicklung des Mythos zur Religion gelange auch das Göttliche allmählich zu neuer Bedeutung. Es herrsche nun ein in der Regel anthropomorpher Götterapparat, der sich in seiner Entwicklung immer mehr vom mythischen Totemismus emanzipiere, ohne ihn dabei vollends zu überwinden. Dabei geht Cassirer davon aus, dass sich die Stellung des Individuums direkt in der religiösen Vorstellung zeigt. So reiche diese Entwicklung von Tätigkeits- oder Verwaltungsgöttern³⁶ als Repräsentanten der Arbeitsteilung über „Charaktergötter“ mit eindeutig personalen Qualitäten hin zu einem einzigem „Schöpfergott“. Am Ende der Wandlung trete nun also eine Göttergestalt hervor, die in der Lage sei, selbstbestimmt und rational zu schaffen. Umso deutlicher zeige sich die Wandlung, welche das Subjekt nun erfasst: Der Mensch könne selbst frei handeln, er „ist Herr über sein Schicksal“³⁷. Er werde also nun in zwei Hinsichten der mythischen Befangenheit enthoben: Zum einen gelinge es ihm, Richtlinien für und eben nicht nur gegen sein Handeln wahrzunehmen, zum anderen liege sein Handeln in seiner Hand. Erst durch die Religion emanzipiere sich das Subjekt aus seiner Anonymität und gelange zum „Ausdruck eines neuen positiven Ideals menschlicher Freiheit“³⁸.

An dieser Entwicklung selbst zeigt sich jedoch außerdem ein ganz neuer Aspekt des Mythos. Er bilde sowohl für die Religion, als auch für Sprache, Kunst und sogar Wissenschaft, für schlichtweg alle symbolischen Formen den ‚Mutterboden‘, den absoluten genetischen Ursprung.³⁹ Folglich fänden sich in allen möglichen Prozessen symbolischer Gestaltung immer auch Elemente aus der mythischen Weltanschauung wieder.

2.3 *Sprache*

Cassirer meint, sogar in der Sprache noch Grundzüge mythischer Weltanschauung zu erkennen. So zeige sich beispielsweise in der genetischen Betrachtung derselben eine emotional geprägte Sprachstufe, die sich jedoch im Gegensatz zu den tierischen und unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen⁴⁰ bereits durch im Geiste geformte Laute oder Gesten auszeichne. Denn wenngleich diese den Anschein bloß affektiver Interjektionen hätten, handele es sich schon um bewusst gewählte, symbolähnliche Zeichen, die durch „eine Art Hemmung und Rückwendung“⁴¹ rein mechanische Reaktionen unterbrechen. So erhalte beispielsweise das Kopfschütteln die symbolische Bedeutung des Negierens, wobei diese Geste noch im affektiven Abschütteln von etwas wurzele⁴². Diese erste Stufe der sprachlichen Genesis, die Phase des

³⁶ Ebd., S.153.

³⁷ Dallah, M. N.: History of Zoroastrianism, S.52ff., zit. n.: Cassirer, Ernst: VM, S.159.

³⁸ Cassirer, Ernst: VM, S.170.

³⁹ Cassirer, Ernst: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, S.112. Siehe: *3.1 Irreduzibilität, Genesis und Vielfalt der symbolischen Formen*.

⁴⁰ Thies, Christian: Einführung in die Philosophische Anthropologie, S.102.

⁴¹ Cassirer, Ernst: PSF(1), S.127.

⁴² Vgl. Thies, Christian: Einführung in die Philosophische Anthropologie, S.102.

mimischen Ausdrucks, münde schließlich in einer zweiten⁴³. Nun werde nicht mehr ein einzelner Affekt, sondern die Bezeichnung eines Sachverhaltes zum tragenden Prinzip. Die Phoneme trügen nun keinen nahezu formlosen Gehalt mehr in sich, sie distanzieren sich von ihrem Objekt, mit welchem sie alsdann durch eine „Analogie der Form“⁴⁴, durch eine inhaltliche Ähnlichkeit, verbunden seien. Aus dieser Phase des *analogischen Ausdrucks* strebe die sprachliche Entwicklung zuletzt ihrem Höhepunkt, der Phase des rein *symbolischen Ausdrucks* entgegen. Nun trete die Funktion der reinen Bedeutung zutage, „die Fähigkeit des abstrakten Umgangs mit Symbolen, die sich vom Sinn eines anschaulichen Gehaltes völlig lösen“⁴⁵. Erst in diesem Entwicklungsstadium würden abstrakte Begriffe möglich, da sich diese nicht auf einen Affekt, eine substantielle Entität oder auf einen anschaulichen Sachverhalt bezögen, sondern vielmehr reine Relationen bezeichneten.

Der genetische Dreischritt von *mimischem*, *analogischem* und *symbolischem Ausdruck* lässt sich an der Sprache am deutlichsten schildern. Dennoch durchlaufen nach Cassirer auch andere symbolische Formen diese Phasen. Seine Analyse symbolischer Formen beschränkt sich jedoch nie nur auf deren Genesis. Daher wird auch die Sprache von ihm auf weitere eigentümliche Funktionen untersucht. So verfüge sie über eine semantische und symbolische Funktion⁴⁶, das heißt eine Bedeutungsfunktion, die eine rein physikalische Deutung sprachlicher Gebärden und Laute übersteige. Das Wesen der Bedeutung hänge wiederum von den Sprachstufen ab, nicht jedoch ihre Bildung. Diese Bildung der Bedeutung geschieht laut Cassirer durch den Prozess der Klassifikation. Durch diese Funktion der Sprache, bleibe das Subjekt nicht dem gesonderten Einzelobjekt verhaftet, sondern sondere bestimmte Aspekte aus und halte diese fest, sodass nun der entstehende Begriff als Klasse aller von ihm bezeichneten Elemente zu verstehen ist. Es würden also einige Besonderheiten eines Objektes von übrigen Merkmalen abstrahiert und zugleich in ein Sinn Ganzes beziehungsweise in einen Bedeutungskontext eingebettet. Wie sich aber die Klassifikation in den unterschiedlichen Kulturkreisen vollziehe, sei von den „gesellschaftlichen und kulturellen Lebensverhältnissen“⁴⁷ abhängig.

Diese teilweise kulturelle Abhängigkeit von Sprache hindert Cassirer aber nicht daran, sie als eine „dem Menschen eigene Ausdrucksform“⁴⁸ zu begreifen, die universellen Prinzipien folgt. Versucht er also ähnlich wie zum Beispiel der Philosoph Noam Chomsky, eine Universalgrammatik zu postulieren? Es zeigen sich in der Tat Parallelen zwischen beiden Positionen. Chomsky ist der Meinung, der Mensch verfüge durchaus über eine Art angeborene Sprache oder eher über das Vermögen Sprache zu erlernen, wobei er sich eines instinktiven

⁴³ Cassirer betont, dass eine klare Grenze zwischen den Ausdrucksstufen nicht zu ziehen ist.

