

**Boris Schwitzer**

**„Symbolische Formen und Objektive Hermeneutik“**

**Vortrag, gehalten im Rahmen des Sommerkolloquiums des Philosophischen Instituts der**

**TU Darmstadt**

**Juli 2007**

Meine sehr verehrten Damen,

meine sehr geehrten Herren,

zunächst einmal möchte ich mich herzlich für die Einladung zu Ihrem Institutskolloquium bedanken.

In meinem Vortrag geht es um Ernst Cassirer und seine „Philosophie der symbolischen Formen“, um einen Philosophen, von dem man mittlerweile konstatieren darf, dass er erfolgreich vor dem Vergessen bewahrt wurde. Noch vor rund dreißig Jahren hätte wohl niemand ernsthaft die regelrechte Cassirer-Renaissance, von der wir in den neunziger Jahren Zeugen werden konnten, vorausgesagt. Gewiss: Vor allem wegen seiner umfassenden Studien zum „Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft“ galt er immer schon als „Klassiker“, doch wirkte er weder schulbildend, noch prägte er Studierendengenerationen in nachhaltiger Weise. Die Gründe dafür sind hier nicht in Gänze zu rekapitulieren. Unbestreitbar stand aber erstens das fast zeitgleiche Wirken Martin Heideggers einer weitergehenden Popularisierung Cassirers in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren entgegen. Selbst jenen, deren philosophische Interessen auf anderen Gebieten liegen, wird in diesem Zusammenhang die berühmte „Davoser Disputation“ zwischen beiden Denkern im Jahr 1929 ein Begriff sein. Es handelte sich um ein Gipfeltreffen im engeren Wortsinn

anlässlich der „internationalen Hochschulwochen“ in den Schweizer Hochalpen. Hier prallten der von Cassirer exemplifizierte klassische Humanismus und Idealismus und das existentialistische Denken Heideggers mit seinem fast revolutionären Pathos und dem Ruf nach einer Destruktion der Geschichte der Ontologie aufeinander. Nach Einschätzung der meisten Beteiligten konnte der spätere Freiburger Rektor in dieser Debatte einen „Sieg“ verbuchen – was immer das freilich in einem solchen Kontext auch bedeuten mag.

Die spätere relative Einflusslosigkeit des gebürtigen Breslauer, der immerhin von 1919 bis 1933 als Ordinarius an der neugegründeten Hamburger Universität lehrte und dort 1929 zum ersten jüdischen Rektor in Deutschland gewählt wurde und um den sich auch zahlreiche andere Universitäten bemühten, ist sicherlich auch dem mehrjährigen Exil in Schweden und den Vereinigten Staaten geschuldet, zu dem Cassirer durch die nationalsozialistische Diktatur gezwungen wurde. Zwar vermittelte unter anderem die Konfrontation mit dem ungewohnten philosophischen Umfeld seinem Denken neue Impulse, doch hatte zumindest die akademische Karriere ihren Zenit überschritten. Wegen seines Todes im Jahr 1945 konnte Cassirer auch keinen Beitrag mehr zum Wiederaufbau der deutschen Universitätslandschaft leisten, einmal vorausgesetzt, er hätte überhaupt die Neigung verspürt, wieder in diesem Land zu arbeiten und seinen Lebensabend zu verbringen.

Drittens, und davon wird später noch zu sprechen sein, wurde – und wird gelegentlich immer noch – Cassirer dem „Neukantianismus“ zugerechnet. Die durchaus despektierliche Konnotation dieser Charakterisierung speist sich aus zwei Quellen: Zum einen rechnet sie Cassirer einer als spätestens seit dem Ersten Weltkrieg veraltet geltenden Richtung zu, zum anderen scheint durch diese Verortung die denkerische Eigenständigkeit Cassirers relativiert. Natürlich: Seine systematische Studie „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ stand noch ganz im Zeichen des im Neukantianismus hochgehaltenen mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals. Doch dem in den zwanziger Jahren vorgelegten

Hauptwerk „Philosophie der symbolischen Formen“ ist die Erweiterung dieses Weltzugangs geradezu programmatisch eingeschrieben.<sup>1</sup>

Wie diese Gründe über die späte Breitenwirkung auch immer im einzelnen zu gewichten sind: Gab es in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg nur partielle Rezeptionen seiner Studien in verschiedenen Bereichen wie der Mythologieforschung, bei Wissenschaftstheoretikern und Philosophiehistorikern, so kann man seit den achtziger Jahren von einer regelrechten Cassirerforschung sprechen.<sup>2</sup>

Diese kurzen Bemerkungen müssen zur Einleitung genügen, über Cassirers Vita und Rezeptionsgeschichte<sup>3</sup> liegen eine Reihe von Arbeiten<sup>4</sup> und außerdem die Lebenserinnerungen seiner Frau Toni vor.<sup>5</sup> Meine folgenden Ausführungen habe ich in drei Teile untergliedert. Zunächst möchte ich kurz die „Philosophie der symbolischen Formen“ in ihren Grundzügen darstellen. In einem nächsten Schritt versuche ich mit zugegebenermaßen noch recht vagen Ideen Anknüpfungspunkte zwischen dieser Philosophie und der maßgeblich von Ulrich Oevermann inspirierten und elaborierten, sogenannten „Objektiven Hermeneutik“ zu formulieren und einige theoretische Perspektiven weniger zu entwickeln als vielmehr erst zur Diskussion zu stellen.

Als letztes möchte ich einige didaktische Anwendungsmöglichkeiten für Cassirers Hauptwerk im Philosophie- bzw. Ethikunterricht in der Schule sondieren.

Wenn ein Teil nicht nur der zeitgenössischen Cassirer-Rezeption das hier skizzierte Projekt einer Kulturphilosophie immer wieder mit dem vermeintlichen Makel des „Neukantianismus“

---

<sup>1</sup> Vgl. zur der Frage der Beeinflussung Cassirers durch Cohen und Natorp Karl-Norbert Ihmig: Cassirers Invariantentheorie und seine Rezeption des „Erlanger Programms“. Hamburg 1997, S. 29ff.

