

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-975-989>

EDN: SSYLVA

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Zu Cassirers Methodischer Transformation im Kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus

Younghwan Noh  

Bergische Universität Wuppertal, Wuppertal, Deutschland

nohyhkor@gmail.com

Zusammenfassung. Diese Studie untersucht die methodische Transformation, die Cassirer im kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus vollzogen hat. Aus einer häufig übersehenen Perspektive heraus lässt sich die Philosophie des Marburger Neukantianismus als kulturphilosophisch geprägt verstehen. Cassirers Denken erscheint in diesem Zusammenhang als janusköpfiges Verhältnis von Kontinuität und Überschreitung, das sich insbesondere im Verhältnis zu Cohen konturiert. Zwar teilt er mit Cohen die methodische Fragestellung der „transzendentalen Methode“ und der „systematischen Einheit“, markiert jedoch zugleich an der „Grenze der Erfahrung“ — bei Cohen als „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“ bezeichnet, bei Cassirer als „Antinomie der Erfahrung“ — einen entscheidenden Scheideweg. Während Cohen hier auf transzendente Begründung abzielt, richtet Cassirer sein Interesse darauf, die Vielfalt kultureller Wirklichkeit aufzuweisen. Wird diese Aufweisung selbst problematisch, führt Cassirer die „hegelsch-phänomenologische Methode“ ein, in der sich die Erkenntnistheorie genetisch zur „Phänomenologie der Erkenntnis“ wandelt. Daraus ergibt sich die methodische Forderung, die Aufgabe der systematischen Einheit nicht allein transzendental, sondern zugleich hegelsch-phänomenologisch zu bewältigen. Auf diese Weise vollzieht Cassirer eine methodische Transformation, die sich als eine Erneuerung des neukantianischen Leitmotivs verstehen lässt — „mit dem Marburger Neukantianismus und über ihn hinaus“.

Schlüsselwörter: transzendente Methode, hegelsch-phänomenologische Methode, systematische Einheit

Interessenkonflikte. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

Danksagungen. Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Hartung und Frau Prof. Renz sowie den TeilnehmerInnen ihres Doktorandenkolloquiums bzw. Privatissimums für ihre aufschlussreichen Kommentare und wertvollen Hinweise zu diesem Beitrag.

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

© Noh Y., 2026



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

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 01.04.2026 eingereicht

Der Artikel wurde am 03.07.2026 angenommen

Zitierweise: Noh Y. Zu Cassirers Methodischer Transformation im Kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(3):975–989. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-975-989> EDN SSYLVA

О методической трансформации Кассирера в культурфилософском горизонте марбургского неокантианства

Ю. Но  

Горный университет Вупперталя, Вупперталь, Германия

nohyhkor@gmail.com

Аннотация. Рассматривается методическая трансформация, осуществленная Кассирером в культурфилософском горизонте марбургского неокантианства. С часто упускаемой из виду перспективы философию марбургского неокантианства можно понять как культурфилософски ориентированную. В этом контексте мышление Кассирера предстает как двуликое отношение непрерывности и преодоления, которое особенно отчетливо проявляется в его отношении к Когену. Хотя он разделяет с Когеном методическую постановку вопроса о «трансцендентальном методе» и «систематическом единстве», он одновременно обозначает решающий перекресток на «границе опыта» — обозначаемой у Когена как «бездна умопостигаемой случайности», а у Кассирера как «антиномия опыта». В то время как Коген здесь нацелен на трансцендентальное обоснование, Кассирер направляет свое внимание на то, чтобы показать многообразие культурной действительности. Если само это показание становится проблематичным, Кассирер вводит «гегелевско-феноменологический метод», в рамках которого теория познания генетически преобразуется в «феноменологию познания». Из этого вытекает методическое требование решать задачу систематического единства не только трансцендентально, но одновременно и гегелевско-феноменологически. Таким образом, Кассирер осуществляет методическую трансформацию, которую можно понять как обновление неокантианского лейтмотива — «с марбургским неокантианством и за его пределами».

Ключевые слова: трансцендентальный метод, гегелевско-феноменологический метод, систематическое единство

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Благодарности. Особая благодарность профессору Хартунг и профессору Ренц, а также участникам их докторского коллоквиума и их коллегам, соответственно, за проницательные комментарии и ценные замечания по данному исследованию.

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

История статьи:

Статья поступила 01.04.2026

Статья принята к публикации 03.07.2026

Для цитирования: Noh Y. Zu Cassirers Methodischer Transformation im Kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 975–989. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-975-989> EDN SSYLVA

On Cassirer's Methodical Transformation in the Cultural-Philosophical Horizon of Marburg Neo-Kantianism

Younghwan Noh  

University of Wuppertal, Wuppertal, Germany

nohyhkor@gmail.com

Abstract. The study examines the methodical transformation that Cassirer carried out within the cultural-philosophical horizon of Marburg Neo-Kantianism. From a perspective that has often been overlooked, the philosophy of Marburg Neo-Kantianism can be understood as being culturally-philosophically oriented. In this context, Cassirer's thought appears as a Janus-faced relationship of continuity and transgression, which takes shape particularly in relation to Cohen. Although he shares with Cohen the methodical approach of the “transcendental method” and “systematic unity”, he simultaneously marks a decisive crossroads at the “limit of experience” — designated by Cohen as the “abyss of intelligible contingency” and by Cassirer as the “antinomy of experience”. While Cohen aims here at transcendental justification, Cassirer directs his interest toward demonstrating the diversity of cultural reality. If this demonstration itself becomes problematic, Cassirer introduces the “Hegelian-phenomenological method”, in which epistemology genetically transforms into a “phenomenology of knowledge”. From this arises the methodical demand to accomplish the task of systematic unity not only transcendently but also Hegelian-phenomenologically. In this way, Cassirer carries out a methodical transformation that can be understood as a renewal of the Neo-Kantian leitmotif — “with Marburg Neo-Kantianism and beyond it”.