⁴⁴ Cassirer, Ernst: PSF(1), S.143.

⁴⁵ Orth, Ernst Wolfgang: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie, S.314.

⁴⁶ Cassirer, Ernst: VM, S.175.

⁴⁷ Cassirer, Ernst: VM, S.210.

⁴⁸ Bussmann, Hadumod (Hrsg.): Lexikon der Sprachwissenschaft, S.699.

Wissens bediene⁴⁹. Sicherlich entspricht diese Ansicht der Idee eines allgemeinen Sprachprinzips, doch Cassirer distanziert sich strikt von der Annahme einer Universalgrammatik: „Der Versuch, alle Sprachen in das Prokrustesbett eines einzigen Systems von Wortarten zu zwängen, wäre aussichtslos“⁵⁰. Letztendlich solle also die Sprache in den Prinzipien ihres symbolischen, nicht eines grammatischen Formungsprozesses erfasst werden.

2.4 Kunst

Bereits Hans Jonas, wie Cassirer ein deutscher Philosoph des 20. Jahrhunderts, führt die Kunst in einen anthropologischen Kontext. Dabei entwickelt er den Begriff des *homo pictor*, womit er „das Anfertigen und Erkennen von Bildern als exklusive Fähigkeit des Menschen“⁵¹ bezeichnet. Bei Ernst Cassirer steht die Kunst zwar nicht in einer so hohen Stellung, dass sie die grundlegende Eigenschaft des Menschen beschreiben kann, dennoch wird ihr in seiner Philosophie ein nicht unbedeutender Platz zugewiesen. Eine „Autonomie der Kunst“⁵² als symbolische Form scheint hier genauso wie schon für Sprache und Mythos zu gelten.

Um ihre Grundfunktionen festzuhalten, sollte als erstes ihr Ziel erfasst werden: „Sie forscht nicht nach den Eigenschaften oder Ursachen der Dinge [wie die Wissenschaft]; sie gibt uns eine Anschauung von der Form der Dinge“⁵³. Wie vollzieht sich nun aber der künstlerische Formungsprozess und auf welche Weise gelangt er zum Ausdruck? Der Formungsprozess lässt sich nach Cassirer als dynamische Bewegung verstehen, bei der Subjektives und Objektives, Gefühl und Gestalt ineinander übergehen und völlig ineinander aufgehen müssen⁵⁴, bis sich aus ihnen ein neuer bedeutungsvoller Gehalt ergibt. Diese Synthese gelange dann im Kunstwerk zum konkreten materiellen Ausdruck, wobei jedoch weder das reine Material noch der reine Sinn, sondern erst die sinnlichen Formen, welche durch das Material vermittelt werden, das ganze Kunstwerk ausmachen. Durch diesen Prozess bewirke das Kunstwerk außerdem eine „Intensivierung [...] von Wirklichkeit“⁵⁵. Es würde keine wissenschaftliche Distanz zu dieser gewahrt, keine Vereinfachung durch mathematische Gesetze angestrebt, sondern es sollten gerade Details aus dem Erlebten ins Kunstwerk einfließen, die Dinge sollten auf die Spitze getrieben werden .

Zum Erzielen dieses Effektes müsse das Kunstwerk eine sinnliche Geschlossenheit wahren: „Das Kunstwerk repräsentiert eine Ganzheit“⁵⁶. So könne ein einzelner Teil eines Kunstwerkes

⁴⁹ Vgl. Theweleit, Klaus (Hrsg.): Macht und Gerechtigkeit, S.12.

⁵⁰ Cassirer, Ernst: VM, S.197.

⁵¹ Ulama, Nisaar: Von Bildfreiheit und Geschichtsverlust. Zu Hans Jonas' *homo pictor*. URL: <http://www.gib.uni-tuebingen.de/own/journal/upload/0ed77bd5242b3a8254eae4831e859d7b.pdf>, [Stand: 12.10.2013].

⁵² Pochat, Götz: Das Symbol in der Kunst aus der Sicht der Philosophie, Ästhetik und Kunstwissenschaft, S.283.

⁵³ Cassirer, Ernst: VM, S.221.

⁵⁴ Vgl. Cassirer, Ernst: Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 31.

⁵⁵ Graeser, Andreas: Ernst Cassirer, S.87.

⁵⁶ Küker, Andreas: Transformation, Reflexion und Heterogenität, S.91.

nur in dessen Gesamtheit wirken und sei daher nicht bloß ein einer Reihe hinzuaddiertes Glied, sondern ein fest eingebundener Bestand. Cassirer betrachtet das Kunstwerk als ernste Auseinandersetzung mit der Umwelt, sodass das Beschneiden eines solchen nicht nur die Bedeutungseinheit zerstören würde, sondern die Prinzipien der Kunst auf einen bloßen Unterhaltungswert reduzieren könnte. Doch die Kunst dürfe keinesfalls mit Unterhaltung gleichgesetzt werden. Im Gegensatz zu bloßem Amüsement, von welchem sich die Affekte mitreißen ließen, „steht das ästhetische Bewusstsein der sinnlichen Anschauung und den Affekten in kontemplativer Distanz gegenüber“⁵⁷. Somit komme dem ernsthaften Kunstbetrachter die Aufgabe zu, gerade die Symbole, die Absichten und Hintergründe des Kunstwerks zu begreifen. Denn anders als bei anderen symbolischen Formen, geschähen der Akt des künstlerisch-symbolischen Ausdrucks sowie jener der ästhetischen Anschauung als Schöpfungsakt ganz bewusst.

3 Kritische Betrachtungen

3.1 Irreduzibilität, Genesis und Vielfalt der symbolischen Formen

Nachdem bereits Wissenschaft, Mythos, Sprache und Kunst auf ihre internen Strukturgesetze hin untersucht wurden, gilt es nun ihr Verhältnis und das anderer Kulturformen zueinander kritisch zu beleuchten. So bewegt sich der Mensch nach Ernst Cassirer als *animal symbolicum* in einem System symbolischer Formen, welche, wenn nicht unbedingt widersprüchliche, so doch höchst unterschiedliche Züge aufweisen. Wie schafft es Cassirers Philosophie, diese divergenten Kulturelemente miteinander zu versöhnen? Einerseits drohe sich „in der Allgemeinheit der logischen Form die Besonderung jedes Einzelgebiets [...] zu verwischen“⁵⁸, andererseits müsse eben jenes allgemeine Prinzip aller Einzelgebiete erschlossen werden. Es wurde bereits gezeigt, dass sich dieses allgemeine Prinzip laut Cassirer im Akt der symbolischen Formung wiederfindet, welcher für jede symbolische Form seine eigenen Prinzipien berge. Aus diesen Erwägungen seien jedoch gerade die teils sogar divergenten Betrachtungsweisen unterschiedlicher Kulturformen, wie Mythos und Wissenschaft, zu erklären. Denn so „liegt jeder Objektivierung und damit jedem Objekt [...] ein geistiger Vollzug zu Grunde“⁵⁹, ein geistiger Schaffensakt des Symbolisierens. Objektivität müsse daher von der Art der Symbolisierung, von der jeweiligen symbolischen Form abhängen. Jede dieser Formen habe somit einen Gültigkeitsanspruch, ohne dabei auf eine andere reduzierbar zu sein. Weder Wissenschaft und Mythos, noch Sprache und Kunst könnten sich ihre Gegenstände gegenseitig diktieren.

