

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-744-765>

EDN: SDRKDM

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Ernst Cassirers Basisphänomene und die Grenzen der transzendentalen Methode

Noah Fredrich  

Universität Wien, Wien, Österreich

 fredrich.noah@gmail.com

Zusammenfassung. Die Untersuchung zeigt auf, dass Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* im Horizont des neukantianischen Geltungsobjektivismus verbleibt, der im Marburger Neukantianismus unter dem Stichwort „transzendente Methode“ der „regressiven Lehrart“ bzw. „analytischen Methode“ von Kants *Prolegomena* folgt, die von einem gegebenen Faktum ausgeht und von dort zu den Prinzipien fortschreitet. Indem Cassirer versucht, die „transzendente Methode“ aus ihrer Beschränkung auf das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft zu lösen und auf das Faktum der Kulturwissenschaften zu erweitern, treten jedoch in seinem Werk deutlich die systematischen Probleme zutage, die der Neukantianismus durch sein Faktumtheorem glaubte überwinden zu können. Die Reduktion der transzendentalen Methode auf die regressive Lehrart der *Prolegomena* und auf die mathematische Naturwissenschaft finden wir paradigmatisch in Cassirers Frühwerk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* vor. Seine Kritik am Substanzbegriff und an der psychologistischen Abstraktionstheorie bildet dabei den Ausgangspunkt für seine spätere Erweiterung der „transzendentalen Methode“ und wird daher eingangs untersucht. Aus der Sicht der Forderung einer „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“, wie Cassirer sie in seinem Aufsatz *Kant und die moderne Mathematik* stellt, wird sodann der Übergang zum Programm der *Philosophie der symbolischen Formen* verständlich gemacht und das Verhältnis der symbolischen Formen zur geforderten transzendentalen Logik untersucht. Da das Problem einer „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“ auf dem Boden der *Philosophie der symbolischen Formen* jedoch ungelöst bleibt, sieht Cassirer sich im Anschluss an sein systematisches Hauptwerk vor die Alternative Geist oder Leben gestellt, von der dementsprechend auch seine Vorarbeiten zum geplanten vierten Band der *symbolischen Formen* ausgehen. Inwiefern es diesen Fragment gebliebenen Vorarbeiten zu einer Theorie der „Basisphänomene“ gelingt, den Gegensatz von Geist und Leben, von Kantianismus und Goetheanismus zu überwinden und was unter diesem Gegensatz zu verstehen ist, wird abschließend untersucht.

Schlüsselwörter: Neukantianismus, Substanzbegriff, Funktionsbegriff, Begriffsbildung, Prinzipientheorie

Interessenkonflikte. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

© Fredrich N., 2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Danksagung. Ich danke Kurt Walter Zeidler für seine Unterstützung bei der Vorbereitung dieser Publikation.

Eine Erklärung zur Datenverfügbarkeit. Alle während dieser Studie erhaltenen Daten sind in dem erscheinenden Artikel enthalten.

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 20.02.2026 eingereicht

Der Artikel wurde am 01.06.2026 angenommen

Zitierweise: Fredrich N. Ernst Cassirers Basisphänomene und die Grenzen der transzendentalen Methode. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(3):744–765. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-744-765EDN SDRKDM>

Базисные феномены Эрнста Кассирера и границы трансцендентального метода

Н. Фредрих  

Венский университет, Вена, Австрия

 fredrich.noah@gmail.com

Аннотация. Исследование показывает, что «Философия символических форм» Эрнста Кассирера остается в горизонте неокантианского объективизма значимости, который в марбургском неокантианстве следует под рубрикой «трансцендентального метода» «регрессивному способу изложения» или «аналитическому методу» кантовских «Прологомен», исходящему из некоторого данного факта и продвигающемуся от него к принципам. Однако, поскольку Кассирер пытается освободить «трансцендентальный метод» от его ограничения фактом математического естествознания и расширить его на факт наук о культуре, в его творчестве со всей очевидностью выступают систематические проблемы, которые, как полагало неокантианство, можно было преодолеть с помощью теоремы фактичности. Сведение трансцендентального метода к регрессивному способу изложения «Прологомен» и к математическому естествознанию мы находим в качестве парадигмы в ранней работе Кассирера «Понятие субстанции и понятие функции». При этом его критика понятия субстанции и психологистической теории абстракции образует исходный пункт для его последующего расширения «трансцендентального метода» и потому рассматривается в начале исследования. Далее, с точки зрения требования «логики предметного познания», как его формулирует Кассирер в своей статье «Кант и современная математика», становится понятным переход к программе «Философии символических форм», и исследуется отношение символических форм к требуемой трансцендентальной логике. Поскольку проблема «логики предметного познания» на почве «Философии символических форм» остается нерешенной, Кассирер вслед за своим систематическим главным трудом оказывается перед альтернативой «дух или жизнь», от которой, соответственно, отталкиваются и его подготовительные работы к задуманному четвертому тому «Философии символических форм». В заключение исследуется, в какой мере этим подготовительным работам, оставшимся фрагментарными, удастся преодолеть противоположность духа и жизни, кантианства и гетеанства, и что следует понимать под этой противоположностью.

Ключевые слова: неокантианство, понятие субстанции, понятие функции, образование понятий, теория принципов

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Благодарности. Я выражаю благодарность Курт Вальтеру Цайдлеру за его поддержку при подготовке данной публикации.

Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:

Статья поступила 20.02.2026

Статья принята к публикации 01.06.2026

Для цитирования: *Fredrich N.* Ernst Cassirers Basisphänomene und die Grenzen der transzendentalen Methode // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 744–765. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-744-765> EDN SDRKDM

Ernst Cassirer's Basic Phenomena and the Limits of the Transcendental Method

Noah Fredrich  

University of Vienna, Vienna, Austria

 fredrich.noah@gmail.com

Abstract. The study demonstrates that Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms remains within the horizon of the Neo-Kantian objectivism of validity, which in the Marburg school of Neo-Kantianism follows — under the heading of the “transcendental method” — the “regressive mode of teaching” or “analytic method” of Kant's *Prolegomena*, which proceeds from a given fact and advances from there to the underlying principles. However, in attempting to liberate the “transcendental method” from its restriction to the factum of mathematical natural science and to extend it to the factum of the cultural sciences, Cassirer's work clearly reveals the systematic problems that Neo-Kantianism believed it could overcome through its factum-theorem. The restriction of the transcendental method to the regressive mode of teaching of the *Prolegomena* and to mathematical natural science is paradigmatically found in Cassirer's early work *Substance and Function*. His critique of the concept of substance and of the psychologistic theory of abstraction forms the starting point for his later extension of the “transcendental method” and will therefore be examined at the outset. From the perspective of the demand for a “logic of objective knowledge”, as Cassirer formulates it in his essay *Kant and Modern Mathematics*, the transition to the program of the philosophy of symbolic forms will then be made comprehensible, and the relationship of the symbolic forms to the required transcendental logic will be examined. Since, however, the problem of a “logic of objective knowledge” remains unresolved on the ground of the philosophy of symbolic forms, Cassirer finds himself — following his systematic main work — faced with the alternative of spirit or life, from which accordingly his preparatory works for the planned fourth volume of the symbolic forms also proceed. Finally, the study will examine to what extent these preparatory works — which remained fragments — toward a theory of “basic phenomena” succeed in overcoming the opposition between spirit and life, between Kantianism and Goetheanism, and what is actually to be understood by this opposition.

Keywords: Neo-Kantianism, concept of substance, concept of function, concept formation, theory of principles

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Acknowledgements. I thank Kurt Walter Zeidler for his support in the preparation of this publication.

Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:

The article was submitted on 20.02.2026

The article was accepted on 01.06.2026

For citation: Fredrich N. Ernst Cassirers Basisphänomene und die Grenzen der transzendentalen Methode. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(3):744–765. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-744-765> EDN SDRKDM

I. Substanzbegriff und Funktionsbegriff

Ernst Cassirers Frühwerk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* ist im Wesentlichen eine Kritik am Substanzbegriff und eine Darstellung der positiven Konsequenzen dieser Kritik für den Funktionsbegriff. Zunächst soll kurz auf die Kritik am Substanzbegriff eingegangen werden, da sie bereits eine entscheidende Weichenstellung für das Programm der *Philosophie der symbolischen Formen* darstellt. Cassirers Kritik ist vorrangig gegen die psychologistische Theorie der Begriffsbildung gerichtet, die glaubt, den Begriff durch die Funktionen der Abstraktion und Assoziation erschöpfend bestimmen zu können: Einerseits soll das Denken die „Einzeldinge“ vergleichen und ihre Gemeinsamkeiten assoziieren, andererseits soll es von Unterschieden zwischen diesen abstrahieren. Mit diesem Ausgang von gewissen „Einzeldingen“ aber gründet die Begriffsbildung in dem, was sich „unmittelbar anschaulich aufweisen läßt“ [1. S. 6].

