

XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie
28. September - 2. Oktober 2014, Münster

Sektion *Kulturphilosophie*

**Ernst Cassirers ‚Phänomenologie der Erkenntnis‘ und
die ‚Methodologie des intuitiven Verstandes‘**

Stefan Niklas

Münstersches Informations- und Archivsystem multimedialer Inhalte (MIAMI)
URN: urn:nbn:de:hbz:6-32319365847

**ERNST CASSIRERS ‚PHÄNOMENOLOGIE DER ERKENNTNIS‘
UND DIE
‚METHODOLOGIE DES INTUITIVEN VERSTANDES‘¹**

Vortrag in der Sektion Kulturphilosophie beim XXIII. Kongress der DGPhil
am 29. September 2014

von Stefan Niklas (Köln)

Die meinem kurzen Beitrag zugrundeliegende These lautet, dass die Zukunft der (als Wissenschaft auftretenden) Philosophie, die laut Eckart Förster den Weg der ‚scientia intuitiva‘ gehen muss, mit Ernst Cassirers Philosophie bereits einmal begonnen hatte. Da sie aber bis heute in ihrer Tragweite unterschätzt wird, hat Cassirers Philosophie die entsprechende Wirkung nicht entfalten können. Ich möchte zeigen, wie Ernst Cassirers *Phänomenologie der Erkenntnis* an die von Förster für den Kontext der klassischen deutschen Philosophie rekonstruierte „Methodologie des intuitiven Verstandes“ anschließt. Eine dementsprechende Re-Lektüre von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* kann zur philosophisch-methodologischen Begründung der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis sogenannter Einzeldinge in entscheidender Weise beitragen.

I.

Der hohe Stellenwert, den historische Positionen für systematische Probleme der Gegenwartsphilosophie haben können, zeigt ich in den vergangenen Jahren exemplarisch in der breiten Aneignung und Aktualisierung klassisch idealistischer Positionen (besonders, aber eben nicht nur, im „analytisch“ geprägten, englischsprachigen Kontext).

Wie produktiv diese Auseinandersetzung sein kann, wird besonders an und in Eckart Försters beeindruckendem Buch *Die 25 Jahre der Philosophie* deutlich.² Mit den titelgebenden 25 Jahren ist der verhältnismäßig kurze zeitliche Ausschnitt von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) bis zum Erscheinen von Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1806) gemeint, wobei sich die provokante Eingrenzung „der“ Philosophie bloß auf diese unglaublich (um

¹ Vortrag in der Sektion Kulturphilosophie, 29. September 2014, XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 2014 in Münster

² Eckart Förster: *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Klostermann 2012.

nicht zu sagen unglaubwürdig) wenigen Jahre auf Selbstaussagen von Kant und Hegel stützt – und diese Selbstaussagen will Eckart Förster systematisch ernst nehmen.³ Försters Frage lautet demgemäß, was es bedeuten kann, dass es vor der kritischen Philosophie Kants und nach dem Abschluss von Hegels System keine Philosophie im eigentlichen Sinn gegeben habe. Dazu rekonstruiert er systematisch die philosophische Denkbewegung dieser Zeit und kommt zu dem Befund, dass dem Problem des ‚intuitiven Verstandes‘ und der ihm entsprechenden ‚scientia intuitiva‘ eine zentrale Stellung zukommt:

Hatte Kant in den §§ 76 und 77 der *Kritik der Urteilkraft* den menschlichen Verstand als ‚diskursiven‘ ausgewiesen und die Möglichkeit eines ‚intuitiven Verstandes‘ als bloßen Grenzbegriff eingeführt, so wird die gegenläufige spinozistische Idee einer ‚scientia intuitiva‘ bereits von einem Denker wie Schelling wieder enthusiastisch begrüßt.⁴ (Die Antwort auf die Frage, wie man im deutsch-idealistischen Kontext zwischen Kant und Hegel überhaupt zum Spinozisten werden konnte, lässt sich dabei nur in Bezug auf Jacobis berühmte Briefe an Mendelsohn und den daran anschließenden „Spinoza-Streit“ beantworten.⁵) Wie Förster darstellt, ist es nun ausgerechnet Goethe, der in ganz unphilosophischer, nämlich „dilettantisch“ naturforschender Manier gewissermaßen die Synthese von Spinozas ‚scientia intuitiva‘ und Kants teleologischer Urteilkraft *demonstriert*.⁶