<sup>22</sup> Vgl. für die Zeit bis 1998 John Michael Krois: Der gegenwärtige Stand der Cassirer-Forschung. In Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik. Heft 2/98, S. 125f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> Etwa Heinz Paetzold: Ernst Cassirer zur Einführung. Hamburg 1993; ders.: Ernst Cassirer – von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie. Darmstadt 1995.

<sup>5</sup> Toni Cassirer: Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hildesheim 1981.

vor allem Cohenscher Provenienz behaftet sieht, so scheint dies vor allem Gründe außerhalb der inhaltlichen Kritik zu haben. Geht schon die Diskreditierung dieser Schulen als „veraltet“ und „überholt“ in nicht geringem Maße auf Konjunkturen und „Moden“ auch in der Wissenschaftsentwicklung zurück, so kann das Innovationspotential der „Philosophie der symbolischen Formen“ bei unvoreingenommener Betrachtung erst recht nicht in Abrede gestellt werden. Im direkten Vergleich zu Kant lässt sich dieser Nachweis leicht führen: Cassirer hat selbst häufig zu dem Einfluss, den Kants Werk auf sein Denken ausgeübt hatte, Stellung genommen. So heißt es etwa in der 1938 verfassten Studie „Zur Logik des Symbolbegriffs“: „Die Philosophie der symbolischen Formen’ sucht dem Weg zu folgen, den Kant der ‚kritischen Philosophie’ gewiesen hat. [...] Diese Analytik war, gemäß dem Stande der Wissenschaft, den Kant vorfand und den er überall als feste Grundlage voraussetzte, in erster Linie auf die exakte Wissenschaft, auf das Faktum der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft bezogen. [...] Das ‚Faktum der Geisteswissenschaften’, wie es uns heute vor Augen steht, kannte Kant noch nicht. [...] An diesem Punkte versucht die ‚Philosophie der symbolischen Formen’ einzugreifen. Auch ihre Frage richtet sich nicht an das absolute Sein, sondern an die Erkenntnis des Seins; die dogmatische Ontologie wird hier verlassen und an ihre Stelle soll die bescheidene Aufgabe einer Analytik treten.“ Und nun die eigentliche Erweiterung der Perspektive: „Aber diese Analytik ist nicht mehr alleine auf den ‚Verstand’, auf die Bedingung des reinen Wissens gerichtet. Sie will den ganzen Kreis des ‚Weltverstehens’ umfassen und die verschiedenen Potenzen, die geistigen Grundkräfte aufdecken, die in ihm zusammenwirken.“<sup>6</sup>

Folgerichtig plädiert Cassirer dafür, die Charakterisierung des Menschen als „animal rationale“ außer Dienst zu stellen. Er schlägt statt dessen vor, vom einem „animal symbolicum“ zu sprechen, womit eigentlich ein „animal symbola formans“ gemeint ist.

---

<sup>6</sup> Ernst Cassirer: Zur Logik des Symbolbegriffs. In: WWS, S. 228f.

Welches philosophische Projekt sich hinter dieser Betitelung verbirgt, wird im folgenden knapp zu skizzieren sein.

Der zentrale Begriff in Cassirers Philosophie ist der der „symbolischen Form“. Um zu erläutern, was damit gemeint ist, fordert Cassirer zunächst einmal dazu auf, die Aufmerksamkeit auf ein grundlegendes Phänomen zu richten, an dem sich ein fundamentaler Wesenszug der symbolischen Formen ablesen lässt und das dennoch von jenem zu unterscheiden ist. Es geht zunächst einmal um das auch bei Kant bedeutsame Problem der Anschauung. Ebenso wie jener vertritt Cassirer die Auffassung, dass uns jede sinnliche Mannigfaltigkeit immer in je spezifischer Weise durch apriorische Ordnungsmuster des Geistes geordnet entgegentritt.

Nun muss man aber nach Cassirer zweierlei auseinanderhalten. Erstens: Jeder Inhalt einer Anschauung steht immer in einem Zusammenhang mit anderen Inhalten und repräsentiert diese; ein jeder ist das, was er ist, nur kraft dieser Verortung in einen Kontext, einen Sinnzusammenhang, dessen Regeln wiederum durch den Einzelinhalt exemplifiziert werden. In jeder Wahrnehmung ist immer schon gleichursprünglich ein nicht-anschaulicher Sinn miterfasst. Mit dieser Repräsentanzfunktion ist nach Cassirer erst die sogenannte „natürliche“ Symbolik“ aufgedeckt, in dem Symbolik überhaupt, oder besser: das „Symbolisch-Sein“ sozusagen prototypisch vorgebildet ist. Er fordert nun aber explizit, von diesem Sachverhalt ausgehend sich dem zuzuwenden, was er als sogenannte „künstliche“ Symbolik“ davon abgehoben wissen will. Damit kommt nun zweitens das in den Blick, was Cassirer im engeren Sinne mit „symbolischer Form“ meint. Ich lasse zunächst seine Definition folgen: „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird. In diesem Sinne tritt uns die Sprache, tritt uns die mythisch-religiöse Welt als je eine besondere symbolische Form entgegen. Denn in ihnen allen prägt

sich das Grundphänomen aus, daß unser Bewußtsein sich nicht damit begnügt, den Eindruck des Äußeren zu empfangen, sondern daß es jeden Eindruck mit einer freien Tätigkeit des Ausdrucks verknüpft und durchdringt“.<sup>7</sup> Auch hier geht es also um die Verknüpfung von Sinnlichem mit Nicht-Sinnlichem bzw. Anschaulichem mit Nicht-Anschaulichem als Operationen des Geistes. Vergleicht man nun aber beide symbolischen Ebenen, so lässt sich zunächst konstatieren, dass die künstliche Symbolik Freiheit aufweist, dass diese Zuordnungen des Geistes willkürlich, konventionell und damit auch nicht alternativlos sind.