⁵⁷ Höfner, Markus: Sinn, Symbol, Religion, S.159.

⁵⁸ Cassirer, Ernst: PSF(1), S.14 ff..

⁵⁹ Ullrich, Sebastian: Symbolischer Idealismus, S.97.

Diese Ansicht muss gerade im 21. Jahrhundert einige Diskussionen nach sich ziehen. Die unterschiedlichen Kulturformen geraten immer wieder in Konflikt miteinander, wie es zum Beispiel die Auseinandersetzung zwischen Kreationisten und Evolutionsbiologen zeigt. Während erstere den Schöpfungsmythos auf die Ebene einer wissenschaftlichen Theorie erheben wollen, verbannen letztere die Schöpfungs idee als „einer der beliebtesten Irrtümer bezüglich der Evolution“⁶⁰ nicht nur berechtigter Weise aus wissenschaftlichen Kreisen, sondern oft sogar als Glaubenskonzept aus dem Mythos selbst. Cassirers Postulat der Irreduzibilität verweist jedoch darauf, dass weder der Mythos, in diesem Falle durch die Kreationisten repräsentiert, in die Wissenschaften eingreifen dürfe, noch die Wissenschaft dem Mythos seinen Glauben vorzuschreiben habe. Sowohl Schöpfung als auch Evolution könnten somit nebeneinander in verschiedenen Sinnkontexten – die eine Anschauung im Mythos, die andere in der Wissenschaft – existieren, jedoch nie auf gleicher Ebene betrachtet werden. Es bleibt dennoch problematisch, festzulegen, welche Kulturform in welchen Situationen über die rechte Herangehensweise urteilt, denn wo eindeutige Entscheidungen gefragt sind wird immer auch Eindimensionalität einer letztlich durchführbaren Handlung gefordert. Dieses beinahe auf einen Gleichberechtigungsgedanken hinauslaufende Ideal ist also, wie dieses Beispiel zeigt, also nicht immer praktisch anwendbar.

Wie jedoch soll es überhaupt zur „mehrdimensionalen‘ geistigen Welt“⁶¹, zur kulturinternen Vielfalt kommen? Nach Cassirer findet die Genesis der symbolischen Formen, wie bereits erwähnt, im mythischen Bewusstsein ihren Ausgangspunkt. So seien alle symbolischen Formen anfangs ins mythisch-religiöse Bewusstsein gebunden⁶², gleichsam in dieses eingewebt und nur langsam würden sie sich herauslösen, bis sie zu eigenständigen Kulturelementen herangereift seien. Nun entsteht jedoch das Problem, dass der Mythos scheinbar durch andere Kulturformen bedingt ist. Er ist ganz ohne Sprache oder künstlerische Einflüsse kaum denkbar. Wenngleich diese auch bereits vor ihrer völligen Ausreifung im Mythos befasst sein mögen, so trifft Cassirer selbst nicht immer eindeutige Entscheidungen hierzu. Grundsätzlich wird der Mythos als absoluter Nullpunkt, zuweilen aber auch Sprache und Technik als mit dem Mythos gleichursprünglich⁶³ genannt.

So wie nun der Mythos in der Philosophie der symbolischen Formen die Ursprungsform der kulturellen Vielfalt darstellt, so durchlaufe doch auch jede symbolische Form für sich selbst eine Entwicklung. Dabei durchschreite jede Form die Trias von „mimischem, analogischem und

⁶⁰ Jutzi, Sebastian: Charles Darwin. URL: http://www.focus.de/wissen/natur/evolution/tid-12744/charles-darwin-2-parallelen-zwischen-schoepfungsgeschichte-und-evolution_aid_352771.html, [Stand: 02.12.2013].

⁶¹ Cassirer, Ernst: PSF (3), S. 17.

⁶² Vgl. Cassirer, Ernst: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, S.112.

⁶³ Krois, John Michael: Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, S.20.

symbolischem Ausdruck“.⁶⁴ Dieser genetischen Struktur entsprechend, aber durchaus unabhängig von ihr, lasse sich jede symbolische Form in Ausdruck, Darstellung und Bedeutung zergliedern. Dabei könne und müsse alle Kultur ein „Gleichgewicht zwischen Ausdruck und reiner Bedeutung finden“⁶⁵. Wie beim Dualismus von Form und Inhalt⁶⁶ könne nämlich weder absolut bedeutungsfreier Ausdruck noch reine Bedeutung beziehungsweise reine Form in einer Kulturform bestehen. So bestimmt das Symbol in der Philosophie Ernst Cassirers also auch einen genetischen Prozess und eine strukturelle Einheit unter den symbolischen Formen.

Mit allen bisherigen Erwägungen werden der Entstehung immer neuer Kulturformen keine Grenzen gesetzt. Eher noch schürt die Idee einer symbolischen Genesis, welche den Mythos als Anfangspunkt betrachtet, aber keinen absoluten Endpunkt kennt, das Anreichern einer Vielfalt von symbolischen Formen. So wenig jedoch die Grenzen dieser zumindest theoretisch vorhanden zu sein scheinen, so sehr wird in der Praxis deutlich, welcher Anspruch an eine solche Kulturform besteht: „Es ist ein gemeinsames Charakteristikum aller symbolischen Formen, dass sie auf jeden beliebigen Gegenstand angewendet werden können“⁶⁷. Diesem Postulat zufolge begrenzt sich die Menge an symbolischen Formen zwar erheblich, doch ist eine genaue Festlegung dieser nie erfolgt. In seinem Spätwerk *Versuch über den Menschen* nennt Cassirer Mythos bzw. Religion, Sprache, Kunst, Geschichte und Wissenschaft⁶⁸. Damit scheint jedoch längst nicht die ganze Fülle ausgeschöpft zu sein. Des Öfteren finden sich bei ihm auch Technik, Politik, Sitte und Recht. Diese Unabgeschlossenheit oder wenigstens Unsicherheit bezüglich der Anzahl der symbolischen Formen zeugt sicherlich auch davon, dass deren gegenseitige Durchdringung sehr stark ausgeprägt sein kann, wodurch eine Trennung umso schwerer fällt. Wenn auch Wissenschaft, Mythos, Kunst und Sprache in Cassirers Philosophie stets eine besondere Zuwendung erfahren haben, so hat er selbst nie einen „Vollständigkeitsbeweis für die symbolischen Formen“⁶⁹ erbracht. Seine Philosophie kann daher nicht als abgeschlossen gelten. Eine Weiterführung derselben würde sich jedoch Fragen stellen müssen wie: Was kann als eigenständiges Kulturelement, was als Bestandteil einer symbolischen Form gewertet werden? Ist es wahrscheinlich, dass sich eine kulturelle Evolution auch weiterhin vollzieht?