Keywords: transcendental method, Hegelian-phenomenological method, systematic unity

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

Acknowledgements. Special thanks go to Prof. Hartung and Ms. Prof. Renz as well as the participants of their doctoral colloquium or Privatissimum for their insightful comments and valuable hints on this contribution.

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 01.04.2026

The article was accepted on 03.07.2026

For citation: Noh Y. Zu Cassirers Methodischer Transformation im Kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(3):975–989. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-975-989> EDN SSYLVA

1. Das janusköpfige Verhältnis Cassirers zum Marburger Neukantianismus

Der Marburger Kantianismus sucht Theorie, Ethik und Ästhetik usf. unter der Idee der systematischen Einheit der Kultur methodisch zu erfassen. Unter diesem Aspekt lässt er sich als kulturphilosophisch verstehen¹. Hermann Cohen (1842–1918) beschränkt sein Denken nicht allein darauf, naturwissenschaftliche Tatsachen und ihre Möglichkeitsbedingungen im Rahmen einer Erfahrungslehre zu thematisieren. Wo die Tatsachen des Bewusstseins problematisch werden, erweitert er seine Fragestellung über den Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis hinaus auf Ethik und Ästhetik. In diesem Zusammenhang spricht er vom „Kulturbewusstsein“ [6. S. 609] als einem Problemzusammenhang der „Kulturphilosophie“ [7. S. XI]. In der Fortführung dieser Fragestellung integriert er in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* auch die Religion als ein Moment des Kulturbewusstseins [8. S. 108]. Auch Paul Natorp (1854–1924) teilt Cohens kulturphilosophische Fragestellung. Er betont, dass der Marburger Neukantianismus systematisch Theoretik, Ethik und Ästhetik entfaltet und zugleich eine philosophische Grundlegung für Disziplinen wie Geschichtswissenschaft und Pädagogik usw. anstrebt, und folgert daraus, dass der Marburger Neukantianismus Kants transzendente Methodik als „Kulturphilosophie“ bestimmt [9. S. 218].

Ernst Cassirer (1874–1945) knüpft als junger Marburger Neukantianer an diese kulturphilosophische Fragestellung an, der er im Vorwort zum ersten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* paradigmatischen Ausdruck verleiht. In diesem Werk entfaltet Cassirer sein kulturphilosophisches Gesamtprojekt und betont, dass sich sein Entwurf im Kern auf eine kulturphilosophische Problemstellung richtet, in der sowohl die methodischen Grenzen der mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschung als auch das Erfordernis neuer methodischer Zugänge für die Geisteswissenschaften thematisiert werden [10. S. V–VI]. Aus dieser Perspektive transformiert er die „Kritik der Vernunft“ in eine „Kritik der Kultur“ [10. S. 11].

Cassirers Denken stellt keine bloße lineare Fortsetzung des kulturphilosophischen Ansatzes des Marburger Neukantianismus, insbesondere von Cohens Denken, dar. Vielmehr ist das Verhältnis zwischen beiden komplex verschränkt: Einerseits bewahrt Cassirers Denken deutliche Spuren der Marburger Schule und bekundet eine respektvolle Anerkennung ihrer philosophischen Anliegen; andererseits gewinnt es ihr gegenüber einen gedanklichen Abstand. Daher ist dieses Verhältnis als ein janusköpfiges Verhältnis zu begreifen, das zugleich von „Kontinuität“ und „Überschreitung“ geprägt ist².

¹ Aus einer häufig übersehenen Perspektive heraus lässt sich die Philosophie des Marburger Neukantianismus als kulturphilosophisch verstehen; vgl. hierzu [1–5].

² Allerdings hat der Versuch, Cassirers Denken im Verhältnis zum kulturphilosophischen Ansatz des Marburger Neukantianismus zu verorten, in der Cassirer-Forschung bislang nur geringe Aufmerksamkeit erfahren. Seine Hinwendung zur Kultur wird häufig als Bruch mit der Marburger Schule interpretiert, ohne deren kulturphilosophische Ansätze hinreichend zu berücksichtigen. Vgl. hierzu [1. S. 8–10; 5. S. 201].

Diese Janusköpfigkeit kommt in Cassirers eigenen Äußerungen klar zum Ausdruck. In seiner Schrift *Was ist „Subjektivismus“?* thematisiert er dieses ambivalente Verhältnis wie folgt: „Ich selbst bin oft als ‘Neukantianer’ bezeichnet worden, und ich nehme diese Bezeichnung in dem Sinne an, daß meine gesamte Arbeit im Gebiete der theoretischen Philosophie die methodische Grundlegung voraussetzt, die Kant in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ gegeben hat. Aber viele der Lehren, die in der philosophischen Literatur der Gegenwart dem ‚Neukantianismus‘ zugeschrieben werden, sind mir nicht nur fremd, sondern meiner eigenen Auffassung diametral entgegengesetzt“³ [11. S. 169].

Wird Kulturphilosophie als übergreifender systematischer Problemzusammenhang begriffen, lässt sich Cassirers Verhältnis zum Marburger Neukantianismus nur dann angemessen bestimmen, wenn Kontinuität, Scheidepunkt und Überschreitung gleichermaßen berücksichtigt werden. Vor diesem Hintergrund rekonstruiert die vorliegende Studie Cassirers Verhältnis zu Cohen aus methodischer Perspektive und zeigt, dass Cassirer die kulturphilosophische Problemstellung des Marburger Neukantianismus methodisch transformiert, indem er neben der transzendentalen Methode auch die hegelsch- phänomenologische Methode einführt.

2. Kontinuität — Die transzendente Methode und die systematische Einheit

Der Marburger Neukantianismus knüpft zwar an das kantische Problem des Transzendentalen an, weist jedoch einen orthodoxen Kantianismus ausdrücklich zurück. Stattdessen richtet er seine Aufmerksamkeit auf das kantische „Philosophieren“, das im Marburger Neukantianismus als „Methode“ thematisiert wird [9. S. 194].