An dieser Stelle liegt es nahe, erneut den Vergleich mit Kant anzustellen, denn offenbar handelt es sich hier wie dort um synthetische Strukturierungen einer Anschauungsmannigfaltigkeit durch den Geist. Dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied: Cassirers Konzeption der symbolischen Form setzt nämlich gewissermaßen einen Schritt später ein. Während Kant die apriorische Konfiguration von Sinnesdaten in den Kategorien Raum, Zeit, Substantialität und Kausalität als die spezifischen Bewusstseinsleistungen fasst, die erst Objektivität konstituieren, sieht Cassirer eine weitergehende Leistung des Bewusstseins, seine eigentliche schöpferische Potenz, darin, die natürliche Symbolik, also das ursprüngliche Repräsentationsverhältnis, das Verwiesen-sein eines jeden Anschauungsinhaltes auf Nicht-Anschauliches, in je spezifischer Weise zu deuten und unter bestimmten Gesichtspunkten zu verorten. In seinen Worten liest sich das so: „Die vereinheitlichende ‚Ver-Gegenwärtigung‘ zeitlicher ‚Veränderungen‘ und ‚Dauer‘ sowie die ‚Manifestation geistiger Grundfunktionen im Material des Sinnlichen‘ – das ist die ursprüngliche Synthesis, die sich in den Gebilden der Sprache, des Mythos, der Kunst und in den intellektuellen Symbolen der Wissenschaft auf verschiedene Weise erfüllt.“<sup>8</sup>

Die Anschauungen lassen sich laut Cassirer noch näher bestimmen. Sie drücken auf der einen Seite die von ihm so bezeichnete „Qualität“ der Kategorien aus: bei der Zeit die Qualität des Nacheinander, beim Raum die des Nebeneinander usw. Auf der anderen Seite steht nun das,

---

<sup>7</sup> WWS, S. 175.

<sup>8</sup> PSF I, S. 46f.

was die symbolischen Formen voneinander unterscheidet, die von Cassirer so bezeichnete „Modalität“ der Kategorien. Damit ist die Art und Weise gemeint, wie jede symbolische Form diese Qualitäten in der Anschauung realisiert. Der Raum der Mathematik ist z.B. etwas anderes als der Raum der Kunst. Dies kann man sich an einem konkreten Beispiel klar machen. Cassirer fordert den Leser hierbei auf, die Linien einer Zeichnung zu betrachten. „Aber während ich noch dem Eindruck dieses schlichten Wahrnehmungserlebnisses hingegeben bin, während ich die einzelnen Linien der Zeichnung in ihren sichtbaren Verhältnissen, in ihrem Hell und Dunkel, in ihrer Absetzung gegen den Hintergrund, in ihrem Auf und Ab verfolge, beginnt plötzlich der Linienzug sich gleichsam als Ganzes von Innen her zu beleben. Das räumliche Gebilde wird zum ästhetischen Gebilde: ich erfasse in ihm den Charakter eines bestimmten Ornamentes. [...] Ich kann in der Betrachtung dieses Ornamentes aufgehen, ich kann es als ein gewissermaßen Zeitloses vor mich hinstellen, aber ich erfasse in ihm und an ihm noch ein anderes: es stellt sich mir als Ausschnitt und als Ausdruck einer künstlerischen Sprache dar, in der ich die Sprache einer bestimmten Zeit, in der ich den Stil einer bestimmten Epoche wiedererkenne [...] und abermals kann sich die Betrachtung wandeln, sofern sich mir etwa das, was sich zunächst als reines Ornament darstellte, als Träger einer mythisch-religiösen Bedeutung [...] enthüllt [...]. Dieser Form der Auffassung und der inneren Aneignung können wir schließlich [...] eine andere, ihr diametral entgegengesetzte gegenüberstellen. Dem mathematischen Geiste wird der Linienzug zu nichts anderem als zum anschaulichen Repräsentanten eines bestimmten Funktionsverlaufs [...].“<sup>9</sup>

Soweit das Beispiel.

Ich möchte nun nochmals auf Cassirers eben genannte Definition von „symbolischer Form“ zurückkommen, um sie noch deutlicher von Kant abzuheben. Cassirer spricht klar von einer „**Energie** des Geistes“. Das hierin zum Ausdruck gebrachte **dynamische** Moment unterscheidet sich von der Vorstellung geschichtstranszendenter Strukturen. Die symbolischen

---

<sup>9</sup> WWS, S. 211.

Formen, die man auch verstehen kann als unterschiedliche Wirklichkeitszugänge, als strukturierende Vermittlungsinstanzen zwischen dem Menschen und der Welt sind damit historisch wandelbar. Sie können zu veränderten Wirklichkeitsdeutungen führen und unterliegen selbst potentieller und tatsächlicher Umgestaltung. Und „Kultur“ wiederum, um einen weiteren zentralen Begriff bei Cassirer aufzunehmen, ist, so könnte man sagen, die Summe aller tatsächlichen wie möglichen symbolischen Formen.

Cassirer nimmt als Ergebnis seiner Analyse der Kulturphänomene eine weitere Differenzierung vor und unterscheidet zwischen drei Stufen symbolischer Weltgestaltung. Anders gewendet: die Vergegenständlichung in der Anschauung, die Konstituierung von etwas als etwas, man könnte auch sagen: die Darstellung des Sinnes durch das Sinnliche vollzieht sich in drei Grundformen:

Wenn das Repräsentanzverhältnis im emotional-affektiven Leben wurzelt, so spricht Cassirer von „Ausdruck“. Dies ist vor allem im Mythos und in der Kunst der Fall. In diesem Sinne hat eben beispielsweise ein Kunstwerk den Zweck, bestimmte Gefühle auszudrücken. Ähnlich ist es im mythischen Denken. Um ein häufig genanntes Beispiel aufzugreifen: Der Donner ist kein Zeichen dafür, dass der Gott zornig ist, sondern der Donner **ist** selbst der Zorn des Gottes.