Aber worin besteht überhaupt das Problem des intuitiven Verstandes und was trägt Goethes Naturforschung, speziell seine *Metamorphose der Pflanzen* und die *Farbenlehre*, dazu bei? Wie Kant sagt, entspricht der intuitive Verstand dem (bloß gedachten) Vermögen, von der Anschauung eines Ganzen als solches – insbesondere vom Ganzen der natürlichen Welt – erkennend zum Besonderen als den notwendig verknüpften Teilen dieses Ganzen überzugehen.⁷ Dieser Übergang von der Vorstellung eines Ganzen auf die in ihm „enthaltenen“ einzelnen Teile stößt dabei niemals auf Zufälliges, da die Teile eben notwendige Teile des vorausgesetzten Ganzen sind: Der intuitive Verstand erkennt folglich die wechselseitige Verursachung vom Ganzen und den Teilen. Der diskursive Verstand – also der laut Kant menschliche und allein menschenmögliche Verstand – muss hingegen von den mehr oder weniger gut erkannten Einzelteilen auf deren Ganzes schließen, indem er aus

³ Siehe die Vorbemerkung und den Prolog in: Förster, 25Jahre, S. 7-9 und 13ff.

⁴ Vgl. das zehnte Kapitel „*Spiritus sive natura?*“ in: Förster, 25Jahre, S. 233-251.

⁵ Vgl. das vierte Kapitel „Wie wird man Spinozist?“ in: Förster, 25Jahre, S. 87-109.

⁶ Vgl. Förster, 25Jahre, S. 100-109 (bes.108f.) und das elfte Kapitel „Die Methodologie des intuitiven Verstandes“, S. 253-276.

⁷ „Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom *Synthetisch-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen“, Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*, §77 (Werkausgabe Bd. X, S. 361; Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 407).

kontingenten Elementen ein Aggregat bildet. Die so gewonnene Vorstellung vom Ganzen darf der diskursive Verstand letztlich aber nur als ein von ihm erzeugtes Denkkonstrukt annehmen.

Nach der Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* hatte Goethe jedoch den Eindruck, selbst bereits die Möglichkeit des intuitiven Verstandes im Rahmen eines naturwissenschaftlichen Verfahrens aufgewiesen zu haben. Goethe war in seiner Natur-Anschauung offensichtlich vom spinozistischen Ideal der anschauenden Erkenntnis der Einzeldinge (als Modifikationen des unendlichen Ganzen) inspiriert.⁸ Spinozas Version der vornehmlich mathematischen Anschauung des Ganzen in den Einzeldingen versucht Goethe dabei in den Bereich der konkreten Naturforschung zu übertragen. Wie es bei Förster heißt, sah er nun in Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft eine Möglichkeit, „der Idee einer *scientia intuitiva* ein methodologisches Fundament zu geben.“⁹ Dem Naturforscher Goethe geht es offensichtlich nicht so sehr um die formale Bestimmung des Verstandes und seiner Erkenntnismöglichkeiten im transzendentalen Sinn, sondern vielmehr um die materiale Erkenntnis der Natur in der konkreten Vielfalt ihrer sich wandelnden Erscheinungsformen.¹⁰ Laut Eckart Förster besteht der „philosophische Reiz von Goethes Position“ – die eben selbst nicht als eine philosophische Auftritt – darin, „dass (und wie) er zwischen Spinoza und Kant vermittelt und diskursives und intuitives Denken vereinbar zu machen sucht.“¹¹ Die spezifische Leistung von Goethes Naturstudien besteht darin klarzumachen, dass sich die Intuition des Ganzen nicht sofort auf die Totalität der Natur schlechthin beziehen muss, sondern auch wesentlich bescheidener auf das Ganze bloß eines Produkts der Natur (etwa die Pflanzen, die Farben etc.) beziehen kann. Erst in dieser Version eines *endlichen* intuitiven Verstandes kann er auch zu einem Modus der menschlichen Erkenntnis werden.