Die methodische Fragestellung tritt besonders deutlich in Cohens eigenständiger Kant-Rezeption hervor. So rekonstruiert er in der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* (1885) das kantische Problem des Transzendentalen konsequent mit Bezug auf die Frage der „transzendentalen Methode“ [14. S. 93]. Diese Problemstellung vertieft er anschließend in *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* in einer Weise, die deutlich über eine bloße Kant-Interpretation hinausgeht. Hier wird nicht nur die Erfahrung als wissenschaftliches Faktum thematisiert, sondern ebenso die sie begründenden Prinzipien: „Nehme ich ... die Erkenntnis als ein *Factum*, welches in der *Wissenschaft* sich vollzogen hat und auf *gegebenen* Grundlagen sich zu vollziehen fortfährt, so bezieht sich die Untersuchung ... auf einen ... objektiv gegebenen und in *Prinzipien gegründeten* Thatbestand. ... Alsdann wird die Frage nahegelegt und unzweideutig: aus welchen Voraussetzungen dieser Thatbestand der Wissenschaft seine Gewissheit ableite“ [15. S. 5]. Die Bestimmung dieser

³ Vgl. hierzu [12. S. IX] sowie [13. S. 105, 119–120]. Nach Ferrari ist Cassirer im strengen Sinne zwar nicht als Mitglied einer Marburger-neukantianischen „Sekte“ zu verstehen; gleichwohl bleibt er den Problemen der Marburger Schule dauerhaft verpflichtet und entwickelt sie in eigenständiger, „operativer“ Weise weiter.

Voraussetzungen erfordert besondere methodische Vorsicht. Denn Cohen ist der Auffassung, dass ausschließlich „transzendental“ zu bestimmen ist, ob die Grundvoraussetzungen gelten — das heißt ausgehend vom wissenschaftlichen Faktum selbst, um von diesem kritisch auf die es begründenden Prinzipien zurückzufragen. Diese Bestimmung fasst er wie folgt zusammen: „... das *Transcendentale* bezieht sich auf die *Möglichkeit* einer Erkenntnis, welcher der Werth *apriorischer* oder *wissenschaftlicher* Geltung zukommt“ [15. S. 7]. Auf dieser Grundlage reformuliert Cohen das kantische Problem des Transzendentalen insgesamt als Problem der transzendentalen Methode.

Cohen beschränkt die Anwendung der transzendentalen Methode nicht auf die Erfahrungslehre. Vielmehr vertritt er die Auffassung, dass die Philosophie seit der sokratischen Begründung des systematischen Denkens ihren Begriff nur noch als „System“ erreichen kann [6. S. 601]. Von diesem Ausgangspunkt aus erweitert er ihren Anwendungsbereich auf kulturphilosophische Gegenstände, die neben der Erfahrungslehre auch Ethik und Ästhetik umfassen. Diese Erweiterung tritt besonders deutlich in *Kants Begründung der Ethik* (1877) hervor. Während Cohen in der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) Kants *Kritik der reinen Vernunft* noch primär im Hinblick auf das transzendente Problem der Erfahrung umdeutet, entfaltet er dort erstmals sein eigenständiges Programm einer „transzendentalen Systematik“ (vgl. [1. S. 29 f.]). Auf dieser Grundlage bestimmt er es schließlich als sein letztes systemphilosophisches Ziel, eine transzendente Einheit bzw. einen Ursprung zu erhellen.

Cassirer übernimmt Cohens Fragestellung der transzendentalen Methode. In der Davoser Debatte mit Heidegger tritt dies besonders deutlich hervor. Dort erklärt er, dass seine eigene Philosophie an die methodische Problemstellung des Marburger Neukantianismus anknüpft: „Ich bleibe bei der kantischen Fragestellung des Transzendentalen stehen, wie sie Hermann Cohen immer wieder formuliert hat. Er sah das Wesentliche der transzendentalen Methode darin, daß diese Methode mit einem Faktum anfängt, um nach der Möglichkeit dieses Faktums zu fragen, ...“ [16. S. 294–295]. Entsprechend bestimmt Cassirer die zentrale Aufgabe der Philosophie der symbolischen Formen darin, die Grundfunktionen des Wissens freizulegen und ihre transzendente Rechtfertigung im systematischen Zusammenhang auszuweisen. Dies bringt er selbst prägnant zum Ausdruck: Die Philosophie „begnügt sich damit, der Funktion des Wissens nachzuforschen und diese Funktion zu verstehen und zu begründen. [...] Diese Überschau über das eigene Gebiet, dieses Wissen von der eigenen Funktion, ist die notwendige Vorbedingung für die kritische Sicherheit unserer philosophischen Erkenntnis“ [17. S. 146–147].

In Anlehnung an Cohens Aufgabenstellung der systematischen Einheit betont Cassirer in den Werken, die dem Leitwort der „Philosophie der symbolischen Formen“ folgen, dass Sprache, Mythos und wissenschaftliche Erkenntnis als Teile eines philosophischen Systems zu begreifen sind, das auf eine allgemeine Einheit hin ausgerichtet ist. Diese Einheit bestimmt er als „allgemeine

Symbolfunktion“ [18. S. 53]. Sie bezeichnet eine prinzipielle Ordnung, die der Konstitution des Systems zugrunde liegt und zugleich als produktive Kraft des menschlichen Geistes in der Vielfalt der symbolischen Formen hervortritt. Der Ausdruck dieser Kraft ist für Cassirer nichts anderes als Kultur. Entsprechend wird das Problem der prinzipiellen Einheit der symbolischen Formen grundlegend der Kulturproblematik zugewiesen. Dies bringt er wie folgt zum Ausdruck: „Wir fragen nicht nur, wie reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich sei, wir fragen nach der Allheit und nach der systematischen Gesamtheit jener Grundfunktionen, kraft deren es für uns allein möglich ist, ... ein Bild des Universums und der Menschenwelt zu entwerfen. Nicht die Natur allein gehört in diesen Kreis — ihm müssen wir vielmehr alles zuweisen, was wir unter dem weiten Allgemeinbegriff der Kultur zu denken und zusammenzufassen pflegen“⁴ [17. S. 149].

