

Form und Erfahrung

Autor: Franz Bockrath

Abstract

Forma a zkušenost. – Článek sleduje dva způsoby zkoumání zkušenosti v její konstituci v rámci tradice německé filosofie. Na jedné straně jde o Goethův přístup, zohledňující více „reflexi věci samé“, na straně druhé je to přístup novokantovský, zvláště Cassirerův, který se více zajímá o „výstavbu ducha“.

Schlüsselwörter: Form, Erfahrung, Goethe, Cassirer, Neukantianismus

Klíčová slova: forma, zkušenost, Goethe, Cassirer, novokantovství

1 Anschauliche Formen

Unter der Überschrift *Glückliches Ereignis* berichtet Goethe über ein Treffen mit Schiller, das zugleich den Beginn einer intensiven Freundschaft markiert. Anlässlich eines Vortrags der Jenaer *Naturforschenden Gesellschaft* im Sommer 1794 kommt es beim Hinausgehen zu einem zufälligen Gespräch zwischen beiden, bei dem man sich schnell darüber einig ist, dass der Vortragende die Pflanzenwelt, über die dieser gesprochen hatte, nur unzulänglich, weil ohne inneren Zusammenhang, dargestellt habe.

Kritisiert wird die zerstückelnde Art, mit der die Naturphänomene beschrieben wurden, wodurch das Interesse an den behandelten Gegenständen beim Publikum eher vermindert würde. Goethe, der sowohl seine Naturforschungen als auch seine Annäherungen an die Philosophie nach seiner Rückkehr aus Italien intensiviert hatte, weist seinen Gesprächspartner darauf hin, dass der gesuchte innere Zusammenhang der natürlichen Phänomene bereits durch genaues Hinsehen erfahrbar sei. Schon in der *Italienischen Reise* erwähnte er für diese – im Wortsinn – „Zusammenschau“ das Beispiel der Metamorphose der Pflanzen, das hier den Anknüpfungspunkt für das weitere Gespräch der beiden Protagonisten bildet. In einem Brief vom 17. Mai 1787 an Herder schrieb Goethe:

„Ferner muß ich dir vertrauen, daß ich dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und Organisation ganz nahe bin, und daß es das einfachste ist, was nur gedacht werden kann. (...) Es war mir nämlich aufgegangen, daß in demjenigen Organ der Pflanze, welches wir als Blatt gewöhnlich auszusprechen pflegen, der wahre Proteus verborgen liege, der sich in allen Gestaltungen verstecken und offenbaren könne. Vorwärts und rückwärts ist die Pflanze immer nur Blatt, mit dem künftigen Keime so unzertrennlich vereint, daß man eins ohne das andere nicht denken darf. Einen solchen Begriff zu fassen, zu ertragen, ihn in der Natur aufzufinden, ist eine Aufgabe, die uns in einen peinlich süßen Zustand versetzt.“ (Goethe 1965a: 955f)

Anders als der an Kant geschulte Schiller, der darauf beharrt, dass natürliche Dinge und Phänomene aus sich heraus noch keinen Zusammenhang stiften, sondern der Begriffe und

Ideen bedürfen, um erkannt zu werden, ist Goethe davon überzeugt, dass man in jedem Blatt den „wahren Proteus“ als Urphänomen des Pflanzenhaften anschaulich fassen kann. Angeregt durch die „vielen Pflanzen, die ich sonst nur in Kübeln und Töpfen, ja die größte Zeit des Jahres nur hinter Glasfenstern zu sehen gewohnt war“, bestimmte die Suche nach der „Urpflanze“ sein praktisches Forschungsinteresse schon während seines Italienaufenthalts: „Eine solche muß es doch geben! Woran würde ich sonst erkennen, daß dieses oder jenes Gebilde eine Pflanze sei, wenn sie nicht alle nach einem Muster gebildet wäre.“ (Goethe 1965a: 906)

Diesen Gedanken vertiefen nun Goethe und Schiller in ihrem Gespräch, ohne wirkliche Einvernehmlichkeit zu finden. Goethe deutet an, „daß es doch wohl eine andere Weise geben könne, die Natur nicht gesondert und vereinzelt vorzunehmen, sondern sie wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen.“ (Goethe 1965d: 1231) Er trägt Schiller die „Metamorphose der Pflanzen lebhaft vor“ und skizziert „mit manchen charakteristischen Federstrichen eine symbolische Pflanze vor seinen Augen“. Schiller lässt sich hiervon freilich nicht beeindruckt und gibt nüchtern zu bedenken: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee“.

Goethe fährt in seiner Beschreibung fort: „Ich stutzte, verdrießlich einigermaßen; denn der Punkt, der uns trennte, war dadurch aufs strengste bezeichnet.“ Doch immerhin gelingt es dem Älteren, mit einer witzigen Bemerkung den gravierenden Einwand des Jüngeren zu kontern, indem die inhaltlichen Differenzen auf eine elegante Weise zugespitzt werden: „Das kann mir sehr lieb sein, daß ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe“ (Goethe 1965d: 1231)

So unterschiedlich die Argumentationen ausfallen, so groß sind doch die heimlichen Verbindungen zwischen ihnen. Goethe und Schiller scheinen zu spüren, dass der jeweils andere eben das zum Ausdruck bringt, woran es der eigenen Überzeugung mangelt. Denn auch wenn beide „sich für unüberwindlich“ einschätzen, kann sich keiner „für den Sieger halten“. (Goethe 1965d: 1231) Die Differenzen bleiben bestehen und ziehen sich fortan mächtig an. In einem Geburtstagsbrief an Goethe vom 23. August des selben Jahres bringt Schiller diesen wechselseitigen Respekt deutlich zum Ausdruck: Der „speculative Geist, der von der Einheit“, und der „intuitive, der von der Mannichfaltigkeit“ ausgehe, können gar nicht anders als „einander auf halbem Wege begegnen“. (Schiller 1938: 26)

