

Julian Müller

Symbolische Erfahrung und symbolische Wirklichkeit

Eine soziologische Relektüre Ernst Cassirers

Zusammenfassung: Während Ernst Cassirer innerhalb der Kulturwissenschaften derzeit eine regelrechte Renaissance erlebt, ist er in der Soziologie noch immer ein kaum diskutierter Autor. Mithilfe einer soziologischen Relektüre der cassirerschen Symbolphilosophie lässt sich eine entscheidende Transformation des Sinnbegriffs herausarbeiten. Wie kaum ein anderer Philosoph hat Cassirer auf den operativen und praktischen Aspekt von Sinnbildung abgestellt. Welche Konsequenzen sich hieraus für soziologische Fragestellungen ergeben und inwiefern Cassirers Philosophie der symbolischen Formen vor diesem Hintergrund zu einer Soziologie der symbolischen Formen ausgearbeitet werden müsste, versucht dieser Beitrag anzudeuten.

Schlagwörter: Ernst Cassirer, Symbolische Formen, Sinn, Posthermeneutik

Symbolic Experience and Symbolic Reality.

A Sociological Rereading of Ernst Cassirer

Abstract: While Ernst Cassirer is currently experiencing a renaissance in the Humanities and Cultural Studies, within Sociology he remains an author who is hardly discussed. Through a sociological rereading of Cassirerian symbol philosophy, it is possible to work out a decisive transformation of the philosophical term ›sense/meaning‹. Unlike most other philosophers Cassirer was decidedly interested in the operative and practical aspect of sensemaking. The present study explores the consequences that this has for the field of Sociology, and against that background, the extent to which Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms needs to be adjusted for a Sociology of Symbolic Forms.

Keywords: Ernst Cassirer, symbolic forms, sense/meaning, post-hermeneutics

Noch immer ist Ernst Cassirer ein kaum diskutierter Name innerhalb der Soziologie. Weder gibt es eine wirkliche theoretische Auseinandersetzung mit ihm noch taucht er an den Universitäten in den ohnehin immer stärker unhistorisch ausgerichteten Curricula auf. Das erstaunt insofern, als Cassirer derzeit gerade innerhalb der Kulturwissenschaften eine regelrechte Renaissance erlebt. Hier gilt er zweifellos als einer *der* Klassiker der Kulturtheorie und wird als Vordenker vieler momentan diskutierter *turns* gehandelt: vom iconic oder visual turn über den media turn bis hin zum performative turn.

Dass die Renaissance dieses Klassikers in der Soziologie weitgehend unbemerkt bleibt, erstaunt doch, waren es in der Vergangenheit durchaus namhafte Autoren des Faches, die – wenn auch versteckt – auf die Bedeutung Cassirers hingewiesen haben: Michel

Foucault hat 1966 anlässlich der französischsprachigen Übersetzung eine begeisterte Rezension von Cassirers *Die Philosophie der Aufklärung* verfasst (Foucault 2001), Niklas Luhmann hat in einem Interview Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* als frühes und wichtiges Leseereignis bezeichnet (Luhmann in Horster 1997: 41), und Pierre Bourdieus erste deutschsprachige Aufsatzsammlung hat vom Suhrkamp Verlag immerhin den Titel *Zur Soziologie der symbolischen Formen* verpasst bekommen (Bourdieu 1974). Der Titel ist sehr schön gewählt, und Bourdieu ist zweifelsohne derjenige Soziologe, der den Einfluss Cassirers auf sein eigenes Werk am stärksten betont und am deutlichsten kenntlich gemacht hat, und doch findet sich auch bei ihm keine wirklich systematische Auseinandersetzung mit Cassirer. Man muss daher feststellen, dass eine Soziologie der symbolischen Formen bis heute nicht geschrieben ist. Das ist insofern ein Versäumnis, als das cassirersche Werk eine wahre Fundgrube für die Soziologie darstellt. Worin der Gewinn einer soziologischen Relektüre Cassirers liegen könnte, versucht dieser Beitrag anzudeuten. Zunächst werde ich daher skizzenhaft einige Grundlagen der cassirerschen Symbolphilosophie darlegen, um von dort aus zu fragen, wie sich Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* soziologisch weiterdenken lässt.