Hat die Beziehungstiftung ihren Ursprung hingegen im „natürlichen Weltbild“, das von Zwecksetzungen und Willensabsichten geprägt wird, so kommt die „Anschauungs“- oder „Darstellungsfunktion“ zum Tragen, wie sie die sogenannte „natürliche Sprache“ auszeichnet. Dies ist so gemeint, dass die sprachlich realisierte Darstellung der Welt sich zwar von der mythischen Gleichursprünglichkeit emanzipiert hat, aber noch nicht zu dem systematisch reflektierten und konstruierten Begriffssystem der Wissenschaft transformiert wurde.

Als dritte und letzte bei Cassirer ausgeführte Variante des In-Beziehung-Setzens ist die „Bedeutung“ zu nennen. Sie findet sich in der Wissenschaft. Auch wenn das aus dem



Voranstehenden schon deutlich geworden sein sollte: In ihren Zeichensystemen ist die Wirklichkeit vollständig durch explizite und systematische Zuordnungen konstruiert.

Neben diese Dreiteilung tritt nun noch der von Cassirer so genannte „dreifache Stufengang“ vom „Mimischen“ über das „Analogische“ hin zur „reinen Bedeutung“. Diese Entwicklungsfolge vollzieht sich sowohl *innerhalb* einer symbolischen Form als auch *zwischen* den verschiedenen Formen. Gemeint ist zum Beispiel der Übergang von der Dingzahl zum Zahlenbegriff in der Mathematik. Ein anderes Beispiel ist die sprachliche Emanzipation von der unmittelbaren Präsenz des Göttlichen im Mythos über das Bewusstsein der Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem in der Religion bis hin zur Religionswissenschaft.<sup>10</sup>

Nun legt aber der Begriff der „Stufenfolge“ ein Missverständnis nahe. Cassirer vertritt nämlich keineswegs die Auffassung, dass jede symbolische Form diese Entwicklungsetappen mit Notwendigkeit durchläuft und dass sie weiter beim Erreichen der Phase des „rein Symbolischen“ dort verharrt. Es handelt sich eher um idealtypische Ausprägungen, zwischen denen jede Kulturentwicklung oszilliert. In der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft konnte Cassirer sozusagen einen gewichtigen empirischen Beleg für die Möglichkeit eines geradezu dramatischen Rückfalls in eine frühere Phase finden: Seine letzte Studie, „Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts“, widmete er der Frage, wie sich die in der Ideologie des Dritten Reiches angelegte affektiv-emotionale gegen eine rational-aufgeklärte Weltdeutung hatte durchsetzen können.

Unverzichtbar zum Verständnis der „Philosophie der symbolischen Formen“ ist das Moment der Selbstreflexion des Geistes in seiner symbolbildenden Tätigkeit. Cassirer meint nämlich nicht, dass das Bewusstsein immer bloß in den oben skizzierten Symbolbereichen aufgeht. Gewiss bietet schon das Wechselspiel zwischen den Formen und ihre vielfache und vielgestaltige Durchdringung der kreativen Schöpfungsleistung des Geistes ein enormes

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu instruktiv Michael Moxter: Ernst Cassirer – Religion als symbolische Form. In: Volker Drehsen/Wilhelm Gräß/Birgit Weyel (Hrsg.): Kompendium Religionstheorie. Stuttgart 2005, S. 108–120.

Betätigungsfeld. Dennoch bleibt festzuhalten, dass sich das Bewusstsein in seiner Tätigkeit ebenso selbst erfasst und zwar in genau dem Maße, wie es sich aus den Beschränkungen des Mythos befreit und Distanz zu der erlebten Welt gewinnt. Anders ausgedrückt: Der Geist erkennt immer mehr die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten seines Bildens. Nur dadurch wird der Übergang möglich von der Kultur, verstanden als sich Betätigen in Symbolzusammenhängen, zu dessen Interpretation als kulturgeschichtlicher Prozess. Letztlich ist in dieser Selbsterfassung auch die Voraussetzung für die „Philosophie der symbolischen Formen“ zu erblicken. Die von Cassirer in seiner Studie „Zur Logik der Kulturwissenschaften“ geforderte „selbständige und höchst schwierige und komplizierte ‚Hermeneutik‘ [...] der Monumente der Kultur“ kann schließlich nur in Angriff genommen werden, wenn man diese „Monumente“ als Zeichensysteme versteht, die letztlich auf Konvention beruhen.

Ich möchte nun auf zwei Kritikpunkte an der „Philosophie der symbolischen Formen“ hinweisen, die in der Forschungsliteratur häufig angesprochen werden:<sup>11</sup>

Zunächst einmal ist die Zahl der „symbolischen Formen“ nicht klar. In dem gleichnamigen Hauptwerk ist die Rede von Mythos, Sprache, Wissenschaft und Kunst. Während aber den drei erstgenannten jeweils ein eigener Band gewidmet ist, wird die Kunst en passant behandelt. Dennoch hat man bei der Lektüre nicht den Eindruck, als handle es sich um ein Symbolsystem minderer Bedeutung. Später ergänzt Cassirer diese Aufzählung außerdem noch um die Technik sowie das „Geschichtliche“. M.E. spricht prinzipiell nichts gegen die Möglichkeit des Entstehens oder auch Aufspürens weiterer symbolischer Formen. Dies lässt sich nicht zuletzt an seinem eigenen Schaffen ablesen. Andererseits scheint mit Mythos, Sprache und Wissenschaft insofern ein Art Kernbestand genannt, als dass diese geradezu

---

<sup>11</sup> Vgl. etwa Karl Neumann: E. Cassirer – das Symbol. In: Philosophie der Gegenwart II. Göttingen 1991, S. 102–145, und passim; Ernst Wolfgang Orth: Zur Konzeption der symbolischen Formen. In: Ders./John Michael Krois (Hrsg.): Ernst Cassirer – Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933. Hamburg 1985, S. 165–201, hier S. 198. Orth schlägt hier weiter vor, mittelfristige Formen menschlichen Lebens auch als symbolische Formen zu fassen und nennt als Beispiele u.a. „das Politische“, den „Sozialismus“ und „die arabische Welt“.