Doch so einfach ist es nicht. Denn während Goethe nach Auffassung Schillers mit den Augen denkt und mit der „richtigen Intuition (...) alles und weit vollständiger (erfasst; F. B.), was die Analysis mühsam sucht“, (Schiller 1938: 26) ist sich Goethe selbst darüber im klaren, dass zwischen dem, was Schiller „für eine Idee hielt“ und dem, was er „als Erfahrung aussprach, (...) irgend etwas Vermittelndes, Bezügliches obwalten“ müsse. (Goethe 1965d: 1231)

Aus diesem Grund plädiert Goethe für eine Schulung des Blicks. Es genügt nicht, einfach hinzuschauen, sondern es geht ihm darum, die gesammelten Erfahrungen als ein vorläufiges „empirisches Gesetz“ zu fassen und mit den „künftigen Erscheinungen“ (Goethe 1965d: 1233) abzugleichen:

„Passen Gesetz und Erscheinungen in der Folge völlig, so habe ich gewonnen; passen sie nicht ganz, so werde ich auf *die Umstände der einzelnen Fälle* aufmerksam gemacht und genötigt, neue Bedingungen zu suchen, unter denen ich die widersprechenden Versuche reiner darstellen kann; zeigt sich aber manchmal, unter gleichen Umständen, ein Fall, der meinem Gesetze widerspricht, so sehe ich, daß ich mit der ganzen Arbeit vorrücken und mir einen höheren Standpunkt suchen muß.“ (Goethe 1965d: 1233; Hervorhebung F. B.)

Der ordnende Verstand dient hier als ein dem Menschen ebenso eigentümliches wie unvollkommenes Instrument zur Erfassung der Natur. Der Verstand schreibt der Natur nicht – wie in Kants bekannter Formulierung – „seine Gesetze“ vor, (vgl. Kant 1976: 79) sondern Goethe vertraut vielmehr der objektiven Güte der einzelnen Phänomene. Wer bereits mit festen gedanklichen Mustern und Ideen an die Natur herantritt, dem geht der freie Blick verloren. Auch wenn Goethe davon ausgeht, dass der „anschauende Begriff dem wissenschaftlichen unendlich vorzuziehen“ sei, (vgl. Goethe 1889: 25) spricht für ihn freilich nichts gegen eine methodisch angeleitete und systematisch geschulte Beschäftigung mit natürlichen Phänomenen.

So zeugen insbesondere seine eigenen naturwissenschaftlichen Studien und Reflexionen – zur Farbenlehre und Botanik, zur vergleichenden Anatomie, Physiognomik, Zoologie, Geologie, Mineralogie und Meteorologie sowie zur Wissenschaftslehre – von einem nachhaltigen Interesse an wissenschaftlicher Arbeit und Aufklärung. Allerdings, und dies unterscheidet seinen Zugang von anderen zeitgenössischen philosophischen Ansätzen, bleibt ihm der Anspruch fremd, über die Gegenstände und ihre jeweilige Beschaffenheit allgemein zu urteilen in dem Sinne, dass vor aller lebendigen Erfahrung eine logische Ordnung ihrer Erfahrungsmöglichkeit zugrunde gelegt wird. Sein Ideal ist die sorgfältige Beobachtung:

„Dieses wäre also, nach meiner Erfahrung, derjenige Punkt, wo der menschliche Geist sich den Gegenständen in ihrer Allgemeinheit am meisten nähern, sie zu sich heranbringen, sich mit ihnen (...) auf eine rationelle Weise gleichsam amalgamieren kann.“ (Goethe 1965d: 1233f)

Anders als Kant, der im reinen Denken und Anschauen das höchste Prinzip der Möglichkeit sowohl der Erfahrung als auch ihrer Gegenstände sieht, fragt Goethe nicht im transzendentallogischen Sinne „nach Ursachen (...), sondern nach Bedingungen, unter welchen die Phänomene erscheinen“. (Goethe 1965d: 1234) Diese Art des Zugangs, die nicht am Wesen, sondern an den Wirkungen der Dinge sich bemisst, zielt auf eine „unreduzierte Subjektivität“, (Adorno 1977: 752) die der lebendigen Erfahrung das größte Recht zuerkennt. Da die „einzelnen Fälle“ (s.o.) genommen werden, ohne dass „die Form derselben (...) im Gemüte a priori“ (Kant 1981, A 20/B 35) bereits als gültig vorausgesetzt wird, gelingt es Goethe nach eigener Auffassung sehr viel besser, sich den Dingen anzunähern.

Wo Hegel von der Freiheit spricht, in der Vermittlung zwischen dem Denken und den Dingen sich dem Gegenstand durch „das reine Zusehen“ (Hegel 1999: 59) zu überlassen, nähern sich bei Goethe Geist und Gegenstand in den „rektifizierenden Operationen des gemeinen Menschenverstandes, der sich in einer höheren Sphäre zu üben wagt“. (Goethe 1965d: 1234)

Die Verselbständigung geistiger Formen und Ideen bleibt Goethe auch deshalb fremd, weil sich die mannigfaltigen Phänomene nicht zur Einheit fügen. Mag auch das Bild der Urpflanze, das er Schiller vor Augen führt, von diesem als „Idee“ gefasst werden, so nimmt Goethe dieses Bild als Veranschaulichung des gesuchten Gegenstandes selbst, der vermöge seines angenommenen Objektseins und nicht aufgrund seiner gedanklichen Verallgemeinerung „als etwas“ in Erscheinung tritt. Diese Ansicht behält Goethe auch noch bei, als er die Suche nach der Urpflanze längst aufgegeben hat. Denn auch wenn das Urbild selbst nicht aufzufinden ist, bedarf es doch der anschaulichen Vermittlung und Gestaltung durch das Subjekt, dessen Nähe zum Objekt in seinem eigenen Objektsein begründet liegt. Das ist wohl gemeint, wenn Goethe in dem oben wiedergegebenen Zitat davon spricht, dass die Gegenstände und der menschliche Geist sich „auf eine rationelle Weise gleichsam amalgamieren“.