Konturen der cassirerschen Symbolphilosophie

Wie kaum ein anderer Denker des 20. Jahrhunderts hat Cassirer von Beginn an das Verhältnis von Erfahrung und Wirklichkeit in den Mittelpunkt seiner Arbeiten gerückt. Das gilt bereits für die ersten Bände seiner historischen Studie *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906 und 1907), vor allem aber für seine systematische Studie *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910). Schon der erste Satz des *Erkenntnisproblems* bringt das Programm, das Cassirer fortan verfolgen wird, auf den Punkt: »Der naiven Auffassung stellt sich das Erkennen als ein Prozeß dar, in dem wir uns eine an sich vorhandene, geordnete und gegliederte Wirklichkeit nachbildend zum Bewußtsein bringen« (Cassirer 1994: 1). Wenn sich das gesamte und vielschichtige Werk Cassirers auf einen einzigen Nenner bringen lässt, dann wohl darauf, mit dieser naiven Auffassung gebrochen zu haben. Bereits in seinen frühen Texten hatte Cassirer herausgearbeitet, dass sich auf dem Gebiet wissenschaftlicher Erkenntnis ein historischer Übergang von einem Denken in Substanzbegriffen hin zu einem Denken in Relationsbegriffen beobachten lasse. »Der Logik des Gattungsbegriffs, die, wie wir sahen, unter dem Gesichtspunkt und der Herrschaft des Substanzbegriffs steht, tritt jetzt die Logik des mathematischen Funktionsbegriffs gegenüber« (Cassirer 2000: 20).

Damit geht zum einen die Absage an abbildrealistische und dingontologische Positionen einher, zum anderen knüpft Cassirer daran das methodologische Postulat, die *funktionale*, dies ist bei ihm gleichzusetzen mit der konstruktiven, Struktur des Denkens in den Blick zu nehmen. Er betont, »daß die Einheit eines geistigen Gebietes niemals vom Gegenstand her, sondern nur von der Funktion her, die ihm zugrunde liegt, zu bestimmen und zu sichern ist« (Cassirer 2003c: 78). Wissenschaftliche Begriffe sind für ihn daher auch niemals Abbilder der Wirklichkeit, vielmehr sind Begriffe selbst Funktionen

(siehe hierzu Kreis 2010: 75-90), die ihren Gegenstand gleichzeitig erschließen und gestalten. Es ist also »die jeweilige Form der Verknüpfung [...], die den Gegenstand [...] nicht nachbildet, sondern konstituiert« (Cassirer 2004: 270). Wer etwas über die Wirklichkeit erfahren möchte, wird das nicht jenseits der Bezugnahme auf diese tun können. Es gilt daher, den Erkenntnisgegenstand als Funktion der Erkenntnis, also in einem Funktionszusammenhang, zu untersuchen.

In welcher philosophischen Tradition Cassirer steht, ist nicht schwer auszumachen. Allerdings geht es ihm nicht darum, das kantische Erbe lediglich zu verwalten, vielmehr denkt er es entscheidend weiter und macht es somit anschlussfähig für kulturwissenschaftliche, aber gerade auch für soziologische Fragen. Denn Cassirers Ansicht nach übersteigt die Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt rein epistemologische Fragen. »Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen« (Cassirer 2007b: 51). Cassirer bricht daher radikal mit der kantischen Vorstellung einer transhistorischen Geltung der Kategorien und einer Ahistorizität von Vernunft. Vielmehr gilt es herauszufinden, wie Erfahrung historisch und kulturell je unterschiedlich angeleitet, formatiert und geordnet wird.

»Für uns hat [...] das Wort: ›Vernunft‹ seine Einfachheit und seine eindeutige Bestimmtheit seit langem eingebüßt. Wir können dieses Wort kaum mehr gebrauchen, ohne daß seine Geschichte in uns lebendig wird: Und wir werden immer wieder gewahr, wie stark der Bedeutungswandel ist, den es im Verlauf dieser Geschichte erfahren hat. Und dieser Umstand weist uns immer wieder darauf hin, wie wenig der Ausdruck der ›Vernunft‹ oder der Ausdruck des ›Rationalismus‹ auch im Sinne einer rein historischen Charakteristik zu leisten vermag.« (Cassirer 2003b: 5)