Fragen wir also zunächst, was der systematische Grund für diese Kritik am Substanzbegriff und an der psychologistischen Theorie der Begriffsbildung ist. Vordergründig scheint sie dadurch motiviert, dass die traditionelle Logik dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaften widerstreitet, von dem die Marburger Schule im Anschluss an Hermann Cohens Auffassung der transzendentalen Methode zunächst ausgegangen ist. In dieser Hinsicht betont Cassirer, dass die traditionelle Logik der Abstraktion „zu einem unmittelbaren Widerstreit gegen das Faktum der wissenschaftlichen Arithmetik selbst“ führt [1. S. 37]. Denn die Theorie der Abstraktion stoße da an ihre Grenzen, wo sich der Begriff nicht länger als ein Bestandteil des anschaulich Gegebenen verstehen lässt. Dies zeige sich auch exemplarisch bei den Grundbegriffen der Geometrie und sei in der Entwicklung der modernen Geometrie zunehmend deutlich hervorgetreten (vgl. [1. S. 88–147]). So schreibt Cassirer: „Der Begriff des Punktes, der Linie, der Fläche läßt sich nicht als unmittelbarer Teilbestand des physisch vorhandenen Körpers aufweisen und sich somit nicht durch einfache ‚Abstraktion‘ aus ihm herauslösen“ [1. S. 15].

Wenn dies auch der historische Anlass für die Kritik am Substanzbegriff gewesen sein mag, so kann der systematische Grund nicht in diesem Widerstreit

gegen das Faktum liegen, da das Faktum als methodische Voraussetzung selbst zunächst nur historisch und noch nicht systematisch legitimiert ist. Der zugrunde liegende systematische Grund, der erst zu jener Psychologismuskritik Cohens und Natorps führte, von der Cassirer ausgeht, besteht vielmehr in dem Festhalten der Marburger Neukantianer an dem umfassenden Begründungsanspruch, neukantianisch gesprochen, an dem Geltungsanspruch der Philosophie, also an der Philosophie als Prinzipienlehre. In diesem Sinn betont Paul Natorp in seinem frühen Aufsatz *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*: „Was uns, Allem voraus, die subjectivistische Ansicht unannehmbar macht, ist die Erwägung, dass der ganze Sinn der Logik, als einer allgemeinen, die Wahrheit der Erkenntnis begründenden Theorie, aufgehoben wird, wenn man, wie die Konsequenz jener Ansicht es fordert, Logik von einer besonderen Wissenschaft, Psychologie, ihrem Princip nach abhängen lässt“ [2. S. 264].

In Cassirers Worten soll die Logik vielmehr zu einer „selbstständige[n] logische[n] Begründung“ kommen und nicht bloßer „Anhang der Psychologie“ [1. S. 41] sein. Vor diesem Hintergrund stellt sich Cassirer die Aufgabe, den Ursprung der psychologistischen Verkürzung zu suchen. Diesen findet er in der Beschränkung der Erkenntnis auf den Begriff von höherer oder niedrigerer Allgemeinheit, also auf das Subsumtionsallgemeine¹ [3. S. 83, 123ff.], dessen ontologische Implikation der Substanzbegriff zum Ausdruck bringt.

Das vorrangige Problem dieser Beschränkung auf den Begriff von höherer oder niedrigerer Allgemeinheit ist laut Cassirer, dass mit der fortschreitenden Abstraktion von allen Unterschieden der Weg der Begriffsbildung „nach oben hin in der abstrakten Vorstellung des ‚Etwas‘ [endet], einer Vorstellung, die eben in ihrem allumfassenden Sein, kraft dessen jeglicher beliebige Denkinhalt unter sie fällt, zugleich von jeder spezifischen Bedeutung gänzlich entleert ist“ [1. S. 7]. Damit aber entbehrt die psychologistische Begriffsbildung jener „eindeutige[n] Bestimmung“ [1. S. 7], die den naturwissenschaftlichen Begriff gerade kennzeichnen soll.

Ein Folgeproblem dieser fehlenden Bestimmtheit sieht Cassirer darin, dass die Assoziation allein nicht garantieren kann, dass die wesentlichen Merkmale miteinander verbunden werden. So lassen sich nach einem Beispiel Lotzes „Kirschen und Fleisch unter die Merkmalsgruppe rötlicher, saftiger, eßbarer Körper unterordnen“, dies aber führt „zu keinem gültigen logischen Begriff, sondern zu einer nichtssagenden Wortverbindung, die für die Erfassung der besonderen Fälle nichts bedeutet und leistet“ [1. S. 8]. Der Begriff von höherer oder niedrigerer

¹ Kurt Walter Zeidler hat in seinen Arbeiten, zuletzt in der *Erkenntnislehre. Einführung in den Idealismus* [3], immer wieder darauf hingewiesen, dass das Subsumtionsallgemeine der formalen Logik erlaubt, einen Fall unter eine Regel zu subsumieren, ihr aber weder die Identifikation des Falls noch die Formulierung der Regel gestattet, weshalb die formallogische Beweisführung auf transzendentallogischen Voraussetzungen gründet, die sie zwar implizit in Sicht bringt, die sie aber nicht einholen kann: die Identifikation des Falls kraft des Sinnallgemeinen und des abduktiven Schlusses sowie die Formulierung der Regel kraft des Repräsentationsallgemeinen und des induktiven Schlusses.

Allgemeinheit kann demnach nicht von sich aus begründen, wie bestimmte Einzeldinge unter ihn fallen. Dieser Mangel an Erkenntniskraft kann allein dadurch verdeckt werden, dass der Psychologismus die „Einzeldinge“, von denen er ausgeht, „nicht als unverbundene Besonderheiten voraussetzt, sondern sie bereits stillschweigend in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit denkt. Der ‚Begriff‘ aber ist damit nicht abgeleitet, sondern vorweggenommen“ [1. S. 22].

Diesem Substanzbegriff stellt Cassirer nun den Funktionsbegriff gegenüber. Dieser geht nicht vom „Einzelding“, vom Einzelnen aus, sondern das Einzelne soll erst durch das Gesetz, durch die Funktion hervorgebracht werden und damit der Hiatus zwischen beiden überbrückt werden: „Hier ist vielmehr das Ganze in aller Strenge ‚vor‘ den Teilen: in dem Sinne, daß das Prinzip der Operation, daß ihr erzeugendes Gesetz am Anfang steht, und daß jegliche Einzelsetzung erst von ihm aus ihren Sinn erhält“ [4. S. 431]. Da aber Cassirer den Funktionsbegriff im Ausgang von der mathematischen Begriffsbildung und nicht von vornherein im Sinne einer transzendentalen Logik entfaltet, stellt sich im Anschluss die Frage, wie nun diese nichtempirischen, antipsychologistischen Begriffe dennoch Gültigkeit für die empirischen Gegenstände haben sollen: „Die logischen und mathematischen Sätze mögen von rein hypothetischer Geltung sein: aber ist es lediglich ein ‚glücklicher Zufall‘, dass diese Hypothesen sich zureichend erweisen, die empirischen ‚Thatsachen‘ zu meistern und ihren Verlauf im Voraus zu bestimmen? [...] Wie vermöchte sie [die Logistik, *NF*] es zu rechtfertigen, dass wir die logischen Gesetze, die wir gänzlich unabhängig von der Betrachtung der Dinge gewonnen haben, nachträglich den Dingen aufzwingen; wie vermöchte sie zu beweisen, dass die künftige Erfahrung den Folgerungen gemäss sein werde, die wir aus rein logischen Prämissen und ohne jede Rücksicht auf Anschauung und Beobachtung gezogen haben? So beginnt an dem Punkte, an dem die Logistik endet, eine neue Aufgabe. Was die kritische Philosophie sucht und was sie fordern muss, ist eine *Logik der gegenständlichen Erkenntnis*“ [5. S. 44].

Die Logik der gegenständlichen Erkenntnis, die Cassirer nie explizit ausgeführt hat, soll ihrem Anspruch nach zeigen, „dass dieselben Grundsynthesen, auf denen Logik und Mathematik beruhen, auch den wissenschaftlichen Aufbau der Erfahrungserkenntnis beherrschen“ und damit den Zusammenhang von analytischen und synthetischen Sätzen klären; denn erst wenn dieser Zusammenhang geklärt ist, sei „die wahre Rechtfertigung der Prinzipien erreicht“ [5. S. 45] und damit der umfassende Begründungsanspruch der Philosophie erfüllt. Damit tritt nun die Logik der gegenständlichen Erkenntnis das Erbe der transzendentalen Logik Kants an, indem sie nicht wie die „allgemeine Logik“, „von allem Inhalt der Erkenntnis“ abstrahiert und „nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander“ betrachtet, sondern die „Beziehung derselben auf das Objekt“ (*KrV* A 55/B 79) einsichtig zu machen sucht, wozu weder die psychologistische Begriffsbildung noch die „Logistik“ in der Lage ist.