3. Scheidepunkt: Grenze der Erfahrung

Allerdings übernimmt Cassirer Cohens Methode nicht unverändert. Vielmehr richtet er sein methodisches Interesse auf Fragestellungen, die mit Cohens Ansatz nicht mehr vollständig zu erfassen sind, sobald der methodische Prozess der systematischen Einheit selbst problematisch wird. Um die systematische Einheit prozessual zu realisieren, überschreiten beide Denker den Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis — bei Cohen die Erfahrungslehre, bei Cassirer die Erkenntniskritik — und wenden sich weiteren Bereichen zu: Cohen der Ethik und Ästhetik, Cassirer Mythos und Sprache. In diesem Zuge tritt eine unvermeidliche methodische Differenz hervor, die in der Grenze der Erfahrung gründet: Die Erfahrungstheorie stößt hier an eine Grenze, die sie aus sich selbst heraus nicht erklären kann und die auf die innere Forderung nach einer Erweiterung zur systematischen Einheit verweist. Zwar thematisieren beide diese Grenze — Cohen als „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“ [20. S. 40], Cassirer als „Antinomie“ der Erfahrung [21. S. 240] —, doch verfolgen sie diese Problematik in unterschiedliche Richtungen.

In *Kants Begründung der Ethik* macht Cohen darauf aufmerksam, dass Erfahrung bzw. Erscheinung im Denken niemals vollständig auflösbar ist und unvermeidlich auf die Frage nach dem „Ding an sich“ verweist [20. S. 40]. Terminologisch ist Erscheinung stets Erscheinung „von Etwas“ und impliziert insofern den Begriff des Dinges an sich als ihren ergänzenden Begriff [20. S. 37]. Im Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich folgt Cohen — im Gegensatz zum humeschen empiristischen Skeptizismus — der kantischen transzendentalen Denkweise. Demzufolge sind Erscheinung und Ding an sich lediglich zweierlei Betrachtungsweisen der Erscheinung überhaupt, nämlich eine materiale und eine formale. In der Letzteren wird das Ding an sich als Inbegriff der

⁴ Im Anschluss an die methodische Problemstellung des Marburger Neukantianismus ist zur Diskussion von Cassirers methodischem Verfahren auf [19. S. 26–27] zu verweisen.

„Gesetze“ bestimmt: „Indem sie (d.i. die Erscheinung) die Natur *materialiter spectata* zum Inbegriff von Erscheinungen macht, macht sie dieselbe *formaliter spectata* zum Inbegriff der Gesetze; ... Und der Inbegriff der Gesetze, bezogen auf den Inbegriff der Erscheinungen, ist der Inbegriff der Dinge mit dem Vollwert des Objekts, also der Dinge an sich, erkennbar in der Natur der Erscheinungen“ [20. S. 37] (eigene Klammer)⁵.

Cohen hält jedoch daran fest, dass ein Restzweifel hinsichtlich der Identität von Gesetz und Ding an sich bestehen bleibt. Solange sich die Untersuchung der Erfahrungslehre an der transzendentalen Methode orientiert, bleibt die apriorische Geltung des Gesetzes an vielfältige Bedingungen gebunden, die letztlich auf der jeweiligen Erfahrung beruhen. Das Gesetz wird nämlich erst aus der „gegebenen wissenschaftlichen Erfahrung“ [20. S. 38–39] reflektierend als deren transzendente Bedingung abgeleitet. Geht die Erfahrung dem Gesetz jedoch voraus, so kann das Ding an sich als das in der Erfahrung Repräsentierte niemals allein durch das Gesetz bestimmt werden. Deshalb betont Cohen, dass das Gesetz in diesem Verhältnis lediglich „eine Deutung“ [20. S. 38] der Erfahrung darstellt. Er belässt es nicht dabei, lediglich eine Schranke des Gesetzes zu markieren, sondern hebt vielmehr hervor, dass das Problem der Erfahrung zwingend auf das „unabsehbliche Gebiet der intelligibeln Zufälligkeit“ verweist. Insofern bleibt das Ding an sich im Denken als etwas gesetzlich Unverfügbares bestehen und tritt der Erfahrung gerade als ein „etwas ganz Zufälliges“ entgegen: „So geben sich also die Bedingungen der Erfahrung als Beziehungen auf ein solches *Zufällige* zu erkennen. So führen also die Gesetze zu dem Gedanken eines intelligibeln Etwas, zu einem Ding an sich...“ [20. S. 39].

An dieser Stelle eröffnet sich der Weg zu Cohens transzendentaler Systematik. Während Kant das Gebiet intelligibler Zufälligkeit als ein Problem bloß leeren Denkens auffasst, bestimmt Cohen dieses Gebiet — sofern man vom Kausalregress absieht und gleichsam gedanklich über die Erscheinungen hinausblickt — in bemerkenswerter Weise als einen unvermeidlichen „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“, dem die Erfahrung gegenübersteht: „Ist das An-sich aber wieder in den Hintergrund zurückgetreten, so wird es gleichwohl wieder herausgefordert.“ Das Ganze der Erfahrung „schwebt“ demnach über diesen Abgrund [20. S. 39–40]. Der Abgrund bezeichnet ihm zufolge [20. S. 40] keineswegs eine bloße „Schranke“ der Erfahrung im Sinne der Unvollständigkeit, sondern markiert vielmehr eine „Grenze“ im eigentlichen Sinne, d.h. einen Ort, der über sich hinaus auf einen anderen Ort verweist. Eben außerhalb der Erfahrungsrealität lokalisiert Cohen die eigentliche Realität der Ethik sowie den genuinen Ort der Untersuchung des ethischen Seins und seiner transzendentalen Begründung⁶. Entsprechend fasst er den Kern dieser Überlegungen selbst wie folgt

⁵ Eine ausführlichere Erörterung des kantischen Verhältnisses von Erscheinung, Ding an sich und Gesetz würde über das Thema der vorliegenden Studie zu „Ernst Cassirers Philosophie“ hinausgehen und bleibt daher hier außer Betracht. Vgl. dazu [14. S. 638 f.].