2 Formen der Anschauung

In der *Transzendentalen Ästhetik* spricht Kant von der „reine(n) Form sinnlicher Anschauungen überhaupt (...), worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird“. (Kant 1981, A 21/B 35) Gemeint sind damit „Raum und Zeit“ als „Prinzipien der Erkenntnis a priori“, (vgl. ebda., A 23/B 36) die aufgrund ihrer widersprüchlichen – anschaulichen wie erfahrungsunabhängigen – Doppelstruktur der Erkenntnistheorie die denkbar größten Schwierigkeiten bereiten.

Ernst Cassirer, der in mehrfacher Hinsicht auf Kant wie auf Goethe gleichermaßen sich beruft, erweitert den kritischen Ansatz durch den zentralen Gedanken Hegels, dass jede Erkenntnis wie auch jede Erkenntniskritik auf ein Vorgängiges sich beziehen muss, das weder rein noch unvermittelt hervorzubringen ist und folglich in die phänomenologische Erfahrung als Form der Reflexion einzubeziehen ist. Doch anders als Hegel, der in der „Versöhnung des Bewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn“ (Hegel 1999: 429) gleichsam vom Ende her die Versöhnung durch den Geist behauptet, bemüht sich Cassirer im Rahmen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zunächst darum, die verschiedenartigen Weltzugänge mit ihren unterschiedlichen Sinnbezügen als eigene Richtungen beziehungsweise nicht aufeinander reduzierbare Vergegenständlichungen des Geistes zu begreifen.

Der Vorteil dieses Zugangs ist darin zu sehen, dass neben begrifflichen Erkenntnissen und Wahrheitsansprüchen auch andere Objekt- und Symbolbereiche mit ihren formspezifischen Besonderheiten Berücksichtigung finden. Dies hat zur Folge, dass den bei Hegel so genannten „Bildungsstufen des allgemeinen Geistes“ (Hegel 1999: 25) nicht erst in der „Selbstbewegung des Begriffs“ (ebda.: 48) eine – wie Cassirer sich ausdrückt – „echte und wahrhafte Autonomie“ (Cassirer 1994a: 15) zukommt, sondern dass auch begriffslose beziehungsweise vorbegriffliche Erfahrungen und Gestaltungen als eigenständige Formen der Objektivierung aufzufassen sind:

„Dies gilt für die Kunst, wie es für die Erkenntnis gilt; für den Mythos wie für die Religion. Sie alle leben in eigentümlichen Bildwelten, in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, sondern die sie vielmehr nach einem selbständigen Prinzip hervorbringen. Und so schafft auch jede von ihnen sich eigene symbolische Gestaltungen, die den intellektuellen Symbolen, wenn nicht gleichartig so doch ihrem geistigen Ursprung nach ebenbürtig sind.“ (Cassirer 1994a: 9)

Zu den unbestrittenen Leistungen Cassirers gehört sicherlich der Nachweis, dass die bei Kant als allgemeine Erkenntnisvoraussetzungen gefassten Anschauungsformen und Begriffe – wie Zeit und Raum, Substanz und Kausalität etc. – in unterschiedlichen symbolischen Formwelten ihre jeweilige Bedeutung verändern, weshalb er die Aufgabe der Erkenntniskritik konsequent als „Kritik der Kultur“ (Cassirer 1994a: 11) begreift.

Zu fragen ist daher, wie die Vermittlung zwischen dem menschlichen Geist und seinen Gegenständen in kulturphilosophischer Sicht vorzustellen ist, das heißt wie die symbolischen Formen, anstatt auf reinen Anschauungsformen und inhaltsleeren Begriffen zu gründen, als Objektivationen konkret vermittelter Erfahrungen zu begreifen sind. Schließlich macht es einen Unterschied, ob das Material der Anschauung – gleich ob „empirisch oder a priori gegeben“ (vgl. Kant 1981, A 77/B 102) –, unter die reinen Formen des Verstandes subsumiert wird, oder ob man sich im Denken dem Gegenstand durch „das reine Zusehen“ (Hegel) überlässt, bis beide „auf eine rationelle Weise amalgamieren“ (Goethe).

Sofern das erst herzustellen „Amalgam“ – Goethe bedient sich hier kaum zufällig der alchemistischen Vorstellung einer körperlichen Vereinigung unterschiedlicher Stoffe – die Differenzen zwischen Anschauung und Begriff nicht einfach negiert, wird das Bewusstsein des Unterschieds zwischen den Dingen und dem Denken sogar verstärkt, da es weder in der inhaltsleeren Identität des Geistes noch in der begriffslosen Unverfügbarkeit der Gegenstände sich verliert. In hellstichtiger Voraussicht findet Goethe hierfür in seinem Gespräch mit Schiller die widersprüchliche Formulierung von den „Ideen“, die sich „mit Augen“ sehen lassen.