II. Transzendente Logik und symbolische Formen

Die von Cassirer gesuchte „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“ ist also nichts anderes als die Wiederaufnahme von Kants transzendentaler Logik. Diese aber wurde im Marburger Neukantianismus im Sinne der „transzendentalen Methode“ auf die regressive Lehrart der *Prolegomena* reduziert². Anstatt „sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht“, gehen die Marburger Neukantianer ausdrücklich und ausschließlich von einem Faktum aus, d. h. von etwas, „was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt“ (Kant, *Prolegomena* § 4, AA IV, S. 274f.). Aus diesem Ansatz erwächst auch die *Philosophie der symbolischen Formen*: Gingen Cohen und auch der frühe Cassirer, wie aus ihrer Sicht schon Kant, vom Faktum der mathematischen Naturwissenschaft aus, so bedurfte es jetzt einer „prinzipiellen Erweiterung“ [7. S. V] dieses Programms, insofern sich das Faktum der Geistes- und Kulturwissenschaften im Laufe des 19. Jahrhunderts dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft ebenbürtig zur Seite gestellt hatte: „Das ‚Faktum der Geisteswissenschaften‘, wie es uns heute vor Augen steht, hat Kant noch nicht gekannt und in seiner jetzigen Form noch nicht voraussetzen können. Es hat sich erst im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts herausgebildet, und es ist sich nur allmählich seiner eigenen philosophischen Problematik bewußt geworden. An diesem Punkte sucht 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 auch hier verlassen, und an ihre Stelle soll die bescheidenere Aufgabe einer Analytik treten. Aber diese Analytik ist nicht mehr allein auf den ‚Verstand‘, auf die Bedingungen des reinen Wissens gerichtet. Sie will den ganzen Kreis des ‚Weltverstehens‘ umfassen und die verschiedenen Potenzen, die geistigen Grundkräfte aufdecken, die in ihm zusammenwirken“ [8. S. 137].

Damit erweitert Cassirer lediglich das Marburger Programm; denn dieses bestand nicht so sehr in dem Ausgang von den mathematischen Naturwissenschaften als vielmehr überhaupt in der Berufung auf ein Faktum, sodass „Cassirers ‚Wende‘ zur Kulturphilosophie, die manchen Heutigen als begrüßenswerte Abkehr vom Neukantianismus erscheint, [...] mithin alles andere als eine Wende oder Abkehr [ist]: sie bewegt sich voll und ganz innerhalb der Grenzen des Neukantianismus“ [9. S. 349]. Wesentlich ist dem Neukantianismus dabei die Inanspruchnahme eines Faktums, von dem vorausgesetzt wird, dass es eine Objektivation der Vernunft ist, an dem die Bedingungen der Möglichkeit gleichsam nur „abzulesen“ wären. Es bleibt jedoch offen, welcher Instanz sich diese

² Zur Reduktion der ‚transzendentalen Methode‘ auf die ‚regressive Lehrart‘ bei Cohen vgl. [6].

Voraussetzung der Einheit verdankt und wodurch die Annahme einer Vernunft in den Dingen, in den zu untersuchenden Fakta, zu rechtfertigen wäre.

Da der neukantianische „Geltungsobjektivismus“ [10. S. 17–22] „von dem Glauben an die Wirklichkeit der Vernunft und die Vernünftigkeit des Wirklichen“ [9. S. 337] zehrt, besteht ein Grundproblem der Marburger darin, dass „die *Freiheit* [...] ihren Schöpfungen [den Fakta, *NF*] nicht von vornherein ein Gütesiegel [verleiht], da die Freiheit neben der Produktion von *Sinn* leider auch Raum gibt für die Produktion jeglichen *Unsinns*“ [9. S. 345]. Mit dieser Einsicht wird die Berufung auf ein Faktum von vornherein fraglich. Die Möglichkeit der Produktion des ‚Unsinns‘ wird implizit dadurch anerkannt, dass sich die transzendente Methode zunächst an die mathematische Naturwissenschaft richtet, sind die exakten Wissenschaften doch das Paradebeispiel für die Produktion von objektiv und intersubjektiv ausweisbarem Sinn. Insofern scheint der Ausgang vom Faktum der Wissenschaften zunächst durchaus berechtigt. Doch schon innerhalb der Wissenschaften entpuppt sich allzu schnell das „Sinnhafte“ im Licht einer neueren Theorie als „Unsinn“. Eben an diesem Problem scheiterte die Verständigung zwischen der frühen analytischen Philosophie und dem Kantianismus, insofern sich Kant vorrangig auf die Newtonsche Physik und den euklidischen Raum bezogen und allein für diese die Bedingungen der Möglichkeit expliziert habe. Diesem historisierenden Einwand begegnete allerdings schon Hermann Cohen, indem er das Faktum der Wissenschaft als „Werdefaktum“ [11. S. 76] verstand, sodass die Wissenschaft von vornherein durch den „notwendige[n] Gedanke[n] vom Fortschritt der Wissenschaft“ [11. S. 396] charakterisiert ist³.

Während Cohen damit einen Ansatz geboten hat, den historisierenden Einwand gegen das Faktumtheorem zu entkräften, hat Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* die der Berufung auf ein Faktum vorgängige Frage gestellt, „was die Aussage über ein Sein, über einen ‚Gegenstand‘ der Erkenntnis überhaupt bedeutet und auf welchen Wegen und durch welche Mittel Gegenständlichkeit überhaupt erreichbar und zugänglich ist“ [8. S. 136], und damit den Raum für eine Reflexion auf die Voraussetzungen des Faktumtheorems eröffnet. Zugleich lässt sich diese Frage für Cassirer jedoch nur im Ausgang von den gegebenen Fakta der Kultur und Wissenschaft, d. h. von den Objektivationen der Vernunft beantworten. Dieses Vorgehen ist Folge der spezifischen Lesart der „Kopernikanischen Wende“, nach welcher ihr Sinn vorrangig darin besteht, dass die Erkenntnis nicht von einem absoluten Sein der Dinge ausgehen darf. So hält Cassirer dem Reich des Dinges an sich das „Reich der Erscheinungen“ entgegen, als „das eigentliche Gebiet des Wiß- und Kennbaren in seiner unveräußerlichen Vielheit, in seiner Bedingtheit und Relativität“ [7. S. 7]. Das „Reich der Erscheinungen“ ist die Gesamtheit der Fakta der Naturwissenschaften, der Geisteswissenschaften, der Kultur und letztlich des ganzen „Reigen[s] von

³ Mit Blick auf diese Problematik ist in der neueren Debatte im Anschluss an Michael Friedman die Frage nach der „Relativierung des Apriori“ und damit auch der (Marburger) Neukantianismus wieder in den Fokus gerückt.

symbolischen Formen“ [12. S. 20]. An diese richtet sich die „Grundforderung der Einheit [...] in einer neuen Form“ [7. S. 7]. Die Forderung kann nun nicht mehr im metaphysischen Rückgriff auf die Einheit eines der Erkenntnis vorgegebenen Gegenstandes erfüllt werden, der sich „wie das transzendente Urbild zu den empirischen Abbildern [den Erscheinungen, *NF*] verhält“ [7. S. 7]. Ohne diese metaphysische Voraussetzung stellt sich vielmehr die Forderung, „die verschiedenen methodischen Richtungen des Wissens bei all ihrer anerkannten Eigenart und Selbstständigkeit in einem System zu begreifen, dessen einzelne Glieder, gerade in ihrer notwendigen Verschiedenheit, sich wechselseitig bedingen und fordern“ [7. S. 7]. Diese Einheit soll nicht mehr eine substantielle, sondern eine „funktionelle Einheit“ sein [7. S. 7]. Davon ausgehend versucht Cassirer, die Frage zu klären, „ob die intellektuellen Symbole, unter denen die besonderen Disziplinen die Wirklichkeit betrachten und beschreiben, als ein einfaches Nebeneinander zu denken sind, oder ob sie sich als verschiedene Äußerungen ein und derselben geistigen Grundfunktion verstehen lassen“, d. i. als ein „einheitliches Tun“ [7. S. 8]. Damit ist ein erweitertes Programm der „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“ zum Ausdruck gebracht, welche ja zeigen soll, „dass dieselben Grundsynthesen, auf denen Logik und Mathematik beruhen, auch den wissenschaftlichen Aufbau der Erfahrungserkenntnis beherrschen“ [5. S. 45], weshalb es geboten scheint, die *Philosophie der symbolischen Formen* als kulturphänomenologisch transformierte transzendente Logik zu interpretieren.