idealtypisch den Unterschied zwischen „Ausdruck“, „Darstellung“ und „reiner Bedeutung“ bzw. „mimischer“, „analogischer“ und „rein symbolischer“ Phase exemplifizieren. Und dennoch könnte man hier mit guten Argumenten der Sprache eine besondere Bedeutung zusprechen: Sie ist eine Art universelles Medium, das einerseits zur Welt des bloßen Erlebens eine Distanz schafft, indem sie aus dem Mythos den Weg zum Logos eröffnet. Mit diesem Emanzipationsschritt schafft sie andererseits der Wissenschaft die Grundlage, die Bedeutungsfunktionen planmäßig zu erschließen und unter reflektiertem Rückgriff darauf die Welt systematisch zu erfassen. Und selbst für die Kunst bleibt festzuhalten, dass für sie Sprache zwar nicht das einzige Medium darstellt, aber eben dennoch eines. Aber gerade bei dem Beispiel der Wissenschaft drängt sich eine weitere Frage auf: Wenn man zugesteht, dass Sprache zwar ein wichtiges, aber nicht das einzige Symbolssystem darstellt, heißt das dann, dass die Sprache in der symbolischen Form „Wissenschaft“ nochmals als eine eigene symbolische Form auftritt?

Zum anderen vermisst man eine kritische Reflexion seines Ansatzes. Zwar hat er diesen Ansatz zu keiner Zeit als geschlossenes philosophisches System ausgegeben. Doch wären gerade instruktive und systematisierende Passagen in seinem Werk hilfreich gewesen, um in dem ausladenden und metaphorischen Sprachduktus nicht nur schneller zu Wesentlichem vorzudringen, sondern seine Positionen damit auch kritisch beleuchten zu können.<sup>12</sup>

Ich gelange nun zum zweiten Teil meiner Ausführungen. Wie kommt man dazu, zwischen Cassirer und Oevermann Anknüpfungspunkte zu suchen? Dazu kurz Biographisches: Cassirers Werk lernte ich erst nach dem Abschluss des Philosophiestudiums in Heidelberg näher kennen, als ich, um bei der Wahrheit zu bleiben, meiner Abnahmepflicht bei der wissenschaftlichen Buchgesellschaft nachkommen musste und mich die relativ preisgünstige Sonderausgabe in deren Katalog sehr interessierte. Ohne Zwang durch alsbald ins Haus

---

<sup>12</sup> Vgl. Neumann: Symbol, S. 139.

stehende Prüfungen war das eine entspannte Lektüre, was aber auch dazu führte, dass mein Verständnis dieser Philosophie lange Zeit recht dürftig blieb. Die Beschäftigung mit Oevermann hingegen verdanke ich meinem Entschluss, nach einigen Jahren als wissenschaftlicher Mitarbeiter noch das Erste und Zweite Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien zu erwerben. Um mir entgegenzukommen, schlug mir mein Prüfer in Pädagogik als ein Prüfungsthema in der Staatsexamensprüfung „hermeneutische Methoden in den Sozialwissenschaften“ vor und in diesem Zusammenhang stößt man freilich früher oder später auf Oevermann. Das Interesse ebte nach dem Staatsexamen nicht ab, und ich wollte unbedingt die von Oevermann so genannte „Kunstlehre“ einmal ausprobieren. Dies tat ich in Form einer Sequenzanalyse des Protokolls einer meiner Unterrichtsstunden im Fach Ethik. Die sich dabei unvermeidlich einstellenden praktischen Probleme verdichteten sich zu theoretischen, und irgendwann hatte ich – allerdings unreflektiert und mehr gefühlt – den Eindruck, dass Cassirer möglicherweise dazu geeignet war, diese Probleme zwar nicht zu beheben, aber zumindest Perspektiven zu ihrer Bewältigung zu eröffnen, und erstaunlicherweise schien mir das irgendwann auch umgekehrt der Fall zu sein. Wie weit hier allerdings der Wunsch der Vater des Gedankens war, lässt sich, wie immer in solchen Fällen, kaum ermitteln.

Ich möchte zunächst einige wenige grundlegende Aspekte der Objektiven Hermeneutik ansprechen. Unter diesem Titel verbirgt sich ein vielschichtiges theoretisches und methodologisches Konzept, das von dem Frankfurter Soziologen Ulrich Oevermann seit den siebziger Jahren ausgearbeitet wurde und wird.<sup>13</sup> Im Mittelpunkt steht dabei die soziale Wirklichkeit. Zu den zentralen Grundannahmen zählt in diesem Zusammenhang, dass diese Realität stets regelgeleitet ist und sich in Texten materialisiert. Es handelt sich dabei um

---

<sup>13</sup> Vgl. Jo Reichertz: Objektive Hermeneutik. In: Ronald Hitzler/Anne Honer (Hrsg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Ein Einführung. Opladen 1997, S. 31–56; mit Fokus auf die Methodologie Andreas Wernet: Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik. Opladen 2000; ferner Hans-Josef Wagner: Bildung des Subjekts. Weilerswist 2000.