Wenn Goethe also bei Eckart Förster zur zentralen Figur der *25 Jahre der Philosophie* avanciert, so schon aufgrund dieser Klärungsleistung und seiner zumindest angedeuteten Vermittlung zwischen Spinoza und Kant, aber auch aufgrund einer weiteren Vermittlung, die zu Hegel und somit zum Ende (das heißt zu *einem* Ende) der Philosophie führt. Um es kurz zu fassen, entwickelt Förster in den letzten beiden Kapiteln seines Buchs nämlich die

⁸ Vgl. exemplarisch Goethes kurze „Studie nach Spinoza“ aus den frühen 1780er Jahren, in: Johann Wolfgang Goethe: *Schriften zur Naturwissenschaft*, Auswahl hg. von M. Böhler, Stuttgart: Reclam 1999. Vgl. außerdem Goethes Brief an Jacobi vom 5. Mai 1786, zitiert in Förster, *25 Jahre*, S. 104f.

⁹ Förster, *25 Jahre*, S. 173.

¹⁰ Die in diesem Kontext einzige ausdrückliche Methodenreflexion Goethes, die (allerdings unausgesprochen) eine spinozistisch-kantianische Synthese versucht, findet sich in der kurzen Schrift „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt“ von 1792. Siehe: Goethe, *Naturwissenschaft*, S. 5-15.

¹¹ Förster, *25 Jahre*, S. 257.

These, dass die Konzeption von Hegels *Phänomenologie* wichtige Impulse von Goethe aufgenommen hat. Das betrifft vor allem die Forderung dem Aufstieg der Stadien des Geistes zum Allgemeinen (als Synthetisch-Allgemeines) den Abstieg in die Konkretion der Einzel Dinge folgen zu lassen. Ist die *Phänomenologie des Geistes* eine Rekonstruktion der sich „entwickelnden“, das heißt ineinander übergehenden Stadien, so ist hierin eben jenes Modell der Goethe'schen ‚scientia intuitiva‘ präsent, das besonders in der Morphologie exemplifiziert wird. Insofern ist die *Phänomenologie* auch eine Anwendung der Methodologie des intuitiven Verstandes auf die Philosophie selbst. Doch Hegel verfolgt erkennbar andere Ziele als Goethe und ist im Rahmen seines Systems trotz des quasi-morphologischen Durchgangs durch die Gestalten des Bewusstseins letztlich mehr an dem Weg von oben interessiert, also an dem „Weg von der absoluten Idee zum realphilosophischen System der Wirklichkeit“, wie Förster zusammenfasst.¹² Dies ist aber nicht der Weg der ‚scientia intuitiva‘, die Goethe vorbereitet hat. Denn obwohl sie für die Erkenntnis der Teile von der Vorstellung eines Ganzen ausgeht, ist ihr Weg „der Weg *von unten*, d. h. der Weg von konkreten Phänomenen zu den ihnen entsprechenden Ideen.“¹³ Vom Ganzen ausgehend, nimmt sie den Weg über die Erkenntnis der Einzeldinge, um deren Synthetisch-Allgemeines zu erfassen, von dem aus sie dann erst auf die Teile *als Teile* schließen kann. Wenn man die Auffassung teilt, dass Hegel den „Weg von oben“ zu einem Abschluss gebracht hat, so wird verständlich, warum Eckart Förster zu dem Urteil kommt, dass für die Zukunft der Philosophie allein der Weg der ‚scientia intuitiva‘ noch offen sei.¹⁴

II.