Mit Blick auf die „prinzipielle Erweiterung“ des Forschungsgebiets von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* auf das Faktum der Kulturwissenschaften geht Cassirer von jener Form der Erkenntnis aus, die auf „die Einfügung des Besonderen in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform“ [7. S. 8] gerichtet ist. Damit ist zunächst der wissenschaftliche Begriff angesprochen, in dem das Besondere von einem Gesetz, einer Funktion hervorgebracht wird und von Beginn an in eine „universelle Gesetzes- und Ordnungsform“ eingefügt ist. Dem fügt Cassirer nun hinzu: „Aber neben dieser Form der intellektuellen Synthesis, die sich im System der wissenschaftlichen Begriffe darstellt und auswirkt, stehen im Ganzen des geistigen Lebens andere Gestaltungsweisen. Auch sie lassen sich als gewisse Weisen der ‚Objektivierung‘ bezeichnen: d. h. als Mittel, ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben; aber sie erreichen dieses Ziel der Allgemeingültigkeit auf einem völlig anderen Wege als auf dem des logischen Begriffs und des logischen Gesetzes“ [7. S. 8].

Damit ist der in der Folge zu diskutierende Grundgegensatz von Logik und „einem völlig anderen Wege“ tief im Programm der *Philosophie der symbolischen Formen* verwurzelt, resultiert er doch unmittelbar daraus, dass der methodische Ausgang von einem Faktum nicht grundsätzlich revidiert, sondern an dem Ausgang vom Faktum der mathematischen Naturwissenschaft vielmehr festgehalten und dieser nur durch das Faktum der Kulturwissenschaften ergänzt wurde.

Mit dieser Unterscheidung sieht sich Cassirer jedoch vor das folgende „eigentümliche Dilemma“ gestellt: „Halten wir an der Forderung der logischen

Einheit fest, so droht zuletzt in der Allgemeinheit der logischen Form die Besonderung jedes Einzelgebiets und die Eigenart seines Prinzips sich zu verwischen — versenken wir uns dagegen in ebendiese Individualität und bleiben wir bei ihrer Betrachtung stehen, so laufen wir Gefahr, uns in ihr zu verlieren und keinen Rückweg mehr ins Allgemeine zu finden“ [7. S. 16].

Um dem Dilemma zu entkommen, sucht Cassirer mit dem „einheitlichen Tun“ eine „vermittelnde Funktion“, ein „Moment [...], das sich in jeder geistigen Grundform wiederfindet und das doch andererseits in keiner von ihnen in schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt“ [7. S. 16]. Als diese „vermittelnde Funktion“ bringt Cassirer die Sprache in Ansatz, ist doch die Sprache eines „der geistigen Grundmittel, vermöge dessen sich für uns der Fortschritt von der bloßen Empfindungswelt zur Welt der Anschauung und Vorstellung vollzieht. Sie schließt im Keime bereits jene intellektuelle Arbeit in sich, die sich weiterhin in der Bildung des Begriffs, als wissenschaftlichen Begriffs, als bestimmter logischer Formeinheit äußert“ [7. S. 20].

Das Primat der Sprache tritt aber erst recht deutlich in der Theorie der Begriffsbildung zutage, die Cassirer als Alternative zur psychologistischen Begriffsbildung ins Spiel bringt. Das Problem der Begriffsbildung bezeichnet „den Punkt, an dem Logik und Sprachphilosophie sich aufs nächste berühren, ja an dem sie zu einer untrennbaren Einheit zu verschmelzen scheinen“ [7. S. 244]. Ausgehend von dem Problem der psychologistischen Begriffsbildung, die „sich nur an solchen Inhalten vollziehen [kann], die in sich schon irgendwie bestimmt und bezeichnet, die sprachlich und gedanklich gegliedert sind“, stellt sich die ursprünglichere Frage: „[W]ie aber [...] kommt es zu dieser Gliederung?“ [7. S. 246]. Mit der Beantwortung dieser Frage soll das „Geheimnis der ‚Prädikation‘ als eines zugleich logischen und sprachlichen Problems“ [7. S. 246] gelüftet werden. Da Cassirer unter Logik (im strengen Sinne) weitgehend nur die von ihm kritisierte traditionelle formale Logik versteht, die, „insbesondere durch das Verfahren der ‚Definition‘ nach *genus proximum* und *differentia specifica*, eine scharfe Abgrenzung des Bedeutungsgehaltes des Wortes und eine eindeutige Fixierung derselben erreicht“ [7. S. 246], kann das ‚Geheimnis der Prädikation‘ nicht in der Logik gefunden werden. Es müsse darum „in eine noch tiefere Schicht“ zurückgegangen werden, in der der „Prozeß der Wortbildung“ untersucht wird [7. S. 246]. Da die abstrahierende Begriffsbildung immer schon „stillschweigend in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit denkt“ [1. S. 22] und „als Grundlage aller ‚Abstraktion‘ ein[en] Akt der Identifikation“ [1. S. 19] voraussetzt und damit die eigentliche Arbeit des Begriffs immer schon hinter sich hat, ist „die Formung der Eindrücke zu Vorstellungen [...] die ursprüngliche und die entscheidende Leistung des Begriffs“ [7. S. 247]. Über diese Leistung des Begriffs — so referiert hier Cassirer Lotze — „pflege man nur deshalb hinwegzusehen, weil sie in der Bildung der uns überkommenen Sprache beständig schon vollzogen sei und weil sie demnach zu den selbstverständlichen Voraussetzungen, nicht mehr zu der eigenen Arbeit des Denkens zu gehören scheine. In Wahrheit enthalte gerade die Schöpfung

der Sprachworte [...] die Grundform des Denkens, die Form der Objektivierung in sich“ [7. S. 247]. Cassirer schreibt daher: „Bevor die Sprache zur generalisierenden und subsumierenden Form des Begriffs übergehen kann, bedarf sie einer anderen rein qualifizierenden Art der Begriffsbildung. In ihr erfolgt die Benennung nicht von der Gattung aus, der irgendein Ding angehört, sondern sie knüpft an irgendeine einzelne Beschaffenheit an, die an einem anschaulichen Gesamtinhalt erfaßt wird. Die Arbeit des Geistes besteht nicht darin, daß der Inhalt unter einen anderen gestellt [d. h. subsumiert, *NF*] wird, sondern daß er als ein konkretes, aber undifferenziertes Ganze insofern eine weitere Besonderung erfährt, als an ihm ein bestimmtes, charakteristisches Moment herausgehoben und in den Blickpunkt der Betrachtung gerückt wird“ [7. S. 250].

Diesen Gegensatz zwischen der „im engeren Sinne logischen Form der Begriffsbildung“ und der sprachlichen kennzeichnet Cassirer dadurch, dass letztere „ihre wesentlichen Antriebe niemals allein aus der Welt des Seins, sondern immer zugleich aus der des Tuns empfängt“ [7. S. 252]. Dieses Tun kontrastiert er mit der „ruhende[n] Betrachtung und Vergleichung der Inhalte“ [7. S. 252], sodass die Unterscheidung von qualifizierender auf der einen und generalisierender sowie subsumierender Begriffsbildung auf der anderen Seite zum „Gegensatz von *dynamischer Sprache* und *statischer Logik*“ [13. S. 157] gerinnt. Damit versetzt Cassirer den Ursprung des Denkens, das er im Anschluss an Cohen als das Denken der mathematischen Wissenschaft und Logik versteht, in die Sprachphilosophie und somit in einen Bereich jenseits des derart verstandenen Denkens. Mit Cohen gesprochen nimmt er damit dem Denken seine ursprüngliche und ureigene Autonomie, die darin besteht, dass dem Denken „*nur das als gegeben gelten [darf], was es selbst aufzufinden vermag*“⁴ [11. S. 82]. Dagegen lässt Cassirer infolge seines verkürzten Verständnisses von Logik als ausschließlich subsumierendem und generalisierendem Schließen das Denken „seinen Anfang in Etwas außerhalb seiner selbst“ haben [11. S. 12], nämlich in der Sprachphilosophie, und muss daher aus der Perspektive Cohens den Begründungsanspruch der Philosophie unerfüllt lassen.