Erfahrung ist somit nie unabhängig von ihrem historischen und kulturellen Standpunkt zu betrachten. Cassirers Philosophie leistet damit nicht weniger als eine »Historisierung des Apriori« (Kreis 2010: 50) und nimmt in gewisser Weise vorweg, was seit Michel Foucaults *Ordnung der Dinge* unter dem Schlagwort ›historisches Apriori‹ diskutiert wird (vgl. Foucault 1974: 24). Für Foucault war es daher auch die genuine Leistung Cassirers, am historischen Material – etwa an der Wissenschaftsgeschichte im *Erkenntnisproblem* – gezeigt zu haben, »dass Denken und Diskurs oder vielmehr deren unauflösliche Einheit keineswegs bloß Ausdruck unseres Wissens sind, sondern der Ort, an dem jegliche Erkenntnis zustande kommen kann« (Foucault 2001: 707).

Operativer Sinn

Cassirer hat sich aber keineswegs nur für die historischen Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis interessiert, sondern für ganz unterschiedliche Formen des Welterfassens. Es geht ihm darum, in den Blick zu nehmen, wie Weltverstehen und Weltgestalten je unterschiedlich miteinander verwoben sind. Daher unternimmt Cassirer in seinem unvollständig gebliebenen opus magnum *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-

1929) den Versuch, die kantische Erkenntnistheorie in eine allgemeine Kulturtheorie zu transformieren. »Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur« (Cassirer 2001: 9), heißt es programmatisch im Einleitungskapitel des ersten Bandes. Denn wenn für wissenschaftliche Begriffe gilt, dass durch sie der Erkenntnisgegenstand mitgestaltet wird, muss das doch für andere Arten des Weltzugangs gleichermaßen konzediert werden – Cassirer spricht an dieser Stelle von unterschiedlichen ›symbolischen Formen‹:

»Nicht nur der Wissenschaft, sondern auch der Sprache, dem Mythos, der Kunst, der Religion ist es eigen, daß sie die Bausteine liefern, aus denen sich für uns die Welt des ›Wirklichen‹ wie die des Geistigen, die Welt des Ich aufbaut. Auch sie können wir nicht als einfache Gebilde in eine gegebene Welt hineinstellen, sondern wir müssen sie als Funktionen begreifen, kraft deren je eine eigentümliche Gestaltung des Seins und je eine besondere Teilung und Scheidung desselben sich vollzieht.« (Cassirer 2001: 22)

Symbolische Formen müssen immer auch als gestaltende Formen verstanden werden, die sich nicht in erster Linie durch ihre Inhalte, sondern durch die Form der Sinnproduktion unterscheiden. In und durch jede symbolische Form konstituiert sich »eine eigene Seite des ›Wirklichen‹« (Cassirer 2001: 7). Bisweilen wird das so dargestellt, als bestünde die Welt für Cassirer aus unterschiedlichen Symbolen. Aber die Welt *besteht* nicht aus Symbolen, vielmehr betont Cassirer, dass die Welt für den Menschen nicht anders erreichbar ist als durch Symbole; dass es also auch keinen Weltzugang an diesen Symbolordnungen vorbei gibt. Um diesen Gedanken deutlich zu machen, stellt Cassirer dem Begriff der symbolischen Form den Begriff der symbolischen Prägnanz zur Seite.¹ Cassirer will damit deutlich machen, dass Erfahrung und Wirklichkeit streng genommen gar nicht geschieden werden können, sondern immer schon symbolisch relationiert sind. Obwohl Cassirer den Begriff der symbolischen Prägnanz erst im dritten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* ausarbeitet, greift er damit einen Gedanken auf, der sich von Beginn an durch sein Werk zieht.