⁶ Vgl. hierzu [22. S. 142 f.].

zusammen: „dass die Erfahrungsrealität ihre Ergänzung fordert, ihre Begrenzung findet in dem Geltungswerte von Ideen, welche auf eine andere Art der Realität, ein Reich des Sollens hinweisen“ [20. S. 18].

In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* entfaltet Cassirer seine erkenntniskritische Analyse der wissenschaftlichen Erkenntnis. Eine zentrale Schwierigkeit tritt dabei dort auf, wo der Gegenstand der Erkenntniskritik von der mathematischen zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis übergeht. Denn naturwissenschaftliche Gegenstände sind keine bloßen funktionalen Reihenbeziehungen, sondern Objekte der Natur⁷. Entsprechend sieht er die zentrale Aufgabe des vierten Kapitels „Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung“ [21. S. 121–254] darin, zu klären, ob und inwiefern die für die Mathematik konstitutive reine Funktionsbeziehung auch im Bereich der Naturwissenschaften Geltung beanspruchen kann. Im Zentrum dieser Untersuchung steht die Grenze der Erfahrung, die Cassirer als eine „Antinomie“ beschreibt: „Je weiter indessen diese wissenschaftliche Aufgabe verfolgt wird, um so schärfer wird nunmehr die *Trennung*, die zwischen dem System unserer *Begriffe* und dem System des *Wirklichen* entsteht. Denn alle ‚Wirklichkeit‘ bietet sich uns in individueller Gestalt und Formung und somit in einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit von Einzelzügen dar, während alles *Begreifen* gemäß seiner Grundfunktion eben in der Abwendung von dieser konkreten Totalität der Einzelzüge besteht...“⁸ [21. S. 240]. Diese Antinomie wird in seinem späteren Werk nicht nur weiter ausgearbeitet, sondern zum „dialektischen“ Ausgangspunkt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis selbst erhoben [18. S. 474].

Diese Antinomie bezeichnet — ähnlich wie Cohens Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit — keine unabschließbare Schranke, sondern eine Grenze, außerhalb derer sich der Zugang zu kultureller Wirklichkeit wie Mythos, Sprache usw. eröffnet. Solange der Aufbau naturwissenschaftlicher Erkenntnis methodisch auf die Reihenordnung mathematischer „Größenwerte“ und „-verhältnisse“ beschränkt bleibt [21. S. 254], vermag sie das Wirkliche als solches nicht vollständig zu erfassen. Diese Grenze verweist bei Cassirer jedoch auf die innere Forderung, dass die erkenntniskritische Untersuchung, sobald die Wirklichkeit selbst problematisch wird, über den Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis hinaus in kulturelle Gebiete fortschreiten muss. Dies bringt er in *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1920) — entstanden in der Übergangsphase zwischen seiner erkenntniskritischen

⁷ Vgl. hierzu [21. S. VIII]; dort weist Cassirer darauf hin, dass sich der Fokus seiner erkenntniskritischen Untersuchung von rein „logischen Grundbestimmungen“ hin zur „Wirklichkeitserkenntnis“ verschiebt.

⁸ Beim Gebrauch des Terminus „Antinomie“ ist hier jedoch Vorsicht geboten. Denn Cassirer verwendet ihn — zumindest im Vergleich zu Cohen — terminologisch relativ frei. Cohens Problem der intelligiblen Zufälligkeit berührt die Antinomien von Kants transzendentaler Dialektik — insbesondere die dritte und vierte Antinomie [23. S. 281 f.]. Cassirers Problem der Erfahrung steht dagegen nicht in engem terminologischem Zusammenhang mit ihnen, sondern bezeichnet lediglich den gleichzeitigen widersprüchlichen Geltungsanspruch von These und Antithese, etwa von Begriff und Wirklichkeit (vgl. [21. S. 124, 159, 160, 240]).

und kulturphilosophischen Forschung — pointiert zum Ausdruck: „Der Fortschritt der erkenntnistheoretischen Analyse bewährt sich eben darin, daß durch ihn die Annahme einer Einfachheit und Einerleiheit der Wirklichkeitsbegriffe mehr und mehr als Täuschung erkannt wird. ... Es erscheint als die Aufgabe einer wahrhaft *allgemeinen* Erkenntniskritik, daß sie diese Mannigfaltigkeit (der Wirklichkeitsbegriffe) ... nicht nivelliert und in eine rein abstrakte Einheit zusammendrängt, sondern daß sie sie als solche bestehenläßt“ [24. S. 112–113] (eigene Klammer). Dies ist ihm zufolge [24. S. 113] jedoch nicht nur eine Aufgabe der Erkenntniskritik, sondern zugleich die „Aufgabe der systematischen Philosophie“, insofern sie den Bereich der Kultur insgesamt umfasst.

Sowohl Cohen als auch Cassirer gewinnen an der Grenze der Erfahrung einen systematischen Ansatzpunkt, um vom Bereich der Erfahrungstheorie zu weiteren Gebieten überzugehen. Die methodischen Anliegen dieses Übergangs unterscheiden sich jedoch grundlegend voneinander. Während Cohen hier auf das Problem transzendentaler Prinzipien zielt, richtet Cassirer sein Interesse auf eine vertiefte Betrachtung des Wirklichkeitsproblems. Diese Differenz ist keineswegs zufällig, sondern methodisch motiviert: Wird die Kultur systematisch reflektiert, steht für Cohen die transzendente „Begründung“ der Prinzipien im Vordergrund, für Cassirer hingegen die phänomenologische „Aufweisung“ der Vielfalt kultureller Wirklichkeit [1. S. 162; 2. S. 332–333].