Bei Cassirer, so nah er auch einer logischen Explikation der drei Arten der Begriffsbildung kommt, gründet das auf die formale Logik beschränkte Denken in der Sprache. Insofern verwundert es nicht, dass Jürgen Habermas davon sprechen kann, dass „Cassirers originäre Leistung in der semiotischen Wendung der Kantischen Transzendentalphilosophie [besteht]. Diese steht der zur selben Zeit von Wittgenstein — im ‚Tractatus logico-philosophicus‘ — vollzogenen Wende

⁴ Hermann Cohen hat darum konsequenterweise die „Erzeugung der Begriffe“ als logisches Problem thematisiert: „Wenn anders der Syllogismus das Werkzeug des Beweises ist, so muß er der Erzeugung der Begriffe dienen, und für dieselben unumgänglich sein; nicht nur für ihre Einschachtelung“ [11. S. 565]. Seine einschlägigen Überlegungen, die an der Syllogistik des Aristoteles orientiert sind, sprengen freilich den Rahmen des Kantianismus, sodass die *schlusslogische Begründungsreflexion* von Cohen selbst in eine *methodologische Abschlussreflexion* umgebogen wird (vgl. dazu [13]) und daher bislang völlig unbeachtet blieb.

der Fregeschen Semantik ebenbürtig zur Seite. Cassirer ist der erste, der die paradigmatische Bedeutung der Humboldtschen Sprachphilosophie erkennt; damit hat er den Boden bereitet, auf dem meine Generation, nach dem Zweiten Weltkrieg, die in der analytischen Philosophie vollzogene linguistische Wende aufnehmen und mit der einheimischen hermeneutischen Philosophie zusammenführen konnte“ [14. S. 90].

Habermas kann Cassirer mit einem gewissen Recht zu einem Ahnherrn des „linguistic turn“ stilisieren. Denn der Gegenstandsbezug des Begriffs wird nicht logisch begründet, sondern mit dem Verweis auf die Sprache und auf die „symbolische Prägnanz“ [4. S. 221–236], mit der das Problem einer „Sinnerfüllung‘ des Sinnlichen“ [4. S. 109] nur angesprochen ist, schlicht konstatiert. Damit aber wird das transzendentallogische Problem in ein sprachliches verwandelt. Diese Trennung von Logik und Sprache ist wiederum Folge von Cassirers spezifischem Verständnis der „transzendentalen Methode“, die von verschiedenen, inkommensurablen, eigenständigen Fakta ausgeht und glaubt, nachträglich ihre Einheit sichern zu können. So heißt es: „Die Leistung jeder einzelnen [symbolischen Form, *NF*] muß an ihr selbst, nicht an den Maßstäben und Forderungen irgendeiner anderen gemessen werden — und erst *am Ende* dieser Betrachtung kann sich die Frage erheben, ob und wie alle diese verschiedenen Formen der Welt- und Ich-Auffassung miteinander vereinbar sind — ob sie zwar nicht ein und dasselbe, an sich bestehende ‚Ding‘ abbilden, wohl aber sich zu einer Totalität und zu einer einheitlichen Systematik des geistigen Tuns ergänzen“ [7. S. 24] (Hervorhebung *NF*).

Diese methodische Vorentscheidung des Neukantianismus, die zugleich die Grenze der transzendentalen Methode markiert, besteht eben darin, dass die ursprüngliche Einheit nicht als ursprüngliche zu denken, sondern nur anhand ihrer kulturellen Objektivationen zu rekonstruieren ist. Cassirer geht aus von den „verschiedenen Formen der Welt- und Ich-Auffassung“, die als solche inkommensurabel sind, und erst „am Ende“ fragt er nach einem gemeinsamen Prinzip, welches im Lichte der Eigenständigkeit der symbolischen Formen nurmehr ein nachträglich ordnendes Prinzip sein kann. Auch wenn das Prinzip in das wechselseitige Bedingungsverhältnis der symbolischen Formen versetzt wird, bleibt dieses Verhältnis selbst unterbestimmt. So verwundert es nicht, dass Cassirer überhaupt auf eine explizite Prinzipienlehre verzichtet.

III. Geist und Leben

Da der Begriff bei Cassirer in letzter Instanz sprachphilosophisch begründet wird und die drei Formen der Begriffsbildung (subsumierend, generalisierend, qualifizierend) in die dynamische Sprache einerseits und die statische Logik andererseits aufgespalten werden, die Einheit des Begriffs daher zerfällt und in ihrer transzendentallogischen Dimension unterbelichtet bleibt, kehrt das Problem des scheinbar unüberwindlichen Dualismus von Sprache und Logik in den Werken, die auf die *Philosophie der symbolischen Formen* folgen, wieder. In dem ursprünglich

als abschließendes systematisches Kapitel des dritten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* geplanten und sodann als „Geist“ und „Leben“ in der *Philosophie der Gegenwart* im Jahr 1930 veröffentlichten Aufsatz spitzt sich der Gegensatz von Sprache und Logik, bzw. von qualifizierender auf der einen und von generalisierender und subsumierender Begriffsbildung auf der anderen Seite, zum Gegensatz von Geist und Leben zu.

Der scheinbare Gegensatz von Geist und Leben entsteht, sobald das Denken auf den Begriff von höherer oder niedrigerer Allgemeinheit beschränkt wird. Da dieses Subsumtionsallgemeine von sich aus nicht rechtfertigen kann, wie es zu den einzelnen Fällen kommt, insofern es „für die Erfassung der besonderen Fälle nichts bedeutet und leistet“ [1. S. 8], scheint der Herrschaftsanspruch der Logik ungerechtfertigt und willkürlich zu sein. Der so verstandene „Geist“, der den Zusammenhang von Regel und Fall nicht logisch begründen kann, subsumiert dann den Fall unter eine Regel und tut, in dieser Totalisierung des Subsumtionsallgemeinen, der unüberschaubaren Mannigfaltigkeit der Fälle und damit dem „Leben“ Gewalt an, da die Regel den Fall einem Gesetz unterwirft, das diesem fremd ist. Wie in der wissenschaftlichen Erkenntnis vormals das unmittelbare Erleben des Subjekts zugunsten der Objektivität auszumerzen war, sollen im Zuge der Wende zur Lebensphilosophie die Verhältnisse umgekehrt und dem Leben sein irreduzibles Eigenrecht zugesprochen werden. Verständlich wird dieser Gegensatz besonders vor dem Hintergrund des nicht nur neukantianischen Wissenschafts- und Kulturoptimismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Dieser konnte sich so lange behaupten, wie die Kultur und die Wissenschaft ohne Weiteres als Objektivationen der Vernunft begriffen werden konnten, was mit dem Ersten Weltkrieg nicht mehr möglich war. So geht auch Paul Natorp in seiner Selbstdarstellung aus dem Jahr 1921 auf eben diesen Gegensatz ein, den er folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Erkennen ist nicht Leben, Leben nicht Erkennen“ [15. S. 168]. Natorp stellt in der Folge das Problem des Widerspruchs von Geist und Leben jedoch als spezifisch logischen Widerspruch dar, der daher auch logisch zu explizieren ist: „Der echte Logos, wie das echte Ethos, der echte Schöpfer-Eros, auch die echte Gottliebe und Gottgewißheit nimmt den Widerspruch ganz auf sich und arbeitet ihn unerschrocken durch, um mitten durch ihn hindurch, nicht über ihn hinweg oder an ihm vorbei oder ihn im Rücken, der wahren Einheit zuzustreben“ [15. S. 170].

Natorp verweist damit auf die „Ursetzung des Logos“, „das Gesetz der Koinzidenz“ [15. S. 171], deren Ausarbeitung das Programm der „Allgemeinen Logik“ bestimmte⁵. Während Natorp somit in seiner Spätphilosophie versuchte, das Problem entschieden einer logischen Lösung näherzubringen, indem er nicht länger von der Wissenschaft ausging, sondern forderte, dass die Wissenschaft selbst der „kategoriale[n] Begründung“ bedarf [17. S. 209], erscheint Cassirer dadurch

⁵ Vgl. zu Natorps spätem Programm der allgemeinen Logik vor allem die Ausführungen von Jürgen Stolzenberg in [16. S. 145–186].

bezeichnenderweise „der Damm gebrochen, den Cohen in kritischer Vorsicht errichtet hatte“ [18. S. 290].

In Cassirers Werk dagegen wird der Konflikt von Geist und Leben wesentlich anhand des Gegensatzes von Mythos und Wissenschaft ausgetragen. So stellt Cassirer die „dumpfe Fülle des Seins“, die in der mythischen Anschauung gegeben ist, dem „ideellen Prozeß der Lichtwerdung“ [19. S. 66f.] entgegen. In seinem späten *Essay on Man* aus dem Jahr 1944 bringt Cassirer den scheinbaren Gegensatz klar zum Ausdruck: „Myth appears at first sight to be a mere chaos — a shapeless mass of incoherent ideas. To seek after the ‚reasons‘ of these ideas seems to be vain and futile. If there is anything that is characteristic of myth it is the fact that it is ‚without rhyme and reason.‘ [20. S. 72] [...] There can scarcely be a greater contrast than between this original direction of our experience and the ideal of truth that is introduced by science. In the new light of science mythical perception has to fade away“ [20. S. 77].