»Unter ›symbolischer Prägnanz‹ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ›sinnliches‹ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ›Sinn‹ in sich fasst und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.« (Cassirer 2003a: 231)

In diesem Zitat werden zwei ganz entscheidende Motive der cassirerschen Philosophie angesprochen. Zum einen wird daran deutlich, dass es keine Möglichkeit einer Trennung von Sinn und Sinnlichkeit gibt. Beide Sphären sind »aufs engste ineinander verwoben« (Cassirer 2001: 147) und »uns rein phänomenologisch immer nur als ungeschiedene Einheit gegeben« (Cassirer 2004: 99). Zum anderen verweist er darauf, dass es Sinn nur in

1 Dieses Konzept der symbolischen Prägnanz wird innerhalb der Cassirerforschung durchaus kontrovers diskutiert. Während etwa für John Michael Krois hierin das Fundament des cassirerschen Systems liegt (Krois 1987: 52ff.), sieht etwa Philipp Dubach hierin die inkonsistenteste Stelle der Theorie (Dubach 1995). Ich selbst halte das Konzept der symbolischen Prägnanz für einen Schlüssel der cassirerschen Symbolphilosophie.

seiner konkreten Darstellung gibt, was auch zur Konsequenz hat, dass die Begriffe der Repräsentation und der Präsenz für ihn ineins fallen.

»Jeder noch so ›elementare‹ sinnliche Inhalt ist schon von einer solchen Spannung erfüllt und mit ihr gewissermaßen geladen. Er ist niemals einfach, als isolierter und abgelöster Inhalt, ›da‹; sondern er weist in ebendiesem Dasein über sich hinweg; er bildet eine konkrete Einheit von ›Präsenz‹ und ›Repräsentation‹.« (Cassirer 2003a: 143)

Es erstaunt nicht, dass es gerade diese Theoriestelle ist, die in den aktuellen Diskussionen um die so genannte Posthermeneutik verstärkt aufgegriffen wird. Für Dieter Mersch etwa zeigt sich am Konzept der symbolischen Prägnanz und der daraus resultierenden Verknüpfung von Sinnlichkeit und Sinn deutlich, dass es Cassirer war, der den Boden der klassischen Hermeneutik verlassen und hermeneutische mit ästhetischen Fragen kurzgeschlossen hat (Mersch 2010: 205; vgl. auch Mersch 2000: 166ff.). Cassirer geht es darum, das »Erscheinen eines ›Sinnes‹, der nicht vom Physischen abgelöst ist, sondern an ihm und in ihm verkörpert ist« (Cassirer 2007a: 400) in den Blick zu nehmen und Sinn somit nicht als etwas Dahinterliegendes, sondern als etwas Vergegenwärtigtes zu beschreiben. Was Cassirer mithilfe des Begriffs der symbolischen Prägnanz vollzieht, ist eine fast unmerkliche, aber doch folgenschwere Transformation des Sinnbegriffs. Cassirer ist vielleicht derjenige Denker in der Philosophie, der die Operativität von Sinn am konsequentesten in den Mittelpunkt gerückt hat. Prozesse der Sinnproduktion lassen sich für Cassirer nämlich weder im Sein noch im Bewusstsein lokalisieren, sondern entspringen einer Praxis der Symbolisierung. Denn wenn Symbole »als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes« zu verstehen sind und sich an ihnen die »›Sinnerfüllung‹ des Sinnlichen« (Cassirer 2003a: 105) zeigt, dann gibt es Sinn je nur in operativer Form. Dirk Rustemeyer hat das prägnant auf den Begriff gebracht: »Die symbolische Form ist der Sinn, dessen Bestimmtheit wiederum nur in seiner operativen Realisierung greifbar wird« (Rustemeyer 2009: 49). Denkt man diesen Gedanken zu Ende, ist es nur ein kleiner Schritt von einer Philosophie der symbolischen Formen hin zu einer Soziologie der symbolischen Formen, die die Bestimmtheit der Welt nicht präsupponiert, sondern sich dafür interessiert, wie Bestimmtheit praktisch hergestellt werden muss (vgl. Müller/Groddeck 2013).