Cassirer scheint auf den ersten Blick sogar noch tiefer als Goethe bei dessen Suche nach dem Bild beziehungsweise Abbild der Urpflanze anzusetzen, wenn er schreibt: „Was man das sinnliche Bewußtsein zu nennen pflegt, der Bestand einer ‚Wahrnehmungswelt‘, die sich weiterhin in deutlich geschiedene einzelne Wahrnehmungskreise, in die sinnlichen ‚Elemente‘ der Farbe, des Tons usf. gliedert: das ist selbst bereits Produkt einer Abstraktion, einer theoretischen Bearbeitung des ‚Gegebenen‘. Bevor das Selbstbewußtsein sich zu dieser Abstraktion erhebt, ist und lebt es in den Gebilden des mythischen Bewußtseins – in einer Welt nicht sowohl von ‚Dingen‘ und deren ‚Eigenschaften‘ als vielmehr von mythischen Potenzen und Kräften, von Dämonen und Göttergestalten.“ (Cassirer 1994b: XI)

Beschrieben werden hier die Anfänge des so genannten „mythischen Bewußtseins“, das „niemals in einem bloßen Komplex sinnlicher Qualitäten“ sich erschöpft, sondern immer schon „auf einen bestimmten und spezifischen Ausdruckston gestimmt“ ist. (vgl. Cassirer 1994c: 78) Gemeint ist damit, dass auch unsere Wahrnehmung „niemals ausschließlich auf das ‚Was‘ des Gegenstandes gerichtet“ ist, sondern ebenso die „Art seiner Gesamterscheinung“ erfasst, also etwa „den Charakter des Lockenden oder Drohenden, des Vertrauten oder Unheimlichen, des Besänftigenden oder Furchterregenden“. (ebda.)

Auch wenn die mythische Welt der Erscheinungen noch keine feste Ordnung besitzt, da das Ausdruckserleben weitgehend durch einzelne Affektionen und jähe Impulse bestimmt ist, bilden sich gleichwohl so genannte „Zentren der Aufmerksamkeit“, die laut Cassirer nach und nach „als deutlich markierte Hauptmomente festgehalten und als solche gewissermaßen mit einem besonderen Akzent versehen werden“. (vgl. Cassirer 1994c: 135) Festzuhalten ist also, dass der „Ausdrucks-Sinn“ – wie Cassirer sich ausdrückt – „an der Wahrnehmung

selbst“ haftet, (vgl. Cassirer 1994c: 80) weshalb das „Verstehen von Ausdruck“ auch „wesentlich früher ist als das ‚Wissen von Dingen““. (vgl. ebda.: 74) Der eigentliche Übergang im Ausdruckserleben vom bloßen Ergriffensein zur Formung einer Erlebnisgestalt geschieht dort, wo „eine eigene typische Weise des Bildens“ erkennbar ist, „in der das Bewußtsein aus der bloßen Rezeptivität des sinnlichen Eindruckes“ heraustritt. (vgl. Cassirer 1994b: 20)

„Objektiv“ ist die Form des Bildens und der Gestaltung insofern, als sie sich vom „Schein einer bloß einseitigen Subjektivität befreit“ (Cassirer 1994b: 9) und im lebensweltlichen Sinne bedeutsam wird; Cassirer vergisst freilich nicht hinzuzufügen, dass es sich hierbei um eine „Objektivität niederer Stufe“ handelt, die – wie etwa im Mythos – „eine ihm eigentümliche ‚Notwendigkeit‘ erkennen läßt“. (ebda.: 19) Für unsere Diskussion ist wichtig, dass diese „Notwendigkeit“ für Cassirer erst im Zusammenwirken zwischen dem Ausdruckserleben und seiner Gestaltung entsteht, indem bestimmte Wahrnehmungen und Erlebnisse verbunden und dadurch zu Momenten des Bewusstseins werden, die weder in den Dingen selbst noch „in einem Bewußtsein überhaupt“ (Kant 1976: 56) aufzusuchen sind.

Cassirer bezieht sich in diesem Zusammenhang direkt auf Goethe, um die Wechselwirkung zwischen dem „sinnliche(n)‘ Sehen“ und dem „Sehen mit Geistes Augen“ am Beispiel der „Welt der Farben“ (Cassirer 1994c: 156) zu erläutern. Für Goethe, dessen Optik und Farbenlehre im Urteil seiner naturkundlichen Zeitgenossen kaum Beachtung fand, gilt das Licht als ein nicht weiter zerlegbares „Urphänomen“, dessen farblichen Abstufungen *nicht aus dem Licht* selber herzuleiten sind, wie Newton annahm, sondern sich *am Licht* zeigen, wenn es auf ein anderes Medium stößt. „Jedes Licht, das eine Farbe angenommen hat, ist dunkler als das farblose Licht. Das Helle kann nicht aus der Dunkelheit zusammengesetzt sein.“ (Goethe 1986: 361)

Im Unterschied zur physikalischen Zugangsweise, die der Natur in ihren Laboratorien mit eigens dafür konstruierten Instrumenten ihre Geheimnisse abzupressen versucht, sieht sich Goethe selbst als Teil des *experimentum mundi*. Ihm geht es nicht um das Wesen der Dinge, sondern – wie in seiner Farbenlehre am Beispiel des Lichts verdeutlicht – interessiert er sich vor allem für die spezifischen Merkmale und Wirkungen der untersuchten Phänomene. In zueignender Kleinarbeit widmet er sich der „zarte(n) Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird“. (Goethe 1965b: 1236)

Dabei sieht er sich durchaus als poetischer Bewahrer und Verteidiger des Lichts, der in doppelter Opposition sowohl gegen die herrschsüchtigen Dunkelmänner der Naturwissenschaft als auch gegen die weltfremden Sonnenanbeter der Metaphysik sich wendet. Beide Richtungen verlieren sich laut Goethe im Unanschulichen, wogegen er darauf setzt, „das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend“, zu erfassen. (vgl. Goethe 1965b: 1237)