Da der Gegensatz solcherart unvermittelt ist, stellt man sich das „mythische Denken“ als „prelogical thought“ vor: „If it asks for causes, these are neither logical nor empirical; they are ‚mystic causes‘“ [20. S. 79]. Aus der Perspektive des Subsumtionsallgemeinen bzw. des Substanzbegriffs handelt es sich dabei um ‚mystische Gründe‘, da der Bezug zum Einzelnen bzw. zum Leben ungeklärt bleibt. Im Hinblick auf eine Überwindung des Gegensatzes stellt Cassirer daher die entscheidende Frage: „Wie vermag der Geist auf eine Welt zu wirken, der er doch selbst nicht angehört — wie läßt sich die *Transzendenz* der *Idee* mit der *Immanenz* des Lebens vereinen?“ [21. S. 42]. Es ist die lebensphilosophisch gewendete Frage, auf die schon Platon mit der „Teilhabe“ der Ideen eine Antwort suchte, worauf Aristoteles erwiderte, dass diese „Teilhabe“ nichts als „leeres Gerede“ sei. Für Cassirer stellt sich diese Frage im Rahmen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* vorrangig als Frage nach dem Anteil des Mythos an der Wissenschaft, später nach dem Anteil der Ausdrucksfunktion an der Wissenschaft (vgl. [22]), bei der, wie Habermas anmerkt, allerdings auch „unverkennbar der Mythos Pate steht“ [14. S. 89].

Da auch Cassirers Schrift *Ausdrucksphänomen und Wiener Kreis* Fragment geblieben ist und es ihm nicht gelang, die „Teilhabe“ des Mythos an den Wissenschaften in befriedigender Weise zu klären, wird im *Essay on Man* der „savage“ dem „civilized man“ letztlich unvermittelt entgegengestellt. Demnach sei dem „civilized man“, dem Menschen der neuzeitlichen Wissenschaften, der Zugang zur Welt des Mythos ebenso versperrt wie dem „savage“ der Zugang zur Welt der Wissenschaft. So schreibt Cassirer: „Life is divided into separate provinces that are sharply distinguished from each other. The boundaries between the kingdoms of plants, of animals, of man — the differences between species, families, genera — are fundamental and ineffaceable. But the primitive mind ignores and rejects them all. Its view of life is a synthetic, not an analytical one. Life is not divided into classes and subclasses. It is felt as an unbroken continuous whole which does not admit of any clean-cut and trenchant distinctions. True limits between the different

spheres are not insurmountable barriers; they are fluent and fluctuating. There is no specific difference between the various realms of life. Nothing has a definite, invariable, static shape. By a sudden metamorphosis everything may be turned into everything. If there is any characteristic and outstanding feature of the mythical world, any law by which it is governed — it is this law of metamorphosis“ [20. S. 81].

In dieser Richtung, in der Wissenschaft und Mythos als absolute Gegensätze, als entgegengesetzte Fakta vorausgesetzt sind, geben Cassirers Schriften immer wieder Anlass dazu, die Theorie der symbolischen Formen nicht als transzendentallogische Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Wirklichkeitserkenntnis, sondern als materielle Analyse der notwendigen Elemente, die dieser zugrunde liegen, und in diesem Sinn als „Theorie des Zivilisationsprozesses“ [14. S. 95] zu verstehen. So schreibt Habermas: „Die Funktionen von sinnlichem Ausdruck, anschaulicher Darstellung und reiner Bedeutung entsprechen also Stufen einer fortschreitenden Dekontextualisierung und Objektivierung“ [14. S. 96], die ihren Abschluss und Höhepunkt in der neuzeitlichen Geistes- und Naturwissenschaft finden. In dieser Hinsicht wird der Mythos zur Vorstufe für den Aufstieg der theoretischen Erkenntnis, wie sie in den Werken Newtons, Kants, Dedekinds etc. für Cassirer objektiviert vorliegt.

In transzendentallogischer Richtung wird dagegen nicht von einem linearen Fortschritt gesprochen, sondern von dem Zusammenhang der symbolischen Formen. Da jede symbolische Form ein „Mittel [ist], ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben“ [7. S. 8], wäre es naheliegend, das damit angesprochene Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem rein als logisches Problem zu fassen. Für Cassirer handelt es sich dabei jedoch um keinen logischen Zusammenhang, sondern um den „Zusammenhang zwischen dem ‚Besonderen‘ und dem ‚Allgemeinen‘ in der Sprache, das Verhältnis von ‚Leben‘ und ‚Geist‘ in ihr“ [21. S. 58].

Dieser Gegensatz von Allgemeinem und Individuellem kommt, vergegenständlicht als der Gegensatz von Geist und Leben, auch in Cassirers Aufsatz *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* zum Ausdruck: „Soll die Sprache sich zum Vehikel des Denkens ausbilden, soll sie sich zum Ausdruck des Begriffs und des Urteils formen, so kann diese Formung sich nur dadurch vollziehen, daß sie auf die Fülle der unmittelbaren Anschauung mehr und mehr Verzicht leistet. Von dem konkreten Anschauungs- und Gefühlsgehalt, der ihr ursprünglich eignete, von ihrem lebendigen Körper scheint zuletzt nichts anderes als das bloße Gerippe übrigzubleiben. Aber es gibt ein Gebiet des Geistes, in dem das Wort nicht nur seine ursprüngliche Bildkraft bewahrt, sondern innerhalb dessen es sie ständig erneuert; in dem es gewissermaßen seine stete Palingenesie, seine zugleich sinnliche und geistige Wiedergeburt erfährt. Diese Regeneration vollzieht sich, indem es sich zum künstlerischen Ausdruck formt. Hier wird ihm wieder die Fülle des Lebens zuteil: Aber dieses Leben ist nicht mehr das mythisch gebundene, sondern das ästhetisch befreite Leben“ [19. S. 79f.].

Cassirer verkürzt auch hier das Problem einer ursprünglichen Vermittlung von Geist und Leben, von „Besonderem“ und „Allgemeinem“ zu einem sprachlichen Problem. Mit dem Gedanken eines ‚künstlerischen Ausdrucks‘, der sowohl dem „sinnlichen“ als auch dem „geistigen“ Tun zugrunde liegt, scheint er jedoch das Problem einer Lösung näherzubringen. Allerdings ergibt sich sogleich die Frage, was unter solch einem „künstlerischen Ausdruck“ zu verstehen ist, was diese „schöpferischen Kräfte der Sprache“ [21. S. 57] sind, was dieses Grundverhältnis ist, in dem nicht das eine das andere bedingt, sondern sich die beiden Elemente gegenseitig bedingen und das sich „in jeder anderen echten ‚symbolischen Form‘“ [21. S. 58] wiederholt. Würde es Cassirer gelingen, dieses Grundverhältnis zu explizieren, so wäre die Einheit der symbolischen Formen als der Zusammenhang der geistigen Erzeugungsweisen hergestellt. Für Cassirer aber bleibt diese Einheit bloße Forderung und die Notwendigkeit, sie zu erfüllen, scheint hinter die sprachphilosophische Pointe zurückzutreten, sodass ihm letztlich die Philosophie als Prinzipienwissenschaft überflüssig zu werden droht. Die von Cassirer gesuchte „Einheit des geistigen Prinzips, dem beide [Sprache und Mythos] entstammen und von dem sie nur verschiedene Äußerungen, verschiedene Manifestationen und Stufen sind“ [19. S. 78f.], bleibt in Cassirers Werk entweder auf die sprachliche Begriffsbildung beschränkt oder aber sie wird zu der Forderung eines „künstlerischen Ausdrucks“ gemacht, die sich allerdings einer logischen Explikation entzieht. Die Fragen, ob mit diesem „künstlerischen Ausdruck“ das „einheitliche Tun“ [7. S. 8], das die symbolischen Formen verbinden soll, gefunden ist und worin dieses Tun der Sprache besteht, bleiben weitgehend offen.

IV. Basisphänomene

Wie wenig sich Cassirer dieser systematisch entscheidenden Fragen bewusst war, zeigen seine Vorarbeiten zum vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, die unter dem Titel *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* aus dem Nachlass veröffentlicht wurden. Da er den Zusammenhang, der zugleich die Begründung der symbolischen Formen dargestellt hätte, nicht im Rahmen einer „Theorie des Begriffs“ rein (transzendental-)logisch explizierte und das Problem stattdessen sprachphilosophisch zu lösen versuchte, mussten die Vorarbeiten in systematischer Hinsicht fragmentarisch bleiben, zumal er auch hier am Programm der *Philosophie der symbolischen Formen* und an der transzendentalen Methode festhielt. Denn auf dem Weg einer Phänomenologie der Objektivationen des Geistes zeigen sich auch am Ende wieder nur Phänomene. So führt Cassirer in diesen nachgelassenen Schriften mit der Theorie der *Basisphänomene* eine letzte Begründungsebene ein. Diese entwickelt er im Anschluss an Goethes Maximen 391–393:

[Erstes Moment:]

Das Phaenomen des Ich, der Monas, des „Lebens“ schlechthin. Es ist nicht aus etwas anderem ableitbar, liegt vielmehr allem anderen „zum Grunde“.