Für Eckart Förster hat diese Zukunft der Philosophie, die „als Wissenschaft wird auftreten können“ gerade erst begonnen.¹⁵ Ich denke jedoch, dass dieser „gerade erst“ stattfindende Beginn auch bereits auf das Jahr 1929 zurückblicken kann – und auch darauf zurückblicken sollte. Denn 123 Jahre nach dem Ende der 25 Jahre der Philosophie erscheint eine andere ‚Phänomenologie‘, nämlich Ernst Cassirers *Phänomenologie der Erkenntnis* als dritter Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen*. Zugespitzt gesagt, hatte hier die Zukunft der Philosophie schon einmal begonnen, nur wurde sie abgebrochen, bevor sie ernsthaft die Chance hatte, zu einem erneuten „Ende“ zu kommen.

¹² Förster, 25Jahre, S. 362.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Förster, 25Jahre, S. 365f.

¹⁵ Vgl. den letzten Satz von Förster, 25Jahre, S. 371.

Wie komme ich zu dieser Einschätzung? Zunächst einmal orientiert sich Cassirers ‚Phänomenologie‘ in ihrem Aufbau und ihrer Grundausrichtung oder, wie man „moderner“ sagen kann, in ihrem Theoriedesign erkennbar an derjenigen Hegels, was Cassirer auch selbst in der Vorrede zum Ausdruck bringt.¹⁶ Cassirer greift damit den Faden in gewisser Weise wieder an dem „Ende“ auf, an dem Hegel ihn liegen ließ, was aber keineswegs bedeutet, dass Cassirer Hegels Projekt weiterverfolgen würde (das laut Försters Urteil ohnehin abgeschlossen ist). Im Gegenteil setzt Cassirer neu und anders an (und hat bereits in den vorangegangenen Teilen der *Philosophie der symbolischen Formen* neu und anders angesetzt). Was Cassirer aber mit Hegel auf ganz grundsätzliche Weise teilt, ist eine bestimmte Bewegung des Denkens, ein Grundprinzip der Betrachtung, die eben auf den Namen der ‚Phänomenologie‘ gebracht wird. Cassirer formuliert dieses Prinzip wie folgt:

„Wenn ich von einer ‚*Phänomenologie der Erkenntnis*‘ spreche, so knüpfe ich hierin nicht an den modernen Sprachgebrauch [etwa bei Husserl oder Heidegger] an, sondern ich gehe auf jene Grundbedeutung der ‚Phänomenologie‘ zurück, wie *Hegel* sie festgestellt und wie er sie systematisch begründet und gerechtfertigt hat. Für Hegel wird die Phänomenologie zur Grundvoraussetzung der Erkenntnis, weil er an diese letztere die Forderung stellt, die Totalität der geistigen Formen zu umspannen, und weil diese Totalität nach ihm nicht anders als im Übergang von der einen zur anderen Form sichtbar werden kann.“¹⁷

Etwas weiter – und nach einem Zitat auch aus Hegels Vorrede – heißt es dann:

„In diesem *Grundprinzip* der Betrachtung stimmt die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ mit dem Hegelschen Ansatz überein – sosehr sie in der Begründung wie in der Durchführung desselben andere Wege gehen muß.“¹⁸

Dass Cassirers Philosophie andere Wege gehen „muss“, liegt vor allem daran, dass sie auf keine metaphysische Theorie des Übersinnlichen mehr zielt. Die Frage nach der Erkennbarkeit des Übersinnlichen war laut Eckart Förster aber genau das, worum es bei den Bemühungen um eine ‚scientia intuitiva‘ in der auf Kant folgenden Philosophie und bis hin zu Hegel ging. Doch die Erkenntnis des Übersinnlichen ist nicht das Ziel von Cassirers Philosophie: Wo metaphysische Fragestellungen aufgeworfen werden, ist Cassirer stets an einer *methodologischen* Antwort interessiert – und das gilt insbesondere in Bezug die „Tota-

¹⁶ Siehe Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* (PSF III), Hamburg: Meiner 2010, S. VIII f.