Diesem Gedanken folgt Cassirer, ohne jedoch die zuweilen polemischen und spöttischen Angriffe Goethes gegen die physikalischen Unzulänglichkeiten sowie metaphysischen Spekulationen im historischen Teil der „Farbenlehre“ zu wiederholen. Stattdessen wählt der Kulturphilosoph einen anderen Zugang, indem er sich auf die zeitgenössische Wahrnehmungstheorie bezieht, deren Vertreter – Helmholtz, Hering und Katz – anhand von Beispielen und Experimenten aufzeigen, „daß nicht sowohl ‚Empfindungen‘ als

vielmehr ‚Anschauungen‘, daß nicht Elemente, sondern gestaltete Ganzheiten, die einzigen Data des Bewußtseins bilden.“ (Cassirer 1994c: 164)

Ähnlich wie Goethe geht auch Cassirer davon aus, dass die einzelnen Farbnuancen sich deutlich voneinander unterscheiden und dementsprechend auf einer Farbskala anordnen lassen. Darüber hinaus hebt Cassirer jedoch die jeweilige „Art der ‚Sicht‘“ beziehungsweise „Ideation“ hervor, die erst dafür sorgt, dass „eine einzelne Farbnuance nicht nur schlechthin ‚präsent‘, sondern zugleich ‚repräsentativ‘“ ist (vgl. Cassirer 1994c: 156f):

„(D)as hier und jetzt gegebene, das momentane und individuelle Rot z. B. gibt sich uns nicht nur selbst zu eigen, sondern ist uns als ‚ein‘ Rot, als Exemplar einer Species, die durch es vertreten wird, bewußt. Es ist einer Gesamtreihe von Rot-Nuancen derart eingebettet, daß es ihr zugehörig und zugeordnet erscheint, und daß es, kraft dieser Zuordnung, die Totalität dieser Reihe zur Darstellung bringt. (...) Zu einer neuen Dimension der Darstellung gelangen wir sodann, wofern nicht nur ein individueller Farbeindruck die Farbgestaltung, der er zugehört, repräsentiert, sondern wo er als Darstellungsmittel für etwas an sich durchaus Heterogenes, für Dingbestimmungen und räumliche Bestimmungen, fungiert. Die farbige *Qualität* als solche wird jetzt zum bloßen ‚Akzidenz‘, das auf seinen Träger, auf das bleibende Substrat, dem es anhaftet, hinweist. Sobald das Bewußtsein dieser ‚Weisung‘, dieser Art der ‚Ideation‘ folgt, erscheint ihm damit die Farbe selbst, als rein anschauliches Erlebnis, sozusagen in einem anderen Licht: die neue Form der ‚Sicht‘ macht anderes an ihr ‚sichtig‘.“ (Cassirer 1994c: 157f; Hervorhebung im Original)

Der Begriff der „Ideation“ verweist wenigstens indirekt auf die „phänomenologische Wesensschau“ (Husserl), welche die empirisch-kontingenten Eigenschaften eines Gegenstandes qua gedanklicher Überschreitung in die reinen Evidenzen des logischen Bewusstseins zu übersetzen versucht. Anzeigt wird damit zugleich die Richtung der *Philosophie der symbolischen Formen*, wonach die Phänomene zuletzt in ihrer reinen Bedeutungsfunktion in nicht weiter reduktible Formen und Gesetze sich zusammenfügen sollen. Auf der Ebene der Farbwahrnehmung ist diese Richtung für Cassirer noch dadurch bestimmt, dass „eben diese eigentümliche Selbstgenügsamkeit, diese ‚Autarkie‘ der Farbe (fort fällt; F. B.), sobald wir sie nicht mehr in ihrem bloßen ‚an sich‘ nehmen, sondern sie als Darstellungsmittel, als ‚Zeichen‘ benutzen“. (Cassirer 1994c: 158)

Bei diesem Übergang vom spezifischen Ausdruckscharakter einer Farbe zur Verwendung als Darstellungsmittel oder Zeichen verändert sich zugleich ihre Bedeutung: „So kann jetzt auch die einzelne Farberscheinung je nach dem Zusammenhang, in dem wir sie nehmen, sehr Verschiedenes ‚besagen‘.“ (ebda.)

Während im mythischen Denken Bild und Sache noch nicht getrennt sind, kommt es beim darstellendem Zeichengebrauch nicht nur zu einem „Wechsel des Bezugspunkts“, sondern auch zu einem „Wandel im Phänomen“. (vgl. Cassirer 1994c: 159) Wenn Goethe etwa die „sinnlich-sittliche Wirkung“ der Farbe Rot sowohl mit der „Würde des Alters“ als auch mit der „Liebenswürdigkeit der Jugend“ umschreibt (vgl. Goethe 1965c: 176) und darauf hinweist, dass unser Auge, wenn es diese Farbe erblickt, in Tätigkeit versetzt wird, „eine andere, so unbewußt als notwendig, hervorzubringen, welche mit der gegebenen die Totalität des ganzen Farbenkreises enthält“, (ebda.: 177) geht Cassirer noch einen Schritt weiter.

Nicht nur die physiologischen, sittlichen oder ästhetischen Wirkungen der Farbe im Sinne ihres „Ding-Eigenschafts-Zusammenhangs“, (Cassirer 1994c: 160) sondern ihre veränderliche Bedeutung in einem „anderen Gesamtkomplex“ (vgl. ebda.: 164) findet sein Interesse. So eignen sich etwa die durch ein Prisma erzeugten Farbphänomene zur Erklärung der Lichtbrechung, bei der die anschaulichen Farbstrukturen zur „Darstellung eines Kausalzusammenhangs“ (ebda.: 160) dienen und eine andere „Bedeutungsrelevanz“ (ebda.: 158) erhalten. Zwar wird bei diesem Perspektivwechsel der Rahmen der Anschauung nicht verlassen; es stellt sich jedoch die grundsätzliche Frage, wie die „Wechselbeziehung von Darstellendem und Dargestelltem“ (ebda.: 160f) vorzustellen ist, wenn der Bezugspunkt der Betrachtung sich verändert und nicht mehr einzelne „Elemente, sondern gestaltete Ganzheiten“ (ebda.: 164) in den Blick genommen werden.