Zweites Moment[:]

Das Grundphaenomen des „Wirkens“ — [...] wir erfahren uns nicht nur „perceptiv“ als von Zustand zu Zustand übergehend — sondern wir erfahren uns als wirkend und handelnd [.]

[Drittes Moment:]

In der dritten Phase, die Goethe beschreibt, nähern wir uns der „Aussenwelt“ in einem neuen Sinne: es ist die Sphaere der „Werke“, die sich vor uns auftut — [...] Das Werk ist das Ziel des Wirkens; aber in ihm ist das Wirken auch zu seinem Ende gelangt. Das „Fenster“, das zur Wirklichkeit führt [,] ist erst jetzt ganz geöffnet — der „Blick“ für die Wirklichkeit, für die Objektivität ist uns geöffnet, indem wir sie im Werk und in der objektiv-darstellenden Sprache vor uns ausbreiten[.] [23. S. 133].

Auffällig ist zunächst, dass diese drei Basisphänomene weder explizit auf die Differenzierung des Funktionsbegriffs in Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion bezogen werden noch auf die Frage nach dem Zusammenhang der symbolischen Formen untereinander. In Übereinstimmung mit dem Faktumtheorem heißt es jedoch auch an dieser Stelle, dass diese „Drei-Dimensionalität“ der Basisphänomene „zunächst einfach faktisch voraus[gesetzt] wird — [wir] fragen also nicht nach ihrer ‚Möglichkeit‘ und ihrer ‚Begründung‘, obwohl uns in einem späteren Stadium unserer Untersuchung auch diese ‚Möglichkeit‘ beschäftigen muss“ [23. S. 133]. Leider ist eine solche Begründung der Basisphänomene in Cassirers Werk nicht zu finden⁶.

Allerdings verwundert es auch nicht sehr, dass Cassirer eine letzte Begründung der symbolischen Formen nicht findet, hat er sie doch mit dem Zusammenhang von qualifizierender, generalisierender und subsumierender Begriffsbildung eigentlich schon gefunden, der ihm aber als Begründung nicht erkennbar war, weil die Einheit der drei Arten von Begriffsbildung durch den Gegensatz von „dynamischer Sprache“ und „statischer Logik“ verdeckt wurde. Ferner ist das Begründungsdefizit auch hier Folge des Marburger Verständnisses der transzendentalen Methode: Einerseits seien die Basisphänomene „dasjenige, was uns Wirkl[ichkeit] in all ihren verschiedenen Formen, Richtungen, Dimensionen zuerst zugänglich macht — sie sind nicht ein ‚Resultat‘, das wir mittelbar zu erschliessen haben — sondern sie sind ‚das Licht und der Weg““ [23. S. 132], andererseits will Cassirer sie dennoch ‚faktisch‘ voraussetzen können. Aber wie will man das faktisch voraussetzen, was die Voraussetzung alles Faktischen überhaupt und daher von diesem unterschieden ist? Auf diese Frage finden wir auch in Cassirers nachgelassenen Schriften keine befriedigende Antwort.

Zuletzt hofft Cassirer, „daß es gelingt, einen anderen ‚Zugang‘ zum Ich zu finden, als derjenige[,], der uns in (psychologischer) ‚Induktion‘ — oder in metaphysisch-logischer Deduktion oder Demonstration gegeben ist“. Diesen „Zugang (ausserhalb der Induktion oder Deduktion)“ [23. S. 169] bringt er jedoch

⁶ In der Anmerkung 262 [23. S. 342] zu dieser Ankündigung Cassirers stellen die Herausgeber fest: „Eine solche Stellungnahme zur Möglichkeit bzw. Begründung der Drei-Dimensionalität konnte in den Mss. nicht nachgewiesen werden.“

nicht, wie es nahezuliegen scheint, mit der „qualifizierenden Begriffsbildung“ in Zusammenhang, sondern behandelt auch hier das zugrunde liegende Problem der Begriffsbildung nicht transzendentallogisch. Vielmehr kommt er im Anschluss an Bergson, Descartes und Husserl auf die „Intuition“ zu sprechen, die diesen Zugang ermöglichen würde. Sogleich räumt Cassirer jedoch ein, dass „[b]ei dieser Charakteristik der monadischen ‚Perspektive‘ allerdings im Auge behalten werden [muss], daß keine wirkliche Erkenntnislehre sich auf einen bestimmten Aspekt festlegen kann“ [23. S. 172] und dass es „den ‚monadischen‘ Erkenntnistheorien hierbei wesentlich ist, daß sie vom ‚Du‘ und ‚Es‘ absehen“ [23. S. 174]. Damit wird auch hier das „Ich“ vom „Du“ und „Es“ getrennt und nur in seiner isolierten Funktion zur Sprache gebracht, während der Zusammenhang von „Ich“, „Du“ und „Es“ oder von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion wieder nur vorausgesetzt ist, sodass diese Funktionen als „Modi der Vermittlung“ [23. S. 132] selbst untereinander unvermittelt bleiben.

Die „Modi der Vermittlung“, die zugleich eine Begründung der symbolischen Formen darstellen würden, indem sie ihren Zusammenhang klären, bleiben unterbestimmt, weil Cassirers Beweisziel zwischen impliziter „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“ und einer Phänomenanalyse changiert, für die die gegebenen Fakta der Kultur zwar als Probleme gelten, gleichwohl aber die ersten Ausgangspunkte bilden. So sind letztlich auch die Basisphänomene nur faktisch vorausgesetzt. Die Theorie der Basisphänomene bleibt damit fragmentarisch und kann allenfalls als ein vorsichtiger Ansatz zu einer Begründungstheorie gelten. Da die Frage nach einer möglichen Einheit von Logik und Sprache in dem unvermittelten Gegensatz dreier „Urphänomene“ nicht beantwortet, sondern vielmehr wiederholt wird, bricht der Gegensatz in Gestalt der Alternative von Goetheanismus⁷ und Kantianismus erneut auf:

Wie kann beides mit einander verbunden und versöhnt werden –
 Wie können wir der Goethischen Forderung der „Urphaenomene“ und der
 Cartesisch-Kantischen Forderung der „Reflexion“ im Aufbau der Erkenntnis
 und im Aufbau der Philosophie Genüge leisten –
 wie läßt sich jene Form der Gewißheit, der „Unmittelbarkeit“, die Goethe den
 Urphaenomenen zuerkennt, aufrecht erhalten — und nichtsdestoweniger das
 unantastbare Recht des „Denkens“ wahren, das alles vor seinen
 Richterstuhl ziehen, prüfen und beglaubigen will –
 Ist hier noch irgend eine Synthese möglich? –
 Oder muss es bei einem unversöhnlichen Widerstreit bleiben? [23. S. 130]

Diese Alternative eröffnet sich, weil Cassirer, ausgehend von seiner Kritik des Substanzbegriffs, den höchsten Begriff selbst nur als Subsumtionsallgemeines begreift, als einen Begriff höchster Allgemeinheit, als „eine Vorstellung, die eben in ihrem allumfassenden Sein, kraft dessen jeglicher beliebige Denkinhalt unter sie

⁷ Zum Goetheanismus Cassirers siehe: Kurt Walter Zeidler, *Ernst Cassirers ästhetischer Idealismus* (2013), in [9. S. 215–240] sowie die Beiträge in dem von B. Naumann und B. Recki herausgegebenen Sammelband zu *Cassirer und Goethe* [24].

fällt, zugleich von jeder spezifischen Bedeutung gänzlich entleert ist“ [1. S. 7]. Aus dieser Sicht muss das Absolute tatsächlich als das „Faulbett“ [1. S. 263] erscheinen, dem sich folglich auch nur schwerlich eine Dynamik abgewinnen lässt. Damit ist die Einsicht ausgesprochen, dass auf der Ebene des Subsumtionsallgemeinen keine letzte Begründung gesucht werden darf. Leider aber zieht Cassirer diese positive Konsequenz nicht, sondern scheint im Licht dieser Kritik einer vermeintlichen Begründungstheorie, die sich allein auf das Subsumtionsallgemeine beruft, die Begründungstheorie überhaupt in Frage zu stellen. In diesem Sinne resümiert Thomas Knoppe: „Kein Begriff, keine Relation, keine Reihe kann als ein letztes verbindliches Prinzip ausgewiesen werden, denn dafür müsste es seinerseits etwas Bestimmtes bedeuten. Bestimmtheit aber bedeutet die Bestimmtheit von Differenzen zwischen mehreren mit sich Identischen, so daß der Gedanke eines letzten in sich bestimmten Prinzips sich deshalb nicht als ein logisches Gebilde auffassen läßt, weil in ihm nicht nur alle Denkinhalte, sondern auch alle ihre Differenzen zusammengezogen und d.h. differenzlos und mithin gänzlich unbestimmt gedacht werden müßten“ [25. S. 23].