¹⁷ Cassirer, PSF III, S. VIII. [Alle Hervorhebungen im Original gesperrt.]

¹⁸ Cassirer, PSF III, S. IX.

lität“ der geistigen Formen. Auf diese Weise dezidiert *nicht* ins Metaphysisch-Übersinnliche ausgreifen zu wollen, bedeutet jedoch keineswegs, auch überhaupt auf das verzichten zu wollen, was philosophische Programme dieser Größenordnung in der Regel auszeichnet, nämlich „auf's Ganze“ zu gehen. Denn Cassirer geht es gerade um *das Ganze* der Erkenntnis, ja sogar um das Ganze der menschlichen Lebensform namens „Kultur“, und nicht bloß um deren „höchste“ Leistungen. Erfassen lässt sich dieses Ganze – wenn man nicht nur sein „Ende“, sondern auch „Anfang“ und „Mitte“ zu fassen kriegen will – nur, indem man die *Übergänge* innerhalb des Ganzen untersucht. Und damit befindet man sich wieder in jenem Rahmen einer philosophischen Methodologie, die dem entspricht, was Eckart Förster als Methodologie des intuitiven Verstandes rekonstruiert hat.

Diese Übergänge im Ganzen der Erkenntnis betreffen in Cassirers Terminologie das Kontinuum von der Ausdruckswahrnehmung über die Anschauung von Darstellungen (Repräsentationen), bis zur (wissenschaftlichen) Erkenntnis reiner Bedeutungsrelationen. Die begriffliche Erkenntnis im Sinn mathematischer Relationsbegriffe, deren Bedeutung nicht mehr auf eine sinnliche Anschauung verweist, ist eine Abstraktionsleistung des Erkenntnisprozesses und überhaupt nur durch diesen Prozess verständlich. Um es kurz zu fassen: Dass es im mathematischen Denken rein relationale Begriffe ohne (jedenfalls ohne notwendigen) Anschauungsbezug geben kann, ist überhaupt nur möglich, weil schon die sinnliche Anschauung eine innere Artikulation (d. h. Gliederung, Strukturierung etc.) aufweist, die es von sich aus erlaubt, von der sinnlichen Bestimmtheit der Bezüge *abzusehen* und so zu der reinen Beziehung funktionaler Elemente *überzugehen*.

Um das Ganze der Erkenntnis zu verstehen, muss man also die ganze Reihe ihrer Phasen, ihrer verschiedenen Ausformungen und ihrer verschiedenen funktionalen Richtungen durchlaufen. Es ist eine „Reise um die Welt“, wie Cassirer in Anlehnung an Kleists Essay zum Marionettentheater sagt¹⁹, die die philosophische Reflexion dazu unternehmen muss. Wenn die Phänomenologie der Erkenntnis auf diese Weise die Übergänge etwa von der Anschauung konkreter Erscheinungen zum Denken in formalen Beziehungen rekonstruieren will, so gilt, dass dieser Übergang „ein Übergang im *Sinn*, nicht im *Sein*“ ist. Cassirer ist in dieser Hinsicht konsequent an einer – wie ich es nun nennen möchte – *morphologischen Theorie der Erkenntnis* interessiert und verfolgt also nicht nur kein metaphysisches, sondern auch kein ontologisches Projekt. Doch nicht zuletzt aus diesem Grund bedeutet Cassirers

¹⁹ Cassirer, PSF III, S. 47.