Auf dem Weg zu einer Soziologie der symbolischen Formen

Aus diesem praktischen Verhältnis zur Wirklichkeit gibt es für Cassirer kein Entkommen, außer, wenn man so will, wiederum praktisch. Er betont, »daß alle diese Akte des Ausdrückens, des Darstellens und des Bedeutens sich selber nicht unmittelbar gegenwärtig sind [...]. Sie sind nur, indem sie sich betätigen und indem sie in ihrer Tat von sich selbst Kunde geben« (Cassirer 2003a: 114). Symbolische Erfahrung meint also immer auch praktische Erfahrung und symbolische Wirklichkeit meint dann auch dynamische Wirklichkeit. Was hier ›praktisch‹ heißt, darf nicht mit ›körperlich‹ gleichgesetzt werden, eher meint es eine sich selbstverstärkende und reorganisierende, aber nicht selbst-trans-

parente Aktivität. »Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet vielmehr den Mittelpunkt, von dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt« (Cassirer 2002: 183). In diesem Sinne werden die symbolischen Formen von Cassirer ausdrücklich als »produktiv« (Cassirer 2007a: 411) konzipiert, eben nicht nur als Form, sondern als ein *Formen*; man stößt auch auf Formulierungen wie ›Bilden‹, ›Wirken‹ oder ›Gestalten‹ (vgl. Schwemmer 1997: 7-21). Es ist daher nicht übertrieben, Cassirer als einen Vorläufer dessen zu bezeichnen, was in der Soziologie derzeit unter dem Schlagwort ›Praxistheorien‹ diskutiert wird (vgl. Hillebrandt 2009: 32ff.).

Auf die Unhintergebarkeit von Praxis abgestellt zu haben, das macht zweifelsohne die Modernität des cassirerschen Denkens aus, und es fällt nicht schwer, darin Parallelen zu aktuellen soziologischen Theorieangeboten auszumachen. In der Soziologie war es in erster Linie Pierre Bourdieu, der dieses Motiv aufgenommen hat.² Ebenso wie der Mensch bei Cassirer eingelassen ist in Symbolordnungen, die seine Handlungen, Wahrnehmungen und Kommunikationen zwar nicht determinieren, aber doch steuern und ordnen, so verweist die bourdieusche Figur des Habitus darauf, dass der Akteur über seine Erfahrungen von Wirklichkeit niemals vollständig reflexiv verfügen kann. Der Akteur, der nie ganz Subjekt seiner Praxis ist, findet sich vorreflexiv in eben einer Praxis vor, die bereits immer schon begonnen hat.

»Die Grundlage praktischen Begreifens ist nicht ein erkennendes Bewusstsein, sondern der praktische, von der Welt, in der er wohnt, bewohnte Gewohnheits-Sinn des Habitus, der, prä-okkupiert von ihr, in einer unmittelbaren Beziehung der Bindung, Spannung und Aufmerksamkeit, die die Welt konstruiert und ihr Sinn verleiht, aktiv in sie eingreift.« (Bourdieu 2001: 182).

Wenn es Cassirer war, der Hermeneutik mit Ästhetik verschränkt hat, dann war es Bourdieu, der Ästhetik schließlich noch in soziologische Ästhetik übersetzt hat. Es geht ihm nicht nur darum, zu fragen, wie Sinnliches mit Sinn erfüllt wird, sondern auch noch darum, die sozialen Bedingungen ins Auge zu fassen, unter denen sich diese Sinnerfüllung je unterschiedlich vollzieht.

Cassirer hatte aber nicht nur die Unhintergebarkeit der von ihm beschriebenen Symbolordnungen im Auge, sondern auch die Pluralität dieser Symbolordnungen; schon die Formulierung ›symbolische Formen‹ (im Plural!) soll darauf aufmerksam machen. Religion, Wissenschaft oder Kunst sind also nicht einfach verschiedene Ausschnitte einer Welt, es sind vielmehr unterschiedliche *Symbolwelten*. Mit Cassirers Philosophie der symbolischen Formen liegt ein groß angelegtes, systematisch wie historisch ausgerichtetes Werk vor, das die moderne Kultur vor dem Hintergrund eines fundamentalen Differenzierungsprozesses beleuchtet. Lange vor Niklas Luhmanns Theorie funktionaler Differenzierung werden hier differenzierungstheoretische Argumente mit medientheoretischen Argumenten verknüpft. Denn was sich für Cassirer ausdifferenziert, das sind evolutionär unterschiedliche mediale Ordnungen. Symbolische Formen sind ebenso we-

2 Zu einer ausführlichen Diskussion zu den Konvergenzen und Divergenzen im Werk von Cassirer und Bourdieu siehe Christine Magerski (2005).

nig wie die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien bei Luhmann als Repräsentationen von Wirklichkeit zu verstehen, sondern als Medien der Wirklichkeitskonstitution³. Es ist genau dieser wirklichkeitserzeugende Charakter von Medien, auf den sowohl Luhmann als auch Cassirer abstellen (vgl. Krämer 1998: 564).