Cassirer zieht nicht die positive Konsequenz, dass ein Letztprinzip nicht in abstrakter Allgemeinheit gedacht werden kann, um sich sodann im Umkehrschluss zu fragen, wie ein Letztprinzip bzw. wie überhaupt das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiatum zu denken ist. Cassirer bleibt vielmehr bei der Einsicht stehen, dass ein letztes Prinzip logisch gar nicht zu denken ist, da er nicht sieht, dass mit der Kritik am Substanzbegriff bzw. am Begriff höherer oder niedrigerer Allgemeinheit nicht die Möglichkeit einer logischen Begründungstheorie als solche zu verabschieden, sondern die Begründungstheorie rein aus sich, aus ihren „ursprünglichen Keimen“ zu entwickeln wäre.

Der Gegensatz von Goetheanismus und Kantianismus ist für Cassirer letztlich unüberwindbar, da eine transzendentallogische Theorie der Vernunft oder, in Cassirers frühen Worten, eine „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“ nicht von zwei isolierten Fakta ausgehen kann, von Mythos und Wissenschaft, um dann im Nachhinein ihre „ursprüngliche Korrelation“ einzufordern. So zeigt sich hier statt der geforderten Korrelation nur der harte Gegensatz von Wissenschaft und Mythos, von Geist und Leben. Diese Antithesen bleiben in Cassirers Werk bis zuletzt bestehen und der geforderte Zusammenhang der symbolischen Formen bleibt in dem wechselseitigen Verhältnis unterbestimmt. Die Aufhebung dieser Antithesen würde erfordern, dass Cassirer selbst den bei Natorp vorsichtig beäugten Bruch des „kritischen Dammes“ vollzieht. Unter „kritischem Damm“ verstehen Cohen und Cassirer allerdings nur die „transzendente“ Methode und damit nichts anderes als den Ausgang vom Faktum der mathematischen Naturwissenschaft, den Cassirer mit dem Ausgang vom Faktum der Kulturwissenschaften lediglich erweitert hat. Im Gegensatz zu diesem Ausgang von der Wissenschaft forderte der späte Natorp nicht nur eine „kategoriale Begründung der Wissenschaft“, sondern wollte die „allgemeine Logik“ zudem von Kants allgemeiner Logik insofern unterschieden wissen, als diese zunächst nur eine Logik des „analytischen Denkens“ und damit

eines besonderen Gegenstandsbereichs sei [26. S. 432]. Gegenüber dieser Einschränkung des Logischen, die sich auch bei Cassirer nachverfolgen lässt, verstand Natorp die allgemeine Logik als eine Logik des „synthetischen Denkens“ und damit „schlechtweg des Gegenstandes, der Gegenstandsbeziehung überhaupt [...], aus der alle [...] Sonderrichtungen des Erkennens erst hervorgehen müssen.“ [26. S. 432] Mit Blick auf Cassirer lässt sich dieses Programm dahingehend präzisieren, dass Natorp die Frage nach der Einheit der symbolischen Formen strikt als logisches Problem zu behandeln suchte, womit gegenüber dem traditionellen Logikverständnis, das Cassirer zwar kritisiert, an dem er jedoch weitgehend festhält, eine beachtliche Erweiterung verbunden ist.

Der „kritische Damm“, den Cassirer durch Natorp gebrochen sah, war daher allein der „Damm“ der „transzendentalen Methode“, die von vorausgesetzten Fakta ausgeht. Der Ausgang von einem vorgegebenen Faktum, wenn es auch als Aufgabe verstanden wird, verhindert die Möglichkeit einer Theorie der Vernunft, die die von Cassirer vielberufene Gemeinschaft der Ideen explizieren könnte. Denn sind die symbolischen Formen einmal als unterschiedliche Fakta vorausgesetzt, kann ein einheitliches Prinzip nurmehr nachträglich einheitsstiftend sein. In Cassirers Werk prallen letzten Endes der kulturphänomenologische und der transzendentallogische Ansatz hart aneinander und spalten die ursprüngliche Synthesisfunktion des Begriffs überall in zwei verschiedene Instanzen auf: in Wissenschaft und Mythos, in Geist und Leben, in Logik und Sprache, deren Zusammenwirken zwar behauptet, aber nicht hinreichend expliziert wird, sodass sich die Gegensätze bis in das Spätwerk und die nachgelassenen Schriften hinein erhalten.

References

- [1] Cassirer E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer; 1910.
- [2] Natorp P. Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis. *Philosophische Monatshefte*. 1887;(23):257–286.
- [3] Zeidler KW. *Erkenntnislehre. Einführung in den Idealismus*. Freiburg i. Br.: wbg Academic; 2025.
- [4] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer; 1929.
- [5] Cassirer E. Kant und die moderne Mathematik. *Kant-Studien*. 1907;12(1–3):1–49. <https://doi.org/10.1515/kant.1907.12.1-3.1>
- [6] Rendl LM. Zu Hermann Cohens Reduktion der „transzendentalen Methode“ auf die „regressive Lehrart“ der Prolegomena. In: Damböck C, ed. *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen*. Cham: Springer; 2018. S. 135–144. https://doi.org/10.1007/978-3-319-58023-4_6
- [7] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer; 1923.
- [8] Cassirer E. Zur Logik des Symbolbegriffs. In: *Gesammelte Werke, Band 22*. Recki B, ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2006. S. 112–139.
- [9] Zeidler KW. *Provokationen. Zu Problemen des Neukantianismus*. Wien: Ferstl & Perz; 2018.

- [10] Zeidler KW. *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn: Bouvier; 1995.
- [11] Cohen H. *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis*. 2. ed. Berlin: Bruno Cassirer Verlag; 1914.
- [12] Orth EW. Cassirers Philosophie der Lebensordnungen. In: Cassirer E. *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Orth EW, ed. Leipzig: Reclam Verlag; 1993. S. 9–30.
- [13] Zeidler KW. Ursprüngliche Synthesis bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer. Ein Beitrag zur Lehre vom Schluß und zur Theorie des Begriffs. In: Woesler M, ed. *Senex non semper optimus, senectus autem optima. Festschrift zu Ehren des 90. Geburtstags von Harald Holz*. Bochum: Westdeutscher Universitätsverlag; 2020. S. 135–162.
- [14] Habermas J. Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg. In: Frede D, Schmücker R, eds. *Kultur und Philosophie. Ernst Cassirers Werk und Wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1997. S. 79–104.
- [15] Natorp P. Selbstdarstellung. In: Schmidt R, ed. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Band 1*. Leipzig: Felix Meiner Verlag; 1921. S. 150–176.
- [16] Stolzenberg J. *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 1995. <https://doi.org/10.13109/9783666305092>
- [17] Natorp P. *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Verlag der philosophischen Akademie; 1925.
- [18] Cassirer E. Paul Natorp. 24. Januar 1854 — 17. August 1924. *Kant-Studien*. 1925;30(1–2):273–298. <https://doi.org/10.1515/kant.1925.30.1-2.273>
- [19] Cassirer E. Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. In: *Band 6 der Studien der Bibliothek Warburg*. Leipzig/Berlin: Teubner; 1925. S. 1–80.
- [20] Cassirer E. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press*; 1944.
- [21] Cassirer E. „Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart. In: Cassirer E. *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Orth EW, ed. Leipzig: Reclam Verlag; 1993. S. 32–60.
- [22] Cassirer E. *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und ‚Wiener Kreis‘. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 4*. Möckel C, ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2011.
- [23] Cassirer E. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1*. Krois JM, Schwemmer O, eds. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 1995.
- [24] Naumann B, Recki B, eds. *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*. Berlin: Akademie Verlag; 2002. <https://doi.org/10.1515/9783050080833>
- [25] Knoppe T. *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers*. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 1992.
- [26] Natorp P. Bruno Bauchs „Immanuel Kant“ und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus. *Kant-Studien*. 1918;22(1–2):426–459. <https://doi.org/10.1515/kant.1918.22.1-2.426>

* Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

Über den Autor:

Fredrich Noah — Student, Institut für Philosophie, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, Universität Wien, 7 (NIG) Universitätsstraße, Wien, 1010, Österreich. ORCID: 0009-0009-6318-9983. E-mail: fredrich.noah@gmail.com

About the author:

Fredrich Noah — Student at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Education, University of Vienna, 7 (NIG) Universitätsstraße, Vienna, 1010, Austria. ORCID: 0009-0009-6318-9983. E-mail: fredrich.noah@gmail.com

Сведения об авторе:

Фредрих Ноа — студент кафедры философии, факультет философии и педагогических наук, Венский университет, Австрия, 1010, Вена, Universitätsstraße, д. 7 (NIG). ORCID: 0009-0009-6318-9983. E-mail: fredrich.noah@gmail.com