⁶⁴ Siehe: Cassirer, Ernst: PSF(1), S.X. Diese Phasen des Ausdrucks sind im Teil 2.3 *Sprache* genauer erklärt.

⁶⁵ Orth, Ernst Wolfgang: Geschichte und Literatur als Orientierungsdimensionen in der Philosophie Ernst Cassirers, S.123.

⁶⁶ Siehe: 2.1 *Erkenntnis und Naturwissenschaften*.

⁶⁷ Cassirer, Ernst: Vom Mythos des Staates, S. 49.

⁶⁸ Siehe: Cassirer, Ernst: VM, S.7.

⁶⁹ Krois, John Michael: Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, S.19.

3.2 *Die Rolle der Philosophie*

Die Philosophie der symbolischen Formen ist, wie die bisherigen Untersuchungen zeigen, sehr facettenreich. Sie vermag sowohl die einzelnen symbolischen Formen in ihrem je eigenen Prinzip zu erklären als auch die zwischen ihnen wirksamen Kräfte zu enthüllen. Was bis hierhin noch ungeklärt blieb, ist die Frage nach der Philosophie selbst. Welchen Stellenwert hat sie in einem System symbolischer Formen? Welche Aufgabe kommt der Philosophie in den Geisteswissenschaften überhaupt zu?

3.2.1 *Die Stellung der Philosophie im System der symbolischen Formen*

Zunächst soll in diesem Rahmen geklärt werden, ob und wie die Philosophie, welche den Kulturbegriff Cassirers selbst erst konzipiert, in das System der symbolischen Formen einzuordnen ist. Kann sie möglicherweise ebenfalls als symbolische Form aufgefasst werden? Dann wäre allerdings fraglich, inwiefern sie autorisiert ist, über andere symbolische Formen zu urteilen. Oder kommt in ihr vielleicht ein ganz anderes Prinzip zum Tragen?

Cassirer sieht die Aufgabe der Philosophie in der „Selbsterkenntnis der Vernunft“ beziehungsweise im „Durchschauen des symbolischen Grundcharakters der Erkenntnis selbst“⁷⁰ erfüllt. Sie müsse das Symbol als eigentlich allgemeines Moment in allem Weltverstehen beweisen und begreifen. Sie sei also die „Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit der kritischen Phänomenologie selbst“⁷¹. Wie jedoch vollzieht sich dann der symbolische Formungsakt des Geistes in der Philosophie? Bereits die Erkenntnis selbst tritt in Cassirers Philosophie immer erst in Verbindung mit einem solchen auf. Muss also nicht auch der philosophischen Reflexion ebenso eine Kraft des Geistes zu Grunde liegen? Da die Philosophie in Cassirers Werken nie den Status einer eigenständigen symbolischen Form erlangt, scheint sie gezwungen zu sein, sich mindestens einer jener symbolischen Formen zu bedienen. So wird letztlich auf die Sprache zurückgegriffen, weil diese „selbst eine Voraussetzung und Bedingung der Reflexion ist“⁷². Dies müsse aber nicht heißen, dass die Bedeutung der Philosophie im System der symbolischen Formen mit der Sprache gleichzusetzen ist. Im Gegenteil scheint bei Cassirer nicht das Prinzip der Symbolverknüpfung für die Stellung seiner Philosophie verantwortlich zu sein, als vielmehr ihre Bestimmung: „Nicht ihr Ursprung – die Sprache – gibt der Philosophie eine Sonderstellung, sondern ihre Aufgabe“⁷³. Cassirers Modell kann also die Philosophie, wenn auch nicht in einem System der symbolischen Formen an sich, so aber in einen Gesamtzusammenhang mit diesen stellen. Demnach hat sie eine „rein ‚rekonstruktive‘

⁷⁰ Cassirer, Ernst: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, S. 264f..

⁷¹ Ullrich, Sebastian: Symbolischer Idealismus, S.108.

⁷² Cassirer, Ernst: PSF(2), S.55.

⁷³ Krois, John Michael: Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, S.21. Die Verwendung des Begriffs ‚Sonderstellung‘ soll hier nicht auf einen höheren Grad an Objektivität anspielen, sondern eher die systematische Besonderung der Philosophie hervorheben.

Arbeit“ zu verrichten, nämlich das Symbol als Wahrheit zeugende Instanz zu begreifen, wobei sie jedoch stets einen „konstruktiven Aufbau [der Welt] schon als vollzogen voraussetzen muss“⁷⁴.

Die Frage, inwiefern die Philosophie als solche dann jedoch das Funktionsprinzip jeder einzelnen symbolischen Form typisieren kann und darf, muss dennoch gestellt werden. Zum Beispiel bleibt fraglich, ob durch die Verwendung eines Mittels wie der Sprache, welche ja keinen absoluten Wirklichkeitsanspruch erheben könne, nicht doch Verzerrungen bei der Analyse anderer Kulturformen entstehen.

3.2.2 *Kultur und Freiheit*

Auch Cassirers Vorstellungen über die Aufgabe der Philosophie müssen hinterfragt werden. Dieses Problem war schon das Hauptthema der Davoser Disputation im Jahre 1929, bei der Ernst Cassirer auf seinen Kontrahenten Martin Heidegger traf. Vor allen Dingen wird die Philosophie hier als diejenige Geisteswissenschaft aufgefasst, welche sich der Aufgabe zu stellen habe, den Menschen in die Freiheit zu führen.