Entwurf eine Weiterführung der Methodologie des intuitiven Verstandes, und zwar in einer Weise, die deren Status als Untersuchungsverfahren und somit die Methodenreflexion noch entschieden verstärkt. Wenn laut Eckart Förster der Reiz von Goethes Beitrag darin besteht, diskursives und intuitives Denken vereinbar zu machen, so ist Cassirer hierin noch weiter gegangen und hat gezeigt, dass die menschliche „Vernunft“ nicht nur „in ein und demselben Akte“ zugleich ‚diskursiv‘ und ‚intuitiv‘ sein *kann*, sondern dies prinzipiell *ist*: Intuitiver und diskursiver Verstand bilden selbst eine differenzierte Einheit komplementärer Funktionen.²⁰

Der programmatische Bezug zu Hegel ist natürlich nicht der einzige Beleg für Cassirers Prolegomena zu einer kulturphilosophischen Methodologie des intuitiven Verstandes. Das Thema der „Intuition“ ist den gesamten dritten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* hindurch präsent: So diskutiert Cassirer auch ausführlich Henri Bergsons einflussreiche Metaphysik der Intuition und bemüht sich dabei, deren produktiven Beitrag von ihren problematischen Konsequenzen zu lösen. Vor allem aber zeigt sich die durchgängige Zueinanderführung von diskursiver und intuitiver Erkenntnisweise, wenn Cassirer seine Wahrnehmungs- und Anschauungstheorie durch die Diskussion von neurologisch-psychiatrischen Befunden und gestaltpsychologischen Konzepten abstützt: Denn in diesen Kontexten wird jeweils „das Ganze“ (einer Gestalt, einer Situation) als das vorgängige Prinzip der prägnanzbildenden Anschauung des Menschen erkannt, das sich jeweils nicht aus zu analysierenden Elementen zusammensetzt, sondern einen Zusammenhang bedeutet, der nur im Durchgang durch seine Momente, Phasen oder Teilbeziehungen begriffen werden kann.

Dieser Weg der kulturphilosophischen Integration der Phasen führt zwar „nach oben“ (von der Ausdruckswahrnehmung zur Erkenntnis „reiner“ Bedeutung), wodurch es so scheinen mag, als würde hier die Erkenntnis der „Einzeldinge“ nun aus der top down-Perspektive erfolgen müssen. Tatsächlich aber kann die kulturwissenschaftliche Erkenntnis der „Einzeldinge“ (also konkreter, phänomenaler Momente) im Sinn von Cassirers Methodologie nur auf dem Weg von unten eingeholt werden, um von unten also das synthetisch-allgemeine Ganze der Erkenntnis (bzw. der Kultur) aufzuschließen, an dessen Begriff die Kulturphilosophie arbeitet. Die Übergänge im Ganzen und die Serien des entsprechenden Wandels müssen demgemäß immer wieder in unterschiedlichen Hinsichten durchlaufen werden, wenn man an der Klärung des Ganzen interessiert ist. Cassirer nennt

²⁰ Cassirer, PSF III, S. 209, vgl. auch S. 130 et passim. „Vernunft“ lässt sich in diesem Sinn als die übergeordnete Integration der beiden Verstandesfunktionen verstehen.

eine solche Klärung in methodischer Hinsicht auch Rekonstruktion (und möglicherweise ist es mehr als Zufall, dass auch Eckart Förster seine Untersuchung als eine „systematische Rekonstruktion“ ausgewiesen hat). Eine solche Rekonstruktion – die nicht primär auf historische, sondern auf (genea-) logische Phasen zielt – kann das zu erkennende (endliche) Ganze zwar nicht in seiner *quantitativen* Totalität erfassen und bleibt insofern auf den diskursiven Verstand angewiesen. Indem es sich auf die Übergangsphasen innerhalb des Gesamtaufbaus des Ganzen als deren Teile richtet, kann sie aber mit Recht behaupten, immer auch eine Wissenschaft der Anschauung („scientia intuitiva“) im besten Sinne zu sein.

Cassirers Gebrauch von Hegels methodischem Prinzip der Denkbewegung für die Zwecke seiner kulturphilosophischen Weiterführung der kantischen Erkenntniskritik bedeutet Cassirers zukunftsweisende Synthese der „25 Jahre der Philosophie“. Cassirers Phänomenologie hat anders als die von Hegel nicht eine Philosophie beendet, sondern eine solche erst für uns aufgeschlossen.