»Die Erkenntnis wie die Sprache, der Mythos und die Kunst: sie alle verhalten sich nicht wie ein bloßer Spiegel, der die Bilder eines Gegebenen [...] einfach zurückwirft, sondern sie sind statt solcher indifferenter Medien vielmehr die eigentlichen Lichtquellen, die Bedingungen des Sehens wie die Ursprünge aller Gestaltung.« (Cassirer 2001: 24f.)

Es ist sicherlich die Stärke Cassirers, die Pluralität dieser Symbolwelten in ihrer Pluralität ernst zu nehmen, ohne eine Hierarchie oder eine Fortschrittsentwicklung der symbolischen Formen zu behaupten. Keine dieser Symbolwelten »geht schlechthin in der anderen auf oder läßt sich aus der anderen ableiten, sondern jede von ihnen bezeichnet eine bestimmte geistige Auffassungsweise und konstituiert in ihr und durch sie zugleich eine eigene Seite des ›Wirklichen‹« (Cassirer 2001: 7).

Eine derartige Konzeption muss sich natürlich den Vorwurf des Perspektivismus oder des Relativismus gefallen lassen. Denn wenn Wirklichkeit perspektivisch je anders erscheint, von welcher Position aus spricht dann die Theorie selbst? Jürgen Habermas etwa hat diesen Vorwurf, »daß sich die Identität der Vernunft in der Vielfalt der Kontexte auflösen muß« (Habermas 1997: 98), an die Adresse Cassirers gerichtet und diesen dahingehend kritisiert, der Sprache keinen zentralen Platz im Aufbau der symbolischen Formen zugewiesen zu haben. Denn obwohl die *Philosophie der symbolischen Formen* mit einem ersten Band zur Sprache beginnt, wäre es falsch, Cassirer als Sprachphilosophen oder Sprachtheoretiker zu bezeichnen. Cassirers Projekt ist kein sprachphilosophisches, sondern ein konsequent symboltheoretisches. Wiewohl Sprache durchaus im Mittelpunkt seiner Arbeiten steht, ist sie nur eine symbolische Form unter anderen. Sprache genießt aus gutem Grund einen »heuristischen«, nicht aber einen »systematischen Vorrang« (Habermas 1997: 99). An ihr gilt es, eine »Grammatik der symbolischen Funktion« (Cassirer 2001: 17) auszuarbeiten, jedoch mit dem Ziel, Prozesse symbolischer Sinnproduktion eben auch in anderen Zusammenhängen ausfindig zu machen: Kunst, Religion oder Mythos gehen daher nicht etwa in Sprache auf und können auch nicht in Sprache konvertiert werden. Eine Verengung auf den Bereich der Sprache käme einer Abkehr vom symbolphilosophischen Vorhaben gleich, liegt doch die Einzigartigkeit des cassirerschen Projekts gerade darin, keine der symbolischen Formen zu privilegieren und ganz unterschiedliche Formen der Sinnproduktion nebeneinander untersuchen zu können. Seine Symbolphilosophie vollzieht geradezu eine Wende vom Sprachlichen hin zum Nicht-

3 An den wenigen Stellen, an denen sich Luhmann direkt auf Cassirer bezieht, erstaunt vor allem, mit welcher Beiläufigkeit er dies tut (vgl. Luhmann 1984: 242; 2005a: 91; 2005b: 12). Dabei steht außer Frage, dass Cassirer durchaus Einfluss auf Luhmann ausgeübt hat, insbesondere bei der Ausarbeitung eines eigenen Funktionsbegriffs. Für einen detaillierten Vergleich zwischen Luhmann und Cassirer siehe Ingo Rill (1995) und Julian Müller (2012).

Sprachlichen, also zu Formen nicht-propositionaler Erfahrung (vgl. Kreis 2010: 25ff.); sie ist nachgerade prädestiniert dazu, unterschiedliche symbolisch-mediale Formationen gleichberechtigt in den Blick zu nehmen: man mag hier an Bilder, an Töne, an technische Zusammenhänge oder an körperliche Performanz denken – die Liste möglicher Anschlüsse ist noch lange nicht ausgeschöpft.