Diese unterschiedlichen Interessen prägen ihre jeweiligen systematischen Konzeptionen der Kulturphilosophie. Cohen zielt dabei nicht auf die Analyse einzelner Gebiete wie Theoretik, Ethik oder Ästhetik, sondern auf ein eigenes Gebiet, das ausschließlich dazu dient, aus ihnen eine systematische Einheit zu formen. Zu diesem Zweck wendet er sich der „systematischen Psychologie“ zu, deren Aufgabe es ist, die verschiedenen Gebiete des Kulturbewusstseins in ihrem einheitlichen Zusammenhang zu erfassen: „Die Psychologie nimmt die neue Aufgabe auf sich: alle jene Arten (von Einheit des Bewußtsein in seinem Entwicklungsgange) ... nicht nur etwa zu isolieren, sondern ebenso auch in ihrer *Wechselwirkung* zu verfolgen und zu durchleuchten. // Das ist die höhere Aufgabe der *Entwicklung*, welche die systematische Psychologie anzustreben hat, und welche ihr von ihrem Problem der Einheit aus gestellt wird. Das Problem der Einheit der Kultur ist es, von dem aus das Problem der Einheit des Bewußtseins der Kultur für die systematische Psychologie sich erhebt“ [25. S. 431–432] (eigene Klammer).

Cassirer verschiebt demgegenüber den Akzent von der transzendentalen Begründung auf die Wirklichkeit selbst. Die systematische Einheit lässt sich für ihn nur gewinnen, sofern die einzelnen Gestalten kultureller Wirklichkeit in ihrer Eigenart nicht eingegebenet, sondern gewahrt werden. Dies bringt er wie folgt zum Ausdruck: „Nicht darauf kann das Absehen einer im strengen Sinne ‚kritischen‘ Philosophie gerichtet sein, den Reichtum und die Fülle, die sich hier in den verschiedenen Grundrichtungen des Kulturbewußtseins darbieten, *schematisch* zu vereinfachen, indem man ihn in eine allgemeine Form zusammenzudrängen

sucht: Wir müssen vielmehr die besondere Weise, ... , in concreto zu erfassen und die Grundgesetze, unter denen alle diese verschiedenen Prozesse der Formung stehen, in ihrer Bestimmtheit aufzuweisen suchen“ [26. S. 259]⁹.

Von diesem methodischen Interesse aus führt Cassirers Frage nach der systematischen Einheit zu einer intensiven Auseinandersetzung mit Wirklichkeitsgestaltung, etwa mit Mythos und Sprache. Hierin unterscheidet er sich von Cohen, der an dieser Stelle zur systematischen Psychologie übergeht. Zugleich vertieft er die Problematik des Wirklichen, indem er die Antinomie der Erfahrung zur Frage einer „Verarmung“ der Kultur ausweitet, die aus dem Verhältnis zwischen dem „Menschen“ als Träger des Kulturbewusstseins und der ihn umgebenden „Wirklichkeit“ hervorgeht¹⁰ [27. S. 102].

4. Überschreitung — Die hegelsch–phänomenologische Methode

Die Differenz im jeweiligen methodischen Anliegen führt dazu, dass Cassirer bei der Realisierung der systematischen Einheit der Kulturphilosophie Cohens Ansatz methodisch überschreitet. Besonders deutlich zeigt sich dies darin, dass er neben der transzendentalen Methode zusätzlich noch eine „hegelsch–phänomenologische Methode“ einführt¹¹ (vgl. [18. S. VI]).

Nun richtet sich der Blick auf die Frage, aus welchem Grund Cassirer so vorgeht. Er ist der Auffassung, dass die entsprechende Einheit nicht allein „transzendental“ bestimmt werden kann, sondern einer „genetischen“ Betrachtungsweise bedarf, die vor allem mit dem Mythos verbunden ist (vgl. [30. S. IX]). Denn Mythos, Sprache und wissenschaftliche Erkenntnis erscheinen als unterschiedliche Modi der allgemeinen Symbolfunktion — als „Ausdrucks-“, „Darstellungs-“ und „Bedeutungsfunktion“ —, die jeweils eigene Zugänge zur Wirklichkeit eröffnen [18. S. 118], jedoch nicht derselben geistigen Ebene angehören. Insbesondere kommt dem Mythos die Rolle einer genetischen Urquelle der übrigen geistigen Funktionen zu: „... daß der Mythos in diesem Ganzen und für dasselbe eine entscheidende Bedeutung besitzt — das ergibt sich sofort, wenn man sich die Genesis der Grundformen der geistigen Kultur aus dem mythischen Bewußtsein vor Augen hält. Keine dieser Formen besitzt von Anfang an ein selbständiges Sein und eine eigene klar abgegrenzte Gestalt; sondern jede tritt uns gleichsam verkleidet und eingehüllt in irgendeine Gestalt des Mythos entgegen“ [18. S. IX]. Damit sieht sich die Aufgabe der systematischen Einheit

⁹ Vgl. hierzu auch [24. S. 113].

¹⁰ Zum Problem der „Verarmung der Kultur“ siehe auch Cassirers Auseinandersetzung mit Simmels „Tragödie der Kultur“ in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* [28. S. 462–486].

¹¹ An dieser Stelle ist ein Exkurs zur methodischen Differenz zwischen Cohen und Cassirer erforderlich. Da in Cohens Denken problemgeschichtliche und systematische Motive eng miteinander verflochten sind, lässt sich seine Nähe zu Hegel — v.a. im Hinblick auf das „Werdefaktum“ [6. S. 76] — kaum bestreiten. Im Unterschied zu Cassirer entwickelt er jedoch kein genetisches Motiv, in dem nicht nur die Wahrnehmung problematisch wird, sondern auch der Mythos. Vgl. hierzu [29. S. 30 f.]

unausweichlich mit einer genetischen Problematik konfrontiert, die den Werdegang der geistigen Grundformen vom Mythos bis zur wissenschaftlichen Erkenntnis in den Blick nimmt.