Anders als für Schiller wäre für Goethe ein solcher Wechsel des Bezugspunktes sicherlich problematisch. Auch wenn, wie gesehen, Goethes Schulung des Blicks darauf abhebt, die gesammelten Erfahrungen als ein vorläufiges „empirisches Gesetz“ (s.o.) zu fassen, bleibt der von Cassirer so genannte „Ding-Eigenschafts-Zusammenhang“ (s.o.) für diesen Autor unhintergebar. Das für Schiller skizzierte Bild einer „symbolischen Pflanze“ ist für Goethe keine bloß kontingente Darstellung einer längst vergangenen Spezies, sondern eine konkrete Veranschaulichung dessen, was nach seiner Ansicht in jeder Pflanze gegenwärtig ist.

Gerade dadurch widersteht Goethe der Gefahr, aus dem Kreis der Anschaulichkeit herauszutreten. Während Schiller vermutlich der Auffassung Cassirers gefolgt wäre, dass die „Einheit des Gegenstandes“ entscheidend abhängig ist von „der Richtung der Betrachtung und (...) dem ideellen Ziel, auf das diese hinblickt“, (vgl. Cassirer 1994c: 160) hätte Goethe wohl die Unzulänglichkeiten so genannter „Ideationen“ hervorgehoben, die nicht nur den Blick auf die besonderen Eigenschaften der untersuchten Phänomene entleeren, sondern auch die Teilhabe am Prozess ihrer kreativen Nachbildung verhindern. So wenig die Wirkungen des Lichts sein Wesen offenbaren, so wenig zielt das Abbild der Urpflanze auf diese selbst. Dem Auge bleibt nur der Abglanz der von Goethe so bezeichneten „Urphänomene“ der Natur und des Lichts, dessen anschaulicher Charakter jedoch allein den Zusammenhang unserer Erfahrungen verbürgt:

„Denn da der Beobachter nie das reine Phänomen mit Augen sieht, sondern vieles von seiner Geistesstimmung, von der Stimmung des Organs im Augenblick, von Licht, Luft, Witterung, Körpern, Behandlung und tausend anderen Umständen abhängt, so ist ein Meer auszutrinken, wenn man sich an Individualität des Phänomens halten und diese beobachten, messen, wägen und beschreiben will.“ (Goethe 1965d: 1233)

3 Formen ohne Anschauung¹

Der symboltheoretischen Feststellung, dass der anschauliche „Ding-Eigenschafts-Zusammenhang“ im Zeichengebrauch sich als variabel erweist, entspricht *realiter* eine arbeitsteilige Dynamik, bei der das positive Denken seine mühsam errungenen Autonomieansprüche gegenüber allem Sachhaltigen mit Nachdruck durchsetzt und verteidigt.

¹ Bei den nachfolgenden Ausführungen werden einzelne Überlegungen aus der „Einleitung“ zu Bockrath (2014: 11–53) übernommen und inhaltlich weitergeführt.

Bei Cassirer äußert sich diese Haltung in dem systematischen Anspruch, die sich wandelnden symbolischen Formen und Formverhältnisse auf ein geistiges Prinzip der Formbildung als „in sich geschlossenes und einheitliches Grundverfahren“ zu beziehen, um „den allgemeinen Charakter symbolischer Gestaltung“ bestimmen zu können. (vgl. Cassirer 1983: 174) Auch wenn das geistige Prinzip selber der theoretischen Systematisierung entzogen bleibt und nur an den Äußerungen des Geistes ablesbar sein soll, ist es laut Cassirer als unverzichtbar vorauszusetzen: „Denn verzichtet man auf diese Einheit, so scheint überhaupt von einer strengen Systematik dieser Formen keine Rede mehr sein zu können.“ (Cassirer 1994a: 16)

Spätestens die Analyse der „Bedeutungsfunktion“ beim „Aufbau der wissenschaftlichen Erkenntnis“ (vgl. ebda.: 329ff) zeigt, dass Cassirer den am naturwissenschaftlichen Modell herausgearbeiteten Übergang vom „Substanzdenken“ zum „Funktionsdenken“ (vgl. Cassirer 1994d) ebenso für das eigene Denken als maßgeblich ansieht. Da jedoch das geistige Vermögen in seinen symbolischen Gestaltungen und Objektivierungsformen nie ganz aufgeht, bleibt auch die Vermittlung von „Sinnlichem und Geistigem“ (Cassirer 1994a: 299) äußerlich.