Wie ist nun aber der Freiheitsbegriff konkret zu verstehen? Die Freiheit wird hier grundsätzlich als Freiheit des Geistes und damit als Freiheit des Handelns sowie des Schaffens verstanden. Problematisch wird jedoch die Frage nach der Bedingung von Freiheit: Unter welchen Umständen ist sie dem Menschen möglich? Heidegger stellt zunächst fest, dass dieselbe, sobald sie sich im Zustand der Kultur befinde, geronnen ist.⁷⁵ Also sei demnach alle Kultur gleichsam Schranke, Konvention, Gefängnis für den Geist. Es gäbe folglich nur eine Lösung, nur eine Befreiung, nämlich der Sprung in die Eigentlichkeit des Lebens und damit das Entkommen aus der Herrschaft des *Man* beziehungsweise der breiten Gesellschaftsmasse.⁷⁶ Dieser ‚Sprung‘ werde in existenziellen Situationen vollzogen, in denen der Mensch an einen Abgrund seiner Existenz geführt werde, in Momenten der Angst, die es vermögen würden, den Menschen aus den Mauern der Kultur und Konvention ausbrechen zu lassen und ihn gleichsam aufzuschrecken und damit aufzuwecken. Erst an dieser Stelle, der Bewusstwerdung von der „Endlichkeit des menschlichen Daseins“⁷⁷ und so auch der Distanzierung zur Kultur, werde Freiheit möglich.

Dieser vermeintlichen Endlichkeit des Daseins, also der Begrenztheit der eigenen Existenz, in der das Individuum scheinbar gefangen ist, stellt Cassirer ein ganz anderes Konzept entgegen. Seine Kulturphilosophie kann sich nicht auf Einzelexistenzen stützen, muss vielmehr das Individuum gerade in der Kultur, im „objektiven Geist“⁷⁸, aufgehen lassen. Und nur so könne es dem Einzelnen gelingen, über seine eigene Existenz ins Unendliche hinauszuschreiten. Das Schaffen von Kultur weise über die Endlichkeit des Individuums hinaus und werde zum „Siegel

⁷⁴ Cassirer, Ernst: PSF(3), S.63.

⁷⁵ Vgl. Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland, S. 215.

⁷⁶ Vgl. Steenblock, Volker: Kleine Philosophiegeschichte, S.315.

⁷⁷ Röd, Wolfgang: Transzendentalphilosophie oder Ontologie?, S.12.

⁷⁸ Ebd., S.12.

seiner Unendlichkeit⁷⁹. Und erst in dieser Unendlichkeit seiner Schaffensmöglichkeiten liege die Freiheit des Menschen. Die endliche, nackte Existenz, durch Angst erzwungen, könne eben darum nicht der Ausgangspunkt des freien geistigen Schaffens sein, weil die Kultur überhaupt erst Voraussetzung für dieses sei. Sie erweise sich in ihrer Entwicklung als ein „Prozess der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“⁸⁰. So löse die Kultur den Menschen erst los von der Unmittelbarkeit der Dinge, aus dem Zustand der Angst und ermögliche es ihm überhaupt erst geistig freie Schaffensakte zu vollziehen⁸¹. Und dabei dürfe Kultur nicht auf das bloße *Man* reduziert werden, vielmehr entlade sich hier die Unendlichkeit des freien geistigen Schaffens als „Spannung zwischen Verfestigung und Evolution“⁸². Kultur sei immer ein Wechselspiel zwischen Beibehalten und Aufbrechen von Konventionen. Dies fördere den Fluss und verhindere die von Heidegger sogenannte Gerinnung von Freiheit.

Cassirer begreift also Kultur als eigentliche Bedingung von Freiheit. Die Aufgabe der Philosophie als „Selbsterkenntnis der Vernunft“⁸³ sei nicht das Drängen des Menschen an den Abgrund seiner selbst, um ihn aus der kulturellen Befangenheit zu lösen und in die Unmittelbarkeit des Daseins zu stürzen. Im Gegenteil müsse die Kultur als Schutz gegen die Bedrängung am Abgrund begriffen werden. Welche Rolle dann aber der Einzelexistenz in der Kultur zukommt, bleibt in Cassirers Philosophie fraglich.

3.3 *Das animal symbolicum als allgemeingültiges Menschenbild*

Für Cassirer stellt sich auch die Frage, wie umfassend das *animal symbolicum* die essenziellen Strukturen des Menschseins wiedergibt. Welche Ideen und Aspekte anderer Anthropologen kann Cassirers Philosophie aufgreifen? Welche muss sie fallen lassen?

Allein durch die Vielfalt der symbolischen Formen selbst scheint Cassirers Philosophie mehrere Ansätze zu vereinen. So zeigt sich der Mensch zum Beispiel in der Kunst als *homo pictor*⁸⁴, im Mythos als *homo religiosus*, in der Politik als *homo politicus* und nicht zuletzt in den Naturwissenschaften als Wesen der Zahlen und der Quantifikation⁸⁵. Wie bereits am Anfang dieser Arbeit erläutert wurde, ist das *animal symbolicum* auch eine Erweiterung des *animal rationale*. Sicherlich entfallen einige Eigenschaften der jeweiligen Menschseinsbegriffe, sobald sie Cassirers Philosophie untergeordnet werden. So entgeht ihr beispielsweise ein bedeutendes

⁷⁹ Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik, S. 286.

⁸⁰ Cassirer, Ernst: VM, S. 345.

⁸¹ Ein Beispiel hierfür wird in 2.2 *Mythos und Religion* genannt: Die Religion vermag es durch Gebote die Möglichkeiten des Freiheitsvollzugs zu potenzieren.

⁸² Cassirer, Ernst: VM, S.339.

⁸³ Cassirer, Ernst: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, S. 264f.. Siehe 3.2.1 *Die Stellung der Philosophie im System der symbolischen Formen*.

⁸⁴ Siehe: 2.4 *Kunst*.

⁸⁵ Siehe: 2.1 *Erkenntnis und Naturwissenschaften*.

Moment des *homo ludens*, mit dem der Mensch zwar ebenfalls als Kulturwesen beschrieben wird, der Ursprung der Kultur jedoch im Spiel⁸⁶ gesehen wird.

Da aber der Vergleich aller anthropologischen Konzeptionen mit jener Cassirers in diesem Rahmen kaum möglich wäre, soll in dieser Arbeit nur auf das ζῷον πολιτικόν, das staatlich-politische Wesen, und den *homo faber*, den Menschen als werkzeugschaffendes und -gebrauchendes Wesen, eingegangen werden. Diese beiden Topoi sind in Bezug auf das *animal symbolicum* besonders interessant, da sie bedeutende Aspekte der Cassirerschen Philosophie behandeln: der Menschen in der Gesellschaftspraxis und der Menschen als Subjekt, das sich durch Schaffensprozesse von der Unmittelbarkeit der Umwelt befreit.

3.3.1 Mensch und Staat – zum ζῷον πολιτικόν (ζῷον politikón)

Schon Aristoteles sieht die Natur des Menschen im ζῷον πολιτικόν, in dessen politischer und gesellschaftlicher Existenz, erfüllt. Der Naturbegriff ist hier jedoch so zu verstehen, dass er sich auf das „Wesen des Menschen und der Selbstverwirklichung“⁸⁷ desselben beschränkt. Das heißt, er lebe nicht schon von Anfang an in der Staatsgemeinschaft⁸⁸, doch diese zu erreichen sei sein Ziel und sein Antrieb. Aristoteles setzt außerdem das Ziel des Staates selbst fest: „Ziel des Staates ist also das edle Leben“⁸⁹. Wird nun aber ein Vergleich mit dem Menschenbild des *animal symbolicum* angestrebt, darf die Untersuchung des Menschen nicht beim Ziel seiner Entwicklung verweilen, sondern sollte sich auch auf genetische und strukturelle Betrachtungen stützen.