Die genetische Forderung impliziert, dass wissenschaftliche Erkenntnis nur dann angemessen verstanden werden kann, wenn sowohl ihr Hervorgehen aus der Sphäre mythischer Unmittelbarkeit als auch ihre Ausdifferenzierung im Gesamtzusammenhang zu einem eigenständigen Relationsgefüge verknüpft werden. Entsprechend betont Cassirer, dass diese genetische Forderung nicht bloß eine „Forderung der philosophischen Systematik“, sondern ebenso eine „Forderung der Erkenntnis selbst“ ist: „... die Erkenntnis wird des Mythos nicht Herr, indem sie ihn einfach außerhalb ihrer Grenzen verbannt. Für sie gilt vielmehr, daß sie nur das wahrhaft zu überwinden vermag, was sie zuvor in seinem eigentümlichen Gehalt und nach seinem spezifischen Wesen begriffen hat“ [30. S. XI].

Die genetische Anforderung erzwingt im Rahmen der Aufgabe, die systematische Einheit zu schaffen, eine grundlegende methodische Transformation. Denn sobald die Untersuchung über den Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis hinausführt, kann sie sich nicht mehr allein auf die transzendente Methode stützen, sondern muss bis zu den genetischen Ursprüngen des wissenschaftlichen Faktums zurückfragen. Diese Verschiebung kennzeichnet Cassirer als „Phänomenologie der Erkenntnis“ im hegelschen Sinne [18. S. VI]: „Die philosophische Reflexion setzt nicht ... das Ende gegen Mitte und Anfang ab, sondern nimmt alle drei als integrierende Momente einer einheitlichen Gesamtbewegung. In diesem *Grundprinzip* der Betrachtung stimmt die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ mit dem Hegelschen Ansatz überein — ... Auch sie will dem Individuum ‚die Leiter reichen‘, die es von den primären Gestaltungen des ‚unmittelbaren‘ Bewußtseins zur Welt der ‚reinen Erkenntnis‘ hinführt. Keine Sprosse dieser Leiter ist, sub specie der philosophischen Betrachtung, entbehrlich; jede muß berücksichtigt werden, wenn Erkenntnis nicht nur in ihrem Ergebnis, sondern in ihrem reinen Prozeß begriffen werden soll“ [18. S. VII].

5. Die komplementäre Beziehung zwischen der hegelsch-phänomenologischen und der transzendentalen Methode

Das Nebeneinander der transzendentalen und der hegelsch-phänomenologischen Methode wirft in Cassirers Kulturphilosophie die Frage nach ihrem Verhältnis zueinander auf. Einen ersten Hinweis liefert das Vorwort des dritten Teils der *Philosophie der symbolischen Formen*, in dem Cassirer trotz der Einführung der hegelsch-phänomenologischen Methode am „erkenntniskritischen Primat“ des Funktionsbegriffs festhält und die „rein methodische Kontinuität“ ausdrücklich bestätigt [18. S. VII–VIII]. Ziel des Werkes ist es entsprechend, die allgemeine Symbolfunktion freizulegen, in der transzendente Methode und systematische Einheit zusammenlaufen: „Die Art dieses Zusammenhangs (von der Ausdrucks- über die anschauliche bis zur

wissenschaftlichen Welt) kann nur dadurch bezeichnet und kenntlich gemacht werden, ... daß man an diesem Aufbau inne wird, wie er, so verschiedenartig, ja gegensätzlich seine einzelnen *Phasen* sind, dennoch von ein und derselben geistigen Grundfunktion beherrscht und geleitet wird“ [18. S. 49] (eigene Klammer). Damit bleibt Cassirer dem methodischen Problemzusammenhang der Marburger Schule verpflichtet, ohne die transzendente Methode in der hegelsch-phänomenologischen aufgehen zu lassen.

Gerade daraus ergibt sich die Frage nach der eigenständigen Bedeutung der hegelsch-phänomenologischen Methode. Wäre sie lediglich eine sekundäre Ergänzung der transzendentalen Methode, ließe sich kaum von einer methodisch entscheidenden Transformation im kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus sprechen. Eine solche Lesart ist jedoch nicht überzeugend. Denn, sobald die Aufgabe der systematischen Einheit selbst problematisch wird, gewinnt die hegelsch-phänomenologische Methode methodische Eigenständigkeit: Während die transzendente Methode von einem gegebenen wissenschaftlichen Faktum ausgeht, richtet sie sich umgekehrt auf dessen genetischen Werdegang, der bis zum mythischen Denken zurückreicht. Dadurch wird dieses Faktum selbst zu einem genetisch erklärungsbedürftigen Problem. Dieser genetische Zusammenhang entzieht somit sich dem Zugriff der transzendentalen Methode und bildet ein eigenes methodisches Problemfeld. Auf diese Eigenständigkeit verweist auch Cassirer in seinem Nachlass *Kulturphilosophie. Vorträge 1929–1941* [31. S. 88]: „Und die ‚*Erkenntnistheorie*‘ darf sich nicht einseitig auf einen einzigen Maßstab verpflichten und all das, was ihm nicht entspricht, verdächtigen, ihm die objektive ‚Wahrheit‘ absprechen — sie muss vielmehr versuchen, zunächst einmal alle Wissensformen als solche zu beschreiben, ehe sie über ihr ‚Recht‘ oder ‚Unrecht‘ entscheidet — sie muss zunächst einmal ‚Phänomenologie der Erkenntnis‘ sein, ehe sie *Kritik* der Erkenntnis werden kann.“

Auf diese Weise vollzieht Cassirer eine methodische Transformation, in der im Blick auf die Aufgabe der systematischen Einheit weder die hegelsch-phänomenologische Genesisfrage noch die transzendente Begründungsfrage preisgegeben wird. In diesem Sinne lässt sich seine methodische Leistung als eine Erneuerung des neukantianischen Leitmotivs verstehen — etwa „mit dem Marburger Neukantianismus und über ihn hinaus.