- die universellen und einzelsprachspezifischen Regeln der sprachlichen Kompetenz
- die Regeln der kommunikativen oder illokutiven Kompetenz (Universalpragmatik)
- die universellen Regeln der kognitiven und moralischen Kompetenz

Die soziale Praxis wird laut dieser Theorie konstituiert durch „Strukturen“, die Menschen handeln lassen, die sich wandeln, in vielfältigen Wechselverhältnissen zueinander stehen und sich auch in ihrer Reichweite unterscheiden. Kurz gesagt: Gemeint hier ist die Summe der stillen Prädispositionen, die immer schon soziales Handeln rahmen, die objektiven Handlungsalternativen, wie eine konkrete Lebenspraxis sich verhalten kann, wie sie anhand vorgegebener Kategorien Sinn deutet usw. Diese Strukturen sind nun nicht zu verwechseln mit jenen Zielen, Motiven, Konzeptionen, Glaubenssätzen und Bewusstseinsinhalten der beteiligten Subjekte, kurzum: dem Sinn, den die Akteure der Handlung beilegen. Anders gewendet: In jeder menschlichen Handlung ist etwas Verborgenes wirkungsmächtig, das den Handlungsrahmen der Subjekte absteckt, ohne dass diese davon wissen; die Akteure führen sozusagen ein Theaterstück auf, das sie nicht kennen. Diese Differenz ist für das Konzept der „objektiven Hermeneutik“ grundlegend, denn es geht um die Aufdeckung dessen, was Oevermann in genau diesem Sinne als „objektive Strukturen“ bezeichnet.

Die zentralen methodologischen Aspekte lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Die objektiv-hermeneutische Textinterpretation strebt Sinnexplikation mittels Strukturrekonstruktion an; es geht ihr dabei um die Auffindung latenter Sinnstrukturen
2. Eine Lebenspraxis trifft ihre Auswahl immer aus objektiv gegebenen Handlungsalternativen
3. Die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem geht davon aus, dass das Besondere sich erst auf der Folie des Allgemeinen bildet

4. Diese Strukturen sollen freigelegt werden, um auf dieser Basis die konkrete Handlung als Auswahl zwischen Alternativen zu rekonstruieren
5. Die Besonderheit einer konkreten Lebenspraxis erweist sich in der spezifischen Selektivität ihrer Entscheidungen
6. Die in diesen konkreten Handlungsentscheidungen erkennbare Systematik ist die „Fallstruktur“

Oevermann hat das konkrete Vorgehen der Objektiven Hermeneutik als „Kunstlehre“ bezeichnet. Tatsächlich passt der Begriff der „Methode“ insofern nicht, als es sich nicht um eine exakte Beschreibung von Handlungen zur Lösung eines Problems handelt.

In einer sehr komprimierten Darstellung lässt sich das auch „Sequenzanalyse“ genannte Verfahren wie folgt beschreiben: Es interpretiert Texte, Texte hier verstanden als Protokolle sozialer Wirklichkeit, indem es

- einzelne Textstellen vorübergehend aus dem Äußerungskontext löst und für diese Interpretationen bildet, Oevermann spricht hier vom „Geschichten Erzählen“ und „Lesarten bilden“, die sich von dem tatsächlichen Kontext unterscheiden, in denen der Satz aber einen Sinn ergeben würde
- diese Geschichten nach Gemeinsamkeiten gruppiert und Typen bildet
- diese Interpretationen mit dem tatsächlichen Kontext konfrontiert

Der Anspruch der Objektiven Hermeneutik macht aber bei konkreten Einzelfallanalysen nicht halt. Sie gibt vielmehr als ein Forschungsziel eine sozio-historische Typenbildung und die Formulierung von Objekttheorien an.<sup>14</sup> Doch nennt sie nicht wirklich ein Kriterium, das dieser Bildung zugrundegelegt werden soll. Natürlich: Immer geht es um universale und zeitlich

---

<sup>14</sup> Vgl. Hansjörg Sutter: Oevermanns methodologische Grundlegung rekonstruktiver Sozialwissenschaften. Das zentrale Erklärungsproblem und dessen Lösung in den forschungspraktischen Verfahren einer strukturalen Hermeneutik. In: Detlef Garz/Klaus Kraimer (Hrsg.): Die Welt als Text. Theorie, Kritik und Praxis der Objektiven Hermeneutik. Frankfurt a.M. 1994, S. 23–72, hier S. 25.

stabilisierte Strukturen, doch damit ist inhaltlich noch nichts gewonnen. Könnte man nun so verfahren, dass man die von Cassirer ausgewiesenen symbolischen Formen zur Grundlage nimmt, weil sich auch hier jeweils ein Spezifisches invariant erhält und weil es sich darüber hinaus auch bei den symbolischen Formen um um regelgeleitet geschaffenen Formen handelt?

In Oevermanns Arbeiten und denen seiner Anhänger findet sich an vielen Stellen eine massive Reserve gegenüber den dort als „subsumtionslogisch“ charakterisierten Forschungsansätzen: Gemeint ist die Schematisierung sozialer Praxis durch Ermittlung spezifischer, empirischer Merkmalskonstellationen. Es ist die im Vorfeld solcher Untersuchung vorzunehmende Formulierung von Merkmalen, ihre genaue Bestimmung etwa als stetige oder diskrete Variablen usw., der die mitunter harsche Kritik gilt. Denn damit würden, so Oevermann, externe Maßstäbe angelegt, die die soziale Realität unterliefen, wohingegen die sequenzanalytische Rekonstruktion in der „Sprache des Falles“ ein adäquates Erfassen verbürge. Daher möchte ich meinen Vorschlag zur Inkorporierung der symbolischen Formen in Oevermanns Theoriearchitektur zunächst einmal mit dem möglichen Vorwurf konfrontieren, dass auf diese Weise soziale Praxis unter ein externes Merkmal, eine Perspektive von außerhalb, verortet wird. Dies trifft m.E. aus folgendem Grund nicht zu: Hier geht es nicht um „Merkmale“, unter die subsumiert wird, sondern um apriorische Anschauungsformen, die für einen ganzen Gegenstandsbereich als konstitutiv unterstellt werden.