Zwar entspricht laut Cassirer in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis das Fortschreiten zu „immer allgemeineren Symbolen“, denen „keine bestimmte Einzelerfahrung jemals kongruieren kann“, den Anforderungen, die an „ein allgemeines Aufbaugesetz des Geistes“ (vgl. Cassirer 1994c: 560) zu stellen sind. Gleichwohl wird ebenso deutlich, dass die mathematische Zahl oder Formel, als die höchst mögliche Form der Objektivität, nur noch einen blassen beziehungsweise inhaltsleeren Hinweis auf die „Sinnerfüllung“ des Sinnlichen“ (ebda.: 109) zu geben vermag. Für das auf seine wissenschaftliche Form eingeschränkte Denken gilt das, was Adorno dem philosophischen Gedanken vorhält, der sich der „wissenschaftlichen Kontrolle und Selbstkontrolle“ unterwirft: „Indem er wahrer wird, verzichtet er auf die Wahrheit.“ (vgl. Adorno 1956: 51)

Anstatt „Manifestation und Inkarnation eines Sinns“ (Cassirer 1994c: 109) zu sein, entleert sich die „strenge Gesetzlichkeit der Form“ in ihrer „objektive(n) Beschaffenheit“ (ebda.: 534) schließlich selbst. Als „logische Form“ (ebda.), die doch Form von etwas sein soll, verweist das Denken nur mehr auf sich selbst zurück.

Die reine Tätigkeit, die bei Cassirer auf das geistige Prinzip der symbolischen Formbildung gegründet ist, das in den logischen Selbstsetzungen als vermeintliches Höchstmaß möglicher Objektivität zugleich seine Grenze findet, kommt nicht zur inhaltlichen Anschauung. Dort, wo die geistigen Formen mit dem anschaulich Gegebenen konkret vermittelt sind, tragen sie den „Charakter der naturhaften Notwendigkeit“. (Cassirer 1994b: 31) Die „eigentliche Kraft des Logos“ (ebda.: 33) entfaltet sich laut Cassirer erst, wenn das „Dingmoment und das Bedeutungsmoment“ (ebda.: 23) auseinandertraten, das heißt mit anderen Worten: wenn „die Gesamtheit des Sinnlichen“ als „das eigentliche Feld der Offenbarung des Geistigen“ (ebda.: 140) erkannt wird.

Verändert man jedoch die idealistische Voraussetzung, wonach symbolische Formen und Gestalten allein aus geistiger Produktivität und reiner Tätigkeit entspringen sollen und nimmt man stattdessen das symbolisch Erzeugte als durch „anschauliche Erfahrung und Tätigkeit“ (Goethe) Vermitteltes, dann erscheint „die letzte Schicht der Objektivität“ des

logischen Ordnungsdenkens nicht als „Schlußstein“, (vgl. Cassirer 1994c: 554) sondern vielmehr als das seiner eigenen Voraussetzungen unbewusste Wissen.

Unbewusst deshalb, weil das reine Denken nicht erkennt, dass seine Tätigkeit am Objekt nichts übrig lässt, als was ihm vom Subjekt gegeben wird, wohingegen das Subjekt selbst sich auf etwas notwendig beziehen muss – „und ‚etwas‘ bezeichnet ein irreduzibel objektives Moment“ (Adorno 1977: 747) –, um überhaupt tätig werden zu können: „Aus Subjekt, gleichgültig, wie es bestimmt werde, läßt Seiendes nicht sich eskamotieren.“ (ebda.) Nun ließe sich einwenden, dass gerade die „Mehrdimensionalität“ der geistigen Welt“ (Cassirer 1994c: 64) sowie die ihr korrespondierende Vielfalt der symbolischen Formen und Formwelten Cassirer dazu veranlassen, sich mit den „verschiedene(n) Richtungen der geistigen Formung“ (ebda.: 66) auseinander zu setzen, die qualitativ ebenso „verschiedene Arten der Sinngebung in sich schließen“. (ebda.: 67)

Gleichwohl dominiert bei diesem Vorhaben der Konstitutionsgedanke, der bis „zu den primären subjektiven ‚Quellen‘, zu den ursprünglichen Verhaltensweisen und Gestaltungsweisen des Bewußtseins zurückdringen will“, (ebda.) um den Gehalt des Geistigen in all seinen Äußerungen zu erfassen, anstatt ihn am Gegeben selbst aufzuschließen. Und in diesem Sinne erscheint es sogar konsequent, wenn Cassirer angesichts reiner Bedeutungsbestimmungen und Objektivitätsvorstellungen in der theoretischen Physik zu dem Schluss gelangt: „Was wir den Gegenstand nennen, das ist nicht länger ein schematisierbares, ein in der Anschauung realisierbares ‚Etwas‘ mit bestimmten räumlichen und zeitlichen Prädikaten, sondern es ist ein rein gedanklich zu erfassender Einheitspunkt.“ (Cassirer 1994c: 554)

Hier zeigt sich weit mehr als ein bloßer „Rest-Neukantianismus“. (vgl. Schwemmer 1997: 40) Das *animal symbolicum* erzeugt die objektive Welt ganz aus seinem Geiste – und vom Gegenstand als solchem bleibt nur „ein bloßes X, ‚worauf in bezug Vorstellungen synthetische Einheit haben“. (Cassirer 1994c: 554) Bewusstsein und Gegenstand fallen bei Cassirer in abstrakter Einheit zusammen. Dem lässt sich nicht einfach entgegen halten, dass beide stattdessen im Konkreten identisch sind.

Umso nachdrücklicher ist daher zu insistieren, dass die symbolischen Formen anschaulich vermittelt sind und nicht im geistigen Tun ihren Ursprung oder Abschluss haben. Von einer „Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnliche“ (Cassirer 1994a: 299) kann schließlich nur gesprochen werden, wenn „das Moment von Subjektivität im Objekt“ (Adorno 1973: 172) sich auch auf das besinnt, was in der Begriffstotalität wissenschaftlicher Erkenntnis nicht aufgeht. Denn: „Was die Tatsachen vermittelt, ist gar nicht so sehr der subjektive Mechanismus, der sie präformiert und auffasst, als die dem Subjekt heteronome Objektivität hinter dem, was es erfahren kann.“ (ebda.)