Da nun der aristotelische Mensch, das ζῷον πολιτικόν, nicht als Individuum, sondern erst in der Gesellschaft zu seiner Bestimmung gelangt, wird auch viel eher eine gesellschaftliche Entwicklung in den Vordergrund gestellt. Aristoteles schwebt dabei zunächst ein biologisches und ökonomisches Prinzip vor. So kämen erstens „[w]eibliches und [m]ännliches [Individuum] der Fortpflanzung wegen“ zusammen, zweitens aber auch „[h]errschendes und [b]eherrschtes wegen der Erhaltung“⁹⁰. Sexualitäts- und Kooperationstrieb des Menschen ließen diesen daraufhin zuerst in Hausgemeinschaften, dann in Dörfern, schließlich im Staat aufgehen. Ermöglicht werde dies aber erst durch Vernunft und Sprache. Auch sie durchlaufen, wie bei Cassirer die symbolischen Formen, mehrere Entwicklungsstadien: zunächst die Vorstufe praktischer Rationalität, noch durch Affekte und Triebe bestimmt, darauf die genuin rationale Stufe, in der bereits zwischen Nützlichem und Schädlichem unterschieden wird, zuletzt die genuin politische Dimension, in der sich eine Differenzierung zwischen Recht und Unrecht

⁸⁶ Siehe: Huizinga, Johan: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Auf eine genaue Erläuterung dieses Speziellen Menschenbildes wird in diesem Rahmen verzichtet.

⁸⁷ Höffe, Otfried: *Aristoteles*, S.424.

⁸⁸ Aristoteles bezieht sich hierbei auf die antike Polis.

⁸⁹ Steenblock, Volker: *Kleine Philosophiegeschichte*, S.68.

⁹⁰ Aristoteles: *Politik*, I2, 1252a26-30.

vollzieht⁹¹. Für Aristoteles kann der Mensch also auch als ζῷον λόγον ἔχον, als sprach- und vernunftbegabtes Wesen, gelten. Hierbei ist zu beachten, dass auch Cassirer die Sprache als symbolische Form und damit als Charakteristikum des Menschen hervorhebt. Die genetischen Prozesse unterscheiden sich allerdings erheblich von denen Aristoteles'. Nicht eine Entwicklung des ethischen Bewusstseins, sondern eine Genesis des Ausdrucks steht hier im Vordergrund.

Ist nun also mit dem ζῷον πολιτικόν ein anthropologisches Konzept gefunden, welches das Cassirersche übersteigt? Oder kann es doch nur als *pars pro toto* für das *animal symbolicum* gelten? Cassirer selbst schätzt das aristotelische Menschenbild als zu ungenau ein, da es kaum hinreichte, den Menschen als Spezies von anderen Arten abzugrenzen. Er fordert „Gesellschaftlichkeit nicht nur im Handeln, sondern auch im Denken und Fühlen“⁹². Doch der Staat als politische Gesellschaft sei nicht nur darum nicht hinreichend, weil er lediglich die reine Kooperationsleistung beachte, welche auch bei Tieren vorhanden sei. Auch grenzt sich Cassirer abermals vom bloßen Vernunftwesen des Menschen ab. Der Staat könne nur Voraussetzung für das sein, was den Menschen tatsächlich charakterisiere – die Kultur. Cassirers Vorstellung von Kultur beruht aber auf den symbolischen Formen, weshalb sich ihm zufolge auch die Genesis der gesamten Kultur eher als Genesis der Kulturformen erweist. Auch ihr Ziel sei demnach eben nicht mehr nur das ‚edle Leben‘, sondern nach wie vor die „Selbstbefreiung des Menschen“⁹³, das Schaffen von ideellen Welten, welche Moral erst ermöglichten. Denn ohne Freiheit kann es dem Menschen nicht vergönnt sein, ‚edel‘ zu handeln.

In der Staatenbildung zeige sich also zwar tatsächlich ein Wesenszug des Menschen, doch diesen allein auf jene zu reduzieren, fasse nicht die Gesamtheit menschlicher Kultur. Der Staat bleibt lediglich Manifestation der Kultur, sowie er auch ihre Voraussetzung ist. Der Akt der Symbolschaffung ist nämlich „stets sozial, [er] ist nur in einem sozialen Kontext möglich und sinnvoll“⁹⁴. Somit ist der Staat gleichsam der Aktionsraum für die kulturelle Praxis. Und schließlich erhebt Cassirer die Politik selbst in den Rang einer symbolischen Form⁹⁵. Das *animal symbolicum* spiegelt also in der Tat die wesentlichen Gedanken des ζῷον πολιτικόν wieder, doch, wie zum Beispiel der Vergleich der genetischen Strukturen beider Menschenbilder zeigt, kann der eine Topos nicht restlos im anderen aufgehen.

3.3.2 Mensch und Umwelt – zum homo faber

Nachdem nun geklärt wurde, wie sich die Gesellschaft zur Wesenheit des Menschen überhaupt verhält, soll schließlich auch auf das Verhältnis von Mensch und Umwelt eingegangen werden. Bereits seit der Antike existiert das mit dieser Beziehung im Zusammenhang stehende

⁹¹ Vgl. Höffer, Otfried: Aristoteles, S.246.

⁹² Cassirer, Ernst: VM, S. 338.

⁹³ Cassirer, Ernst: VM, S. 345.

⁹⁴ Margreiter, Reinhard: Grenzen des Symbolischen und des Medialen, S. 72.

⁹⁵ Auf die Erläuterung der Politik als symbolische Form wird aufgrund des Umfangs dieser Problematik in diesem Rahmen verzichtet.

anthropologische Konzept des *homo faber*, des mit Werkzeugen hantierenden Menschen. Mit diesem Topos wird der Mensch vor allen Dingen durch seine „technisch-praktische Intelligenz“⁹⁶ charakterisiert. Auch Cassirer versteht es, den Begriff des Werkzeuges in den Kontext seiner Philosophie zu stellen. Dabei nimmt er besonders auf Henri Bergson, einen Vertreter dieses Topos, Bezug. Dieser wendet sich vom Begriff des *homo sapiens* ab, da Intelligenz nicht als eine willkürliche Abgrenzung zum Tier verstanden werden dürfe und der Begriff unscharf bleibe. Vielmehr betrachtet er sie als „Fähigkeit, nicht organisch strukturierte, das heißt künstliche, Werkzeuge herzustellen“⁹⁷.

