



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Rekonstruktive Synthesis

Zur Methodik der Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer und John Dewey

Niklas, S.; Freyberg, S.

DOI

[10.1515/9783110549478-004](https://doi.org/10.1515/9783110549478-004)

Publication date

2019

Document Version

Final published version

Published in

Ernst Cassirer in systematischen Beziehungen

License

Article 25fa Dutch Copyright Act (<https://www.openaccess.nl/en/policies/open-access-in-dutch-copyright-law-taverne-amendment>)

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Niklas, S., & Freyberg, S. (2019). Rekonstruktive Synthesis: Zur Methodik der Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer und John Dewey. In T. Breyer, & S. Niklas (Eds.), *Ernst Cassirer in systematischen Beziehungen: Zur kritisch-kommunikativen Bedeutung seiner Kulturphilosophie* (pp. 47-68). (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband; Vol. 40). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110549478-004>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Sascha Freyberg und Stefan Niklas
Rekonstruktive Synthesis

Zur Methodik der Kulturphilosophie
bei Ernst Cassirer und John Dewey

Abstract: Reconstructive Synthesis. On the Method of the Philosophy of Culture in Ernst Cassirer and John Dewey. This paper argues that Ernst Cassirer and John Dewey – despite their seemingly opposing views on ‚idealism‘ and ‚naturalism‘ – pursue a common project. We want to elucidate this project along the lines of a *philosophy of culture* that is characterized by the leading idea of a *reconstructive synthesis*. The consequent result of this common project consists in the program for a logic of cultural inquiry. In order to establish the decisive link between Cassirer and Dewey we will first have a look at historical interrelations highlighting a shared conception of philosophy. We will, then, elaborate on the method of reconstruction as well as the transformative aspect of the logic of inquiry in Cassirer and Dewey. Finally, we will give a programmatic sketch of the logic of cultural inquiry resulting from our synthesis of the two theories.

Keywords: John Dewey, Ernst Cassirer, pragmatism, philosophy of culture, logic of cultural inquiry, synthetic reconstruction

1 Das Projekt

Im Folgenden wollen wir zwei Positionen unter einem Titel miteinander verbinden, besser gesagt: kritisch synthetisieren, die ihrem jeweiligen Namen nach als genau entgegengesetzt erscheinen. Es handelt sich dabei auf der einen Seite um den zunächst neukantianisch geprägten ‚kritischen‘ oder ‚symbolischen Idealismus‘ von Ernst Cassirer und auf der anderen Seite um den Pragmatismus und ‚empirical naturalism‘ von John Dewey.

Das gemeinsame Projekt dieser vermeintlich gegensätzlichen Auffassungen wollen wir als das einer *Kulturphilosophie* erläutern, die einen genuinen Ansatz und keine Bereichs- oder Bindestrichphilosophie bezeichnet und deren methodische Ausrichtung sich auf die Formel der *rekonstruktiven Synthesis* bringen lässt. Diese basiert auf der Engführung von *Kultur* und *Erfahrung* und bindet die philosophische Untersuchung – das heißt die Bildung, Revision und Transformation grundlegender Begriffe – stets an Prozesse konkreter Wirklichkeitserschließung. Diese Wirklichkeitserschließung kann dabei ebenso in den strengeren Formen empirischer und theoretischer Erkenntnis erfolgen, aber auch in denen ästhetischer oder mythischer Imagination sowie in alltagspraktischen Formen. All diesen Formen wird eine systematisch gleichrangige Stellung eingeräumt, wodurch die Kulturphilosophie von Anfang an pluralistisch ausgerichtet und entsprechend kritisch akzentuiert ist. Die kritische

<https://doi.org/10.1515/9783110549478-004>

EBSCO : eBook Collection (EBSCOhost) - printed on 4/24/2019 6:44 AM via UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM
AN: 1926780 ; Breyer, Thiemo, Niklas, Stefan.; Ernst Cassirer in systematischen Beziehungen : Zur kritisch-kommunikativen Bedeutung seiner Kulturphilosophie
Account: uamster.main.ehost

Akzentuierung besteht dabei in der Unterscheidung der verschiedenen Formen, der Verteidigung ihrer irreduziblen Pluralität, der Analyse ihrer Beziehungen und Interferenzen, sowie in der auch ethisch motivierten Reflexion ihrer jeweiligen Behandlung in den Kulturwissenschaften.

Die Methodik dieser in