Mit der Orientierung an den apriorischen Signifizierungsvarianten vollzieht sich andererseits auch kein vermeintlicher „Rückfall“ in idealistische Positionen. Auch in dem für Oevermanns Denken einflussreichen Pragmatismus gibt es die Konzeption des Bewusstseins, das hier allerdings der konstitutionslogisch primären Ebene der „Handlung“ nachgeordnet ist. Demnach ist also das Bewusstsein trotz dieser Zurücksetzung nach wie vor in das Dispositionensensemble einzurechnen, das auch für die Objektive Hermeneutik als wirklichkeitsbildend gilt. Außerdem spielt die Handlung bei Cassirer selbst eine zentrale

Rolle. So heißt es etwa im zweiten Band der „Philosophie der symbolischen Formen“ ausdrücklich: „Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet vielmehr den Mittelpunkt, von dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt. Hier zuerst beginnen sich die Kreise des Objektiven und Subjektiven, beginnt sich die Welt des Ich von der der Dinge zu scheiden. Je weiter das Bewußtsein des Tuns fortschreitet, um so schärfer prägt sich diese Scheidung aus, um so klarer treten die Grenzen zwischen „Ich“ und „Nicht-Ich“ hervor.“<sup>15</sup>

Ich möchte noch ein weiteres Argument für die Möglichkeit einer Verbindung anführen: In der Literatur über die Kunstlehre wird die Forderung erhoben, zur Sicherung einer bestimmten, dort so bezeichneten „Sinninterpretationskapazität“ möglichst auch Menschen mit einem universitären Hintergrund die Sequenzanalysen vornehmen zu lassen.<sup>16</sup> Daraus ist wohl zu schließen, dass auch durchaus „wissenschaftlich“ inspirierte Deutungen einfließen können. Daher mein Vorschlag: In der Interpretation könnten die Symbolregionen im Sinne Cassirers zugrunde gelegt werden und darüber hinaus ganz konkret auf der Ebene der Lesartenbildung Anwendung finden; letzteres als der Versuch, die Geschichten, in denen die jeweilige Textpassage sinnäquivalent eingepasst werden kann, zu bestimmten Typen zusammenzufassen. Man könnte hier etwa erproben, ob sich Geschichten anhand ihrer spezifischen Symbolisierungsformen typologisieren lassen: Diese Idee zielt demnach eher darauf ab, die „Philosophie der symbolischen Formen“ als Heuristik in die „Objektive Hermeneutik“ einzuführen. Geht man davon aus, dass die Zahl der symbolischen Formen nicht begrenzt ist, sondern sich immer weitere ausweisen lassen, so gäbe es eine doppelte Entwicklungsperspektive: Einerseits die Weiterentwicklung der symbolischen Formen und daran anknüpfend auf der anderen Seite die Zugrundelegung dieser Formen als unterstellte

---

<sup>15</sup> PSF II, S. 187.

<sup>16</sup> Diese Forderung wird explizit zum Beispiel erhoben in T. Allert, E. Konau und J. Krambeck: Die Methodologie einer ‚objektiven Hermeneutik‘ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung der Sozialwissenschaften. In: H.G. Soeffner (Hrsg.): Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften. Stuttgart 1979, S. 352–434, hier S. 392.



Basis der gewissermaßen um sie herumgruppierten objektiven Sinnstrukturen und die sequenzanalytische Rekonstruktion eben dieser Strukturen.

Versucht man nun andererseits noch stärker die Potentiale auszuloten, die die Objektive Hermeneutik für Cassirers Denken bieten könnte, so wäre zunächst die Kunstlehre als Verfahren zu nennen. Wie oben bereits erwähnt, fordert Cassirer eine spezielle Hermeneutik der Kulturformen, ohne jedoch eine solche systematisch auszuarbeiten. Möglicherweise könnte hier die Sequenzanalyse eine Rolle spielen. Nun könnte man einwenden, dass damit der Fokus nicht mehr auf einem philosophischen Feld liegt, sondern nun zu sozialwissenschaftlichen Fragestellungen und Perspektiven gewechselt hat. Dieser Entgegnung kann ich mich aus folgendem Grund nicht anschließen: die häufig vorgetragene Kritik an der Sequenzanalyse *aus dem sozialwissenschaftlichen Lager selbst*,<sup>17</sup> nämlich vor allem ihre Nicht-Standardisierbarkeit sowie das Darstellungsproblem der Ergebnisse will ich einleitend wenn auch nicht als Beleg, so doch als Indiz dafür nehmen, dass hier eine Idee vorliegt, die sich bei aller konkreten Anwendbarkeit einer Rubrizierung als sozialwissenschaftliche Methodik verweigert. Die Inanspruchnahme geltender Regeln der illokutiven, der universalgrammatischen und der sozialen Kompetenz zur Rekonstruktion der Wirklichkeit vollzieht sich ihrerseits eben nicht nach einem festen Regelwerk und „Mischungsverhältnis“ der verschiedenen Regelsysteme, sondern zieht alle zur Verfügung stehenden Sinndeutungskapazitäten heran.

Diese zugegebenerweise noch recht vagen Überlegungen möchte ich wie folgt zusammenfassen:

Mit Blick auf Theoriearchitektonik wäre m.E. *erstens* zu versuchen, die „symbolischen Formen“ wie folgt in die Objektive Hermeneutik einzubringen: Die Aufnahme der „natürlichen Symbolik“ in den Kreis der universellen Regelkomplexe. Auf der Ebene der

---

<sup>17</sup> Vgl. etwa Gerald Schneider: Sozialwissenschaftliche Hermeneutik und „strukturelle“ Systemtheorie. Zu den Grenzen und Entwicklungsmöglichkeiten der „Objektiven Hermeneutik“. In: Garz/Kraimer (Hrsg.): Welt als Text, S. 153–194, hier insbesondere S. 157ff.

„künstlichen Symbolik“ – und darum geht es hier vor allem –, könnte der Versuch unternommen werden, die „symbolischen Formen“ als eine der historisch-kulturell variablen Regelkomplexe zu interpretieren.

Mit Blick auf die Methodologie scheint mir zweitens der Versuch interessant, die symbolischen Formen als Heuristik in die Kunstlehre der Objektiven Hermeneutik einzubeziehen.