Cassirer erblickt in diesem Konzept eine Möglichkeit des Menschen, mit seiner Umwelt umzugehen, auf diese in ganz bestimmte Weise Wirkung auszuüben. Dabei vollziehe sich aber bereits eine Distanzierung zu ihrer Unmittelbarkeit. Der unmittelbar und momentan auf ein Objekt gerichtete Trieb werde abgeschwächt, wenn ein Objekt der Begierde nur durch Gebrauch von Werkzeug erreicht werden könne: „[...] [I]m Werkzeug erobert sich der Mensch die neue Grundrichtung des mittelbaren Verhaltens“⁹⁸. Erst durch den Bruch der unmittelbaren Reaktion, wie sie beim Tier erfolge, könne der Mensch eine Idee von Welt und Ich entwickeln und über seine Handlungen reflektieren. Denn der Geist des Menschen müsse die Werkzeuge auch erst entwerfen, muss über ihr Schaffen und ihre Verwendung reflektieren: Werkzeuggestaltung heiße durchaus auch, in Gedanken etwas zu ordentlicher Gestalt vor dem Geiste zu bringen⁹⁹. Hinter jedem Werkzeug stehe folglich immer auch die geistige Kraft des Symbolisierens.

Ist das *animal symbolicum* also nur eine Entsprechung des *homo faber*? Cassirer verneint diese Gleichsetzung. Das Schaffen und Gebrauchen von Werkzeugen sei tatsächlich eine Symbolfunktion und ist mit der Cassirerschen Konzeption vereinbar. Würde sie jedoch den Anspruch erheben, alles geistige Tun in die Sphäre des Werkzeugs zu verlagern, „so würden sich alle geistigen Schöpfungen zuletzt in blo[ß]e Wirkungen auflösen“¹⁰⁰. Es entstünde das Problem, dass jeder Akt der Symbolisierung einem Akt des Werkzeugentwurfs gleichkäme und somit die symbolischen Formen nicht mehr als auf Zweckmäßigkeit hin zielende Gedankenkomplexe wären. Entgegen Bergson, der Intelligenz mit der Fähigkeit des Werkzeugschaffens gleichsetzt, ist diese Begabung in der Philosophie der symbolischen Formen lediglich Element der Intelligenz. Während der Mensch am Werkzeug das Gefüge seines Leibes und seiner Gliedmaßen, im Grunde das Wirken des Ichs auf die Welt, verstehen lerne, dienten ihm die symbolischen Formen als objektive Maße, an denen er sich misst und durch die er sich als einen selbstständigen Kosmos mit eigentümlichen Strukturgesetzen begreift¹⁰¹.

⁹⁶ Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hrsg.): Metzler Philosophie Lexikon, S.239.

⁹⁷ Bergson, Henri: Schöpferische Evolution, S.174.

⁹⁸ Cassirer, Ernst: PSF(3), S. 324.

⁹⁹ Vgl. Klinkenberg, Hans Martin: Homo faber mentalis, S.1.

¹⁰⁰ Cassirer, Ernst: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, S.57.

¹⁰¹ Vgl. Cassirer, Ernst: PSF(2), S.261.

Der *homo faber* widerspricht also tatsächlich nicht der Philosophie der symbolischen Formen, scheint jedoch unter diesem Gesichtspunkt nicht als alleiniger Wesensbegriff des Menschen gelten zu können.

4 Schlusswort

In der Tat ist Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und das daraus resultierende Menschenbild des *animal symbolicum* in vielen Hinsichten problematisch. Vor allen Dingen der Einwand Heideggers macht deutlich, dass dieser Topos seine Grenzen hat. Denn es ist fraglich, ob und inwieweit der Mensch in existenziellen Situationen überhaupt noch als *animal symbolicum* zu betrachten ist. Doch auch andere Topoi, wie der *homo ludens* zeigen, dass Cassirers Konzept nicht alle Strukturen des Menschseins zu erfassen vermag.

Dennoch kann seine Anthropologie einen hohen Grad an Allgemeinheit beanspruchen. So kann man vielen symbolischen Formen dem Menschen eigene Eigenschaften zuordnen, die bei anderen Philosophen bereits ein gesamtes Menschenbild begründen. Hierbei müssen auch das *ζῷον πολιτικόν* und der *homo faber* erwähnt werden, die sich weitgehend in Cassirers Kulturphilosophie einpassen. Auch erweist sich diese als interkulturell gültig, da er stets darauf bedacht ist, allgemeine Kultugesetze ganz unabhängig von speziellen Traditionen oder Konventionen zu beschreiben.

Trotz dieser Allgemeinheit des *animal symbolicum*, zieht der Begriff aber auch eine klare Trennlinie zwischen Mensch und Tier. Nicht mehr durch eine Reiz-Reaktionskette zeichne sich der Mensch aus, sondern durch seine Fähigkeit, symbolisch zu denken und somit komplexe Weltvorstellungen zu entwerfen. Dass diese Weltvorstellungen, denen Cassirer den Namen symbolische Formen gibt, nicht aufeinander reduzierbar sind, dass sie eine unabgeschlossene Genesis durchlaufen und dass sie theoretisch unbegrenzt sind, zeigt sein Bestreben, dem Menschen auch die Qualität zuzuschreiben, kulturinterne Vielfalt zu entwickeln.

Das *animal symbolicum* ist also als anthropologisches Konzept durchaus geeigneter als manch anderer Topos. In ihm wird der Mensch im kulturellen Alltagsleben repräsentiert. Obwohl sich der Terminus auf viele Wesenszüge des Menschen anwenden lässt, sollte dennoch hinterfragt werden, ob er nicht selbst nur Teil eines umfassenderen Topos ist.

5 Siglenverzeichnis

PSF (1-3) – Philosophie der symbolischen Formen Bände 1 bis 3

VM – Versuch über den Menschen

6 Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Cassirer Ernst: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1956

Cassirer, Ernst: Geist und Leben. Schriften. Hrsg. von Orth, Ernst Wolfgang. Reclam. Leipzig 1993

Cassirer, Ernst: Nachgelassene Manuskripte und Texte Bd. 1. Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hrsg. von Krois, John Michael; Schwemmer, Oswald. Meiner. Hamburg 1995

Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Bde. 1. – 3.. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1994

Cassirer, Ernst: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Meiner. Hamburg 2007

Cassirer, Ernst: Vom Mythos des Staates. Meiner. Hamburg 2002

Cassirer, Ernst: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1961

Sekundärliteratur:

Aristoteles: Politik. Meiner. Hamburg 2012

Bergson, Henri: Schöpferische Evolution. Meiner. Hamburg 2013

Bussmann, Hadumod (Hrsg.): Lexikon der Sprachwissenschaft. Kröner. Stuttgart 1990

Dallah, Maneckji Nusservanji: History of Zoroastrianism. Oxford University Press. New York 1938. Zit.n. Cassirer, Ernst: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Meiner. Hamburg 2007.