Ich würde daher auch die Kritik Habermas', wonach die Pluralität und Inkommensurabilität unterschiedlicher Symbolwelten in irgendeiner Form eingehegt werden müsse, nicht teilen. Ganz im Gegenteil. Man muss Cassirer vielmehr den Vorwurf machen, jenen von ihm beschriebenen Pluralisierungs- und Differenzierungsprozess nicht konsequent genug zu Ende gedacht zu haben. Differenzierung kann für ihn letztlich nur vor dem Hintergrund einer Einheit, »einem allgemeinem Formprinzip« (Cassirer 2001: 7), gedacht werden. Die *Philosophie der symbolischen Formen* atmet daher in letzter Konsequenz doch noch den hegelschen Geist, wenn sie betont, dass die verschiedenen symbolischen Formen jene Wege seien, »die der Geist in seiner Objektivierung, d.h. in seiner Selbstoffenbarung, verfolgt« (Cassirer 2001: 7). So gesehen bleibt Cassirer am Ende doch Metaphysiker, was insofern schade ist, als er damit die Möglichkeiten seiner eigenen Theorie nicht ausschöpft.

Denn von der *Philosophie der symbolischen Formen* hin zu einer *Soziologie der symbolischen Formen* ist es nur ein kleiner Schritt. Man müsste jenen Ausdifferenzierungsprozess symbolischer Ordnungen und die damit einhergehende praktische Involviertheit in diese symbolischen Ordnungen nicht auf einen objektiven Geist zurückführen, sondern auf Gesellschaft. Genau das ist es auch, was Bourdieu an Cassirer kritisiert hat: »auf halbem Wege« abgebrochen zu haben, dort nämlich, wo er »auf das Gesellschaftliche« (Bourdieu 2001: 65) gestoßen wäre.

Eine soziologische Neulektüre Cassirers müsste aus meiner Sicht genau an dieser Stelle ansetzen. Sie müsste danach fragen, ob sich das Verhältnis von Erfahrung und Wirklichkeit jenseits einer gesellschaftstheoretischen Perspektive überhaupt untersuchen lässt und ob Cassirers Fragen nicht noch konsequenter in soziologische Fragen überführt werden müssten. Eine derartige Soziologisierung muss dem cassirerschen Werk im Übrigen keinerlei Gewalt antun, vielmehr sehe ich in einem derartigen Programm gerade ein großes Potential für mögliche Forschungsfragen. Kaum ein anderer Autor des 20. Jahrhunderts hat das Verwobensein von Erfahrung und Wirklichkeit ähnlich konsequent ins Auge gefasst wie Cassirer. Das betrifft medientheoretische Fragen nach dem Verhältnis von Erfahrung und Medialität, differenzierungstheoretische Fragen nach dem Verhältnis von Erfahrung und Perspektivität oder praxistheoretische Fragen nach dem Verhältnis von praktischem Wirken und Wirklichkeit.

Dass Cassirer sein Projekt noch selbstverständlich als *Philosophie* der symbolischen Formen bezeichnet hat, lag wohl auch daran, dass ihm kein Gesellschaftsbegriff zur Verfügung stand, der nicht nur äußerlich und einschränkend gewesen wäre. Dabei ist es Cassirer selbst, der im Grunde die Bausteine geliefert hat für einen andersartigen, einen operativen Gesellschaftsbegriff (vgl. Nassehi 2006: 403ff.). In seinem Buch *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) findet sich hierzu eine schöne Formulierung. Dort beschreibt er, dass Kultur »dramatisch« ist, sie ist »kein einfaches Geschehen, kein ruhiger Ablauf,

sondern sie ist ein Tun, das stets von neuem einsetzen muß« (Cassirer 2007a: 467). Was bei Cassirer ›Kultur‹ heißt, könnte man ja versuchsweise einmal mit ›Gesellschaft‹ übersetzen. Auch die Gesellschaft müsste man sich dann als eine dramatische Gesellschaft vorstellen, als eine Gesellschaft, die nicht durch den objektiven Geist gelenkt wird, sondern sich stets neu aufführen und vergegenwärtigen muss.