Ebenfalls mit Blick auf die Methodologie scheint mir ferner der Versuch fruchtbar, die Objektive Hermeneutik heranzuziehen, nicht so sehr um Cassirers Auslegungsform gänzlich zu ersetzen, aber doch, um die Ausarbeitung der symbolischen Formen um die Rekonstruktion ihrer Handlungslogiken zu erweitern.

Zuletzt möchte ich nun noch kurz auf einige schuldidaktische Perspektiven eingehen.

Eine Reihe von Beiträgen belegen mittlerweile die Versuche, den Breslauer Philosophen im Schulunterricht einzusetzen. Als ein Beispiel möchte ich hier auf ein Ernst Cassirer gewidmetes Themenheft der „Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik“ aus dem Jahr 1998 hinweisen.

Es bietet sich dabei an, die schuldidaktischen Potentiale von Cassirers Philosophie aus drei Perspektiven zu betrachten, wie es etwa Johannes Rohbeck vorgeschlagen hat.

In diesem Sinne bliebe erstens festzuhalten, dass Cassirer für die Bildungskonzeption selbst relevant ist. So steht der Humanist Cassirer ohne Zweifel für das klassische Bildungsideal. Außerdem geht kulturelle Entwicklung für Cassirer mit Emanzipationsprozessen des einzelnen Menschen einher. Daraus könnte als pädagogische Leitlinie der Appell an die autonomen Kräfte der Lernenden durch Erziehung formuliert werden.

Zweitens bietet Cassirers Werk pädagogische Potentiale: Gerade seine Kulturphilosophie, die den verschiedenen symbolischen Formen denselben Geltungsanspruch zubilligt, fügt sich in

die nicht erst im Zusammenhang mit der sogenannten „Globalisierung“ geforderten Pluralität und Interkulturalität.

Als drittes gilt es nun, die Eignung der Cassirerschen Philosophie für den Unterricht kurz zu beleuchten. Und auch bei dieser eher didaktisch-methodischen Perspektive möchte ich noch einmal zweierlei unterscheiden. Auf der einen Seite stehen die von Cassirers angeführten Beispiele. Sie lassen sich m.E. in der Regel sehr gut einsetzen. So habe ich einmal das oben skizzierte Beispiel mit der Linie, die so oder so aufgefasst werden kann, als stummen Impuls verwendet, um eine Unterrichtsstunde über Cassirer zu eröffnen. Zwar machte niemand den Vorschlag, es könne sich um ein magisches Symbol handeln, doch wurden die auch von Cassirer genannten Deutungsoptionen der mathematischen Funktionskurve und des Kunstwerkes genannt, darüber hinaus wollte eine Schülerin ein Piktogramm darin erkennen, eine weitere einen Teil eines Comics. Damit waren gute Voraussetzungen geschaffen für die anschließende Lektüre eines Cassirer-Textes über die verschiedenen Symbolbereiche.

Auf der anderen Seite ist aber nach den Möglichkeiten und Grenzen des Einsatzes seiner *Texte* im Unterricht zu fragen, also die Frage nach der Sprache und ihrer Zugänglichkeit zu stellen. Ich will hier keinem Kulturpessimismus das Wort reden, kann aber vor dem Hintergrund meiner eigenen Erfahrung und dem Gedankenaustausch mit vielen Kolleginnen und Kollegen nicht umhin, teilweise erhebliche Schwächen der Schülerinnen und Schüler nicht nur in der Ausdrucksfähigkeit, sondern nicht minder im Textverständnis zu konstatieren. Dies mag man mit Recht aus allen möglichen prinzipiellen Gründen beklagen, den Lehrer und die Lehrerin stellt dieses Manko zunächst einmal aber vor das praktische Problem, zu erwägen, wie z.B. ein Cassirer-Text im Unterricht eingesetzt werden kann. Lassen wir also einmal den philosophischen Gehalt außer Betracht, um Cassirers Sprache in den Mittelpunkt zu rücken. Von Gadamer wissen wir, dass er dessen Sprache nicht zu Cassirers Stärken zählte. Johannes Rohbecks Urteil hingegen, dass sich Cassirers Texte als Lektüre für die Sek. II eignen, da sie „flüssig und anschaulich geschrieben“ seien, kann ich nur mit Abstrichen

zustimmen. Unbestreitbar ist: die Texte sind nur in der Sek. II einzusetzen. Aber das vermeintlich „flüssige und anschauliche“ stellt sich m.E. allenfalls im Vergleich etwa mit Heidegger – oder Oevermann ein. Denn man muss für den Schulalltag eines konkret im Auge behalten: Selbst wenn Cassirers Duktus für Schüler leicht zugänglich wäre, was ich in Abrede stelle, gilt: seine epische Breite führt notwendigerweise zu langen Texten. Nun kann es ja keine Lösung sein, mit den Schülerinnen und Schüler beliebig kurze Auszüge zu besprechen, um dieses Problem zu umgehen. Vielmehr gilt es, Cassirers Gedankengänge und Pointen kennenzulernen, und die entfalten sich nun einmal häufig erst über sehr lange Passagen hinweg. Versucht man hingegen, den Umfang zu begrenzen und dennoch ganze Gedankengänge zu rekapitulieren, so wird man nicht umhin können, mit Textkompilationen zu arbeiten, worunter wiederum die Authentizität leiden kann. Und dennoch: Eingebettet in eine größere Unterrichtseinheit – wie zum Beispiel der Einheit über Anthropologie, wie sie der hessische Lehrplan für die Jahrgangsstufe 12 vorsieht, mit entsprechenden ergänzenden Materialien, lassen sich bestimmte Aspekte Cassirerschen Denkens durchaus unter Verwendung der Originalstudien im Unterricht erarbeiten. Allerdings würde ich dann der Schrift „Versuch über den Menschen. Eine Einführung in die Philosophie der Kultur“ den Vorzug geben. Eine von Silke M. Kledzik in dem erwähnten Themenheft vorgestellte Unterrichtsreihe über Cassirers philosophische Anthropologie kann als ein überzeugendes Beispiel genommen werden.