Dubach, Philipp: „Symbolische Prägnanz“. Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen?. In: Rudolph, Enno; Küppers, Bernd-Olaf (Hrsg.): Kulturkritik nach Ernst Cassirer. Meiner. Hamburg 1995

Engfer, Hans-Jürgen: Empirismus versus Rationalismus?. Kritik eines philosophie-historischen Schemas. Schöningh. Paderborn 1996

Gottwald, Herwig: Spuren des Mythos in moderner deutschsprachiger Literatur. Theoretische Modelle und Fallstudien. Königshausen und Neumann. Würzburg 2007

Graeser, Andreas: Ernst Cassirer. Beck. München 1994

Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. Hrsg. von von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. Klostermann. Frankfurt am Main 1991

Höffe, Otfried: Aristoteles. Beck. München 2006

- Höfner, Markus: Sinn, Symbol, Religion. Siebeck. Tübingen 2008
- Huizinga, Johan: Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Rowohlt. Hamburg 2001
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Reclam. Stuttgart 2006
- Klinkenberg, Hans Martin: Homo faber mentalis. Böhlau. Köln 1995
- Krois, John Michael: Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. In: Braun, Hans-Jürg u.a. (Hrsg.): Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1988
- Küker, Andreas: Transformation, Reflexion und Heterogenität. Eine Untersuchung zu den Deutungsperspektiven der Kunst in der Philosophie Ernst Cassirers. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2002
- Margreiter, Reinhard: Grenzen des Symbolischen und des Medialen. In: Schmidinger, Heinrich; Sedmak, Clemens (Hrsg.): Der Mensch. Ein „animal symbolicum“?. Sprache – Dialog – Ritual. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2007
- Orth, Ernst Wolfgang: Geschichte und Literatur als Orientierungsdimensionen in der Philosophie Ernst Cassirers. In: Rudolph, Enno; Küppers, Bernd-Olaf (Hrsg.): Kulturkritik nach Ernst Cassirer. Meiner. Hamburg 1995
- Orth, Ernst Wolfgang: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Königshausen und Neumann. Würzburg 2004
- Paulsen, Friedrich: Einführung in die Philosophie. Cotta'sche Buchhandlung. Stuttgart und Berlin 1920
- Pochat, Götz: Das Symbol in der Kunst aus der Sicht der Philosophie, Ästhetik und Kunstwissenschaft. In: Schmidinger, Heinrich; Sedmak, Clemens (Hrsg.): Der Mensch – Ein „animal symbolicum“?. Sprache – Dialog – Ritual. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2007
- Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hrsg.): Metzler Philosophie Lexikon. Metzler. Stuttgart 1999
- Röd, Wolfgang: Transzendentalphilosophie oder Ontologie?. Überlegungen zu Grundfragen der Davoser Disputation. In: Kaegi, Dominic; Rudolph, Enno (Hrsg.): Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation. Meiner. Hamburg 2002
- Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Fischer. Frankfurt am Main 1997
- Steenblock, Volker: Kleine Philosophiegeschichte. Reclam. Stuttgart 2002
- Theweleit, Klaus (Hrsg.): Macht und Gerechtigkeit. Orange Press. Freiburg 2008
- Thies, Christian: Einführung in die Philosophische Anthropologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2004
- Tomberg, Markus: Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner. Lit. Münster 1996
- Ullrich, Sebastian: Symbolischer Idealismus. Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen. Meiner. Hamburg 2010

Internetquellen:

- Jutzi, Sebastian: Charles Darwin. URL: http://www.focus.de/wissen/natur/evolution/tid-12744/charles-darwin-2-parallelen-zwischen-schoepfungsgeschichte-und-evolution_aid_352771.html, [Stand: 02.12.2013]
- Ulama, Nisaar: Von Bildfreiheit und Geschichtsverlust. Zu Hans Jonas' homo pictor. URL: <http://www.gib.uni-tuebingen.de/own/journal/upload/0ed77bd5242b3a8254eae4831e859d7b.pdf>, [Stand: 12.10.2013]
- UTB Philosophiewörterbuch. Stichwort: Empirismus. URL: <http://www.philosophie-woerterbuch.de>, [Stand: 11.09.2013]
- Wiegerling, Klaus: Anthropologie und Technik.
URL: http://www.sowi.uni-kl.de/fileadmin/phil/pdf/Anthropologie_und_Technik_TU_KL_1.pdf, [Stand: 28.08.2013]

7 Dokumentation des Arbeitsweges

Im Januar 2013 begann ich, ein geeignetes Thema für meine besondere Lernleistung zu suchen. Im Jacob-und-Wilhelm-Grimm-Zentrum, der Zentralbibliothek der Humboldtuniversität zu Berlin, sammelte ich dafür erste mögliche Quellen. Als bald konnte ich mein Thema auf die Problematik des *animal symbolicum* begrenzen. Im Februar 2013 hatte ich bereits ausreichend Quellenmaterial beschafft, um mit dessen Hilfe ein etwa zwei Seiten langes Essay im Rahmen des Seminars zu verfassen. Durch diese Hausarbeit bestärkt, erstellte ich im April 2013 ein erstes Gliederungskonzept meiner besonderen Lernleistung. Nach Gesprächen mit dem mich betreuenden Lehrer und nach einigen Problemen bezüglich der Fülle an Quellen zum Thema *animal symbolicum*, entschloss ich mich Anfang Mai dazu, den Kern der Arbeit auf den Standpunkt Ernst Cassirers zu beschränken. Während der Sommerferien fing ich an, mir die wichtigsten Grundlagen Cassirers Philosophie anzueignen und meine Erkenntnisse schließlich schriftlich festzuhalten. In der folgenden Zeit des Schreibprozesses befasste ich mich überwiegend mit Cassirers Hauptwerk, der *Philosophie der symbolischen Formen*, sowie mit seiner Spätschrift *Versuch über den Menschen*. Weitere Besuche im Grimm-Zentrum ermöglichten mir aber auch Zugang zu kritischen Abhandlungen anderer Autoren, die mein Thema betrafen. Dabei änderte sich des Öfteren meine Gliederung, sodass zum Beispiel der Teil *Rezeption und Postmoderne Standpunkte* wegen Quellenmangels entfiel. In den Weihnachtsferien überarbeitete ich meine besondere Lernleistung schließlich und stellte sie fertig.

8 Selbstständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich, Tim Gielsdorf, dass ich die Arbeit mit dem Titel „Der Mensch – Ein *animal symbolicum*?. Untersuchungen zur kulturphilosophischen Konzeption des Menschen bei Ernst Cassirer“ selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe.

....., den

(Ort)

(Datum)

(Unterschrift)