References

- [1] Renz U. *Die Rationalität der Kultur: Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer* (Cassirer-Forschungen 8). Hamburg: Felix Meiner; 2002. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3576-3>
- [2] Renz U. Critical Idealism and the Concept of Culture: Philosophy of Culture in Hermann Cohen and Ernst Cassirer. In: Munk R, ed. *Hermann Cohen's Critical Idealism*. Springer; 2005. P. 327–353. https://doi.org/10.1007/1-4020-4047-4_12
- [3] Flach W. Kants Begriff der Kultur und das Selbstverständnis des Neukantianismus als Kulturphilosophie. In: *Kant im Neukantianismus: Fortschritt oder Rückschritt?*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2007. S. 9–24.

- [4] Holzhey H, Röd W, hrsg. *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Band 2: Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie.* In: *Geschichte der Philosophie.* Bd. XII. München: C.H. Beck; 2004. <https://doi.org/10.17104/9783406703508>
- [5] Matherne S. Marburg Neo-Kantianism as Philosophy of Culture. In: Friedman JT, Luft S, eds. *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment.* Berlin: de Gruyter; 2015. P. 201–232. <https://doi.org/10.1515/9783110421811-009>
- [6] Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke.* Bd. 6. Hildesheim: Georg Olms; 2005.
- [7] Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Erster Band. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke.* Bd. 8. Hildesheim: Georg Olms; 2005.
- [8] Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke.* Bd. 10. Hildesheim: Georg Olms; 2002.
- [9] Natorp P. Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien.* 1912;17(1–3):193–221. <https://doi.org/10.1515/kant.1912.17.1-3.193>
- [10] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache.* In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke.* Ausgabe 11. Hamburg: Felix Meiner; 2001. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4468-0>
- [11] Cassirer E. Was ist „Subjektivismus“? In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke.* Ausgabe 22. Hamburg: Felix Meiner; 2006. S. 167–192. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2036-3>
- [12] Cassirer E. Kants Leben und Lehre. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke.* Ausgabe 8. Hamburg: Felix Meiner; 2001. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4465-9>
- [13] Ferrari M. Ist Cassirer methodisch gesehen ein Neukantianer? In: Pätzold D, Christian K, hrsg. *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode.* Würzburg: Königshausen & Neumann; 2002. S. 103–120.
- [14] Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke.* Bd. 1. Teil 1.1. Hildesheim: Georg Olms; 1987.
- [15] Cohen H. Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke.* Bd. 5. Teil 1. Hildesheim: Georg Olms; 2005.
- [16] Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik.* 7. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2015. <https://doi.org/10.5771/9783465141044>
- [17] Cassirer E. Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie. In: Krois JM, Möckel C, hrsg. *Nachgelassene Manuskripte und Texte* 9. Hamburg: Felix Meiner; 2008. S. 141–165. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4301-0>
- [18] Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke.* Ausgabe 13. Hamburg: Felix Meiner; 2002. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4470-3>
- [19] Ihmig KN. *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des „Erlanger Programms“* (Cassirer-Forschungen 2). Hamburg: Felix Meiner; 1997. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3578-7>
- [20] Cohen H. Kants Begründung der Ethik. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke.* Bd. 2. Hildesheim: Georg Olms; 2001.
- [21] Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke.* Ausgabe 6. Hamburg: Felix Meiner; 1999. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4463-5>
- [22] Holzhey H. Sein und Sollen. Postmetaphysischer Idealismus bei Cohen und Natorp. In: Krijnen C, Orth EW, hrsg. *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie.* Würzburg: Königshausen & Neumann; 1998. S. 139–153.
- [23] Holzhey H. Empirische und intelligible Zufälligkeit. Eine kantische Unterscheidung und ihre Interpretation durch Hermann Cohen. In: Gerhardt V, Horstmann RP, Schumacher R,

- hrsg. *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: de Gruyter; 2001. S. 280–288. <https://doi.org/10.1515/9783110874129.2968>
- [24] Cassirer E. Zur Einsteinschen Relativitätstheorie: erkenntnistheoretische Betrachtungen. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 10. Hamburg: Felix Meiner; 2001. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4467-3>
- [25] Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Zweiter Band. In: Hermann–Cohen–Archiv, hrsg. *Werke*. Bd. 9. Hildesheim: Georg Olms; 2005.
- [26] Cassirer E. Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 17. Hamburg: Felix Meiner; 2004. S. 253–282. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2031-8>
- [27] Cassirer E. Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 16. Hamburg: Felix Meiner; 2004. S. 75–104. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4472-7>
- [28] Cassirer E. Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 24. Hamburg: Felix Meiner; 2004. S. 355–486. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4473-4>
- [29] Levy H. *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie: mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg: Heise; 1927.
- [30] Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 12. Hamburg: Felix Meiner; 2002. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4469-7>
- [31] Cassirer E. Kulturphilosophie. Vorträge 1929–1941. In: Krois JM, Möckel C, hrsg. *Nachgelassene Manuskripte und Texte* 5. Recki B, hrsg. Hamburg: Felix Meiner; 2004. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2025-7>

Über den Autor:

Noh Younghwan — PhD Student, Bergische Universität Wuppertal, 20 Gaußstraße, Wuppertal, 42119, Deutschland. ORCID: 0009-0009-1503-184X. E-mail: nohyhkor@gmail.com

Сведения об авторе:

Но Янгван — аспирант, Горный университет Вупперталя, Германия, 42119, Вуппер-
таль, Гауссштрассе, д. 20. ORCID: 0009-0009-1503-184X. Электронная почта:
nohyhkor@gmail.com

About the author:

Noh Younghwan — PhD Student, University of Wuppertal, 20 Gaussstraße, Wuppertal, 42119, Germany. ORCID: 0009-0009-1503-184X. E-mail: nohyhkor@gmail.com