Goethe, dem sein anschauliches Gespür für die „heteronome Objektivität“ und eigenständige Kraft schöpferischer Gestaltungen zeit lebens nicht verloren ging, blickt äußerst kritisch auf die „Leistungen der Wissenschaft“ und ihre eingeforderten Besitzansprüche, die um so größer ausfallen, je abstrakter und isolierter ihre Erkenntnisse sind. In seinen „Schriften zur Wissenschaftslehre“ bekennt er sich gleichwohl zum „Abenteuer der Vernunft“. (Goethe 1965d: 1240) Dabei bezieht er sich auf die Kantische *Idee* eines „intuitiven Verstandes“, der

eine „zweckmäßige Einheit (...) aller unserer objektivgültigen Erkenntnis“ verspricht. (vgl. Kant 1981, A 649f/B 722f)

Sieht Cassirer in seiner Deutung des *intellectus archetypus* – ganz im Sinne von Kant und entgegen der bei diesem nur idealtypisch gefassten Aussicht, vom synthetisch Allgemeinen zum Besonderen gehen zu können –, die wesentliche Aufgabe darin, das Material „durch die Formen der Erkenntnis“ zu begreifen, das „doch niemals vollständig aus ihnen abgeleitet werden kann“, (vgl. Cassirer 1974: 365) setzt Goethe auf die Möglichkeiten der Vermittlung und Selbstbesinnung:

„Zwar scheint der Verfasser (Kant; F. B.) hier auf einen göttlichen Verstand zu deuten, allein wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen: so dürft es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns, durch das *Anschauen* einer immer schaffenden Natur zur *geistigen Teilnahme* an ihren Produktionen würdig machten.“ (Goethe 1965d: 1240; Hervorhebung F. B.)

Während also bei Cassirer aufgrund fehlender Anschauungen und Vermittlungen die „schaffende Natur“ unerreichbar bleibt und gemessen am systematischen Erkenntnisanspruch nur als unendliche Aufgabe zu begreifen ist, erkennt Goethe den Vorrang des Objekts an, das als etwas Konkretes nur erfahrbar ist, wenn es nicht sogleich unter die verselbständigten Formen und Gesetze des reinen Denkens subsumiert wird. Erst wenn „der Mensch sich zu bescheiden“ (Goethe 1965d: 1234) weiß und sich der eigenen Erfahrung anvertraut, eröffnet sich die Aussicht, die Phänomene selbst sprechen zu lassen und in reflexiver Teilnahme anschaulich präsent zu halten. In dieser passiv-spontanen Art des Zugangs steckt weit mehr „Reflexion auf die Sache“ (Adorno 1977: 741) als in jedem allgemeinen „Aufbaugesetz des Geistes“. (Cassirer 1994c: 560)

SEZNAM LITERATURY

ADORNO, Theodor W. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1956.

ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik. In ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. ISBN 3-518-07223-4.

ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. In ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. ISBN 3-518-07172-6.

BOCKRATH, Franz. *Zeit, Dauer und Veränderung. Zur Kritik reiner Bewegungsvorstellungen*. Bielefeld: Transcript, 2014. ISBN 978-3-8376-2911-8.

CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band: Die nachkantischen Systeme*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. ISBN 3-487-04061-1.

CASSIRER, Ernst. *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*. In Ders.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. ISBN 3-534-00272-5.

CASSIRER, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994a. ISBN 3-534-12481-2.

CASSIRER, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994b. ISBN 3-534-12481-2.

CASSIRER, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994c. ISBN 3-534-12481-2.

CASSIRER, Ernst. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994d. ISBN 3-534-12481-2.

GOETHE, Johann Wolfgang. Brief an den Herzog von Gotha vom 27. Dezember 1780. In *Goethes Werke (Weimarer Ausgabe)*. IV. Abteilung, 5. Band. Weimar 1889, S. 20–28.

GOETHE, Johann Wolfgang. Italienische Reise. In STAPF, Paul (Hg.). *Goethe. Werke in acht Bänden*. Bd. 5. Wiesbaden: Vollmer, 1965a.

GOETHE, Johann Wolfgang. Maximen und Reflexionen. In STAPF, Paul (Hg.). *Goethe. Werke in acht Bänden*. Bd. 5. Wiesbaden: Vollmer, 1965b.

GOETHE, Johann Wolfgang. Schriften zur Farbenlehre. In STAPF, Paul (Hg.). *Goethe. Werke in acht Bänden*. Bd. 8. Wiesbaden: Vollmer, 1965c.

GOETHE, Johann Wolfgang. Schriften zur Wissenschaftslehre. In STAPF, Paul (Hg.). *Goethe. Werke in acht Bänden*. Bd. 8. Wiesbaden: Vollmer, 1965d.

GOETHE, Johann Wolfgang. Brief an Jacobi vom 15. Juli 1793. In *Johann Wolfgang Goethe. Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchener Ausgabe. 20 Bde., Bd. 4.2. München: Carl Hanser Verlag, 1986, S. 361–362. ISBN 3-446-14011-5.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes. In *Hauptwerke in sechs Bänden*. Bd. 2. Hamburg: Felix Meiner, 1999. ISBN 978-3-7873-1433-1.

KANT, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Felix Meiner, 1976. ISBN 3-7873-0096-1.

KANT, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. In *Werke in zehn Bänden*. Bd.3/4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. ISBN 3-534-05094-0.

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. 2 Bde, Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1977. ISBN 3-16-839312-6.

SCHILLER, Friedrich. Briefe 1794–1795. In SCHULZ, Günter (Hg.). *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Bd. 27. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1938.

SCHWEMMER, Oswald. *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin: Akademie-Verlag, 1997. ISBN 978-3-05-003105-7.

(Prof. Franz Bockrath, Institut für Sportwissenschaft, Technische Universität Darmstadt.)