Literatur

- Bourdieu, Pierre (1974): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst (1994): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Erster Band [1906]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst (2000): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Gesammelte Werke (ECW) Band 6 [1910]. Hamburg: Meiner.
- Cassirer, Ernst (2001): *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. ECW Band 11 [1923]. Hamburg: Meiner.
- Cassirer, Ernst (2002): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. ECW Band 12 [1925]. Hamburg: Meiner.
- Cassirer, Ernst (2003a): *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. ECW Band 13 [1929]. Hamburg: Meiner.
- Cassirer, Ernst (2003b): *Die Philosophie der Aufklärung*. ECW Band 15 [1932]. Hamburg: Meiner.
- Cassirer, Ernst (2003c): »Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften«. In: Ders.: *Aufsätze und kleine Schriften 1922-1926*. ECW Band 16 [1923]. Hamburg: Meiner, S. 5-104.
- Cassirer, Ernst (2004): »Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie«. In: Ders.: *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*. ECW Band 17 [1927]. Hamburg: Meiner, S. 253-282.
- Cassirer, Ernst (2007a): »Zur Logik der Kulturwissenschaften«. In: Ders.: *Aufsätze und kleine Schriften 1941-1946*. ECW Band 24 [1942]. Hamburg: Meiner, S. 357-486.
- Cassirer, Ernst (2007b): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* [engl. 1942]. Hamburg: Meiner.
- Dubach, Philipp (1995): »Symbolische Prägnanz« – Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?«. In: Rudolph, Enno/Küppers, Bernd-Olaf (Hg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. Hamburg: Meiner, S. 47-84.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2001): »Eine Geschichte, die stumm geblieben ist« [1966]. In: Ders.: *Dits et Ecrits. Schriften. Erster Band*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 703-708.
- Habermas, Jürgen (1997): »Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung«. In: Frede, Dorothea/Schmücker, Reinold (Hg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 79-104.
- Hillebrandt, Frank (2009): *Praktiken des Tauschens. Zur Soziologie symbolischer Formen der Reziprozität*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Horster, Detlef (1997): *Niklas Luhmann*. München: C.H. Beck.
- Krämer, Sybille (1998): »Form als Vollzug oder: Was gewinnen wir mit Niklas Luhmanns Unterscheidung von Medium und Form?«. In: *Rechtshistorisches Journal* 17, S. 558-573.
- Kreis, Guido (2010): *Cassirer und die Formen des Geistes*. Berlin: Suhrkamp.
- Krois, John Michael (1987): *Cassirer. Symbolic Forms and History*. New Haven: Yale University Press.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Luhmann, Niklas (2005a): »Soziologische Aufklärung« [1967]. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 83-115.
- Luhmann, Niklas (2005b): »Vorwort« [1990]. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 7-13.
- Magerski, Christine (2005): »Die Wirkungsmacht des Symbolischen. Von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu Bourdieus Soziologie der symbolischen Formen«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 34(2), S. 112-127.
- Mersch, Dieter (2000): *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*. München: Fink.
- Mersch, Dieter (2010): *Posthermeneutik*. Berlin: Akademie Verlag.
- Müller, Julian (2012): »Ernst Cassirer«. In: Jahraus, Oliver et al. (Hg.): *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, S. 272-276.
- Müller, Julian/Groddeck, Victoria von (Hg.) (2013): *(Un)Bestimmtheit. Praktische Problemkonstellationen*. München: Fink (im Erscheinen).
- Nassehi, Armin (2006): *Der soziologische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rill, Ingo (1995): *Symbolische Identität: Dynamik und Stabilität bei Ernst Cassirer und Niklas Luhmann*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rustemeyer, Dirk (2009): *Diagramme. Dissonante Resonanzen: Kunstsemiotik als Kulturtheorie*. Weilerswist: Velbrück.
- Schwemmer, Oswald (1997): »Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes«. In: Frede, Dorothea/Schmücker, Reinold (Hg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1-57.

Anschrift:

Julian Müller
 Ludwig-Maximilians-Universität München
 Institut für Soziologie
 Konradstr. 6
 80801 München
 julian.mueller@soziologie.uni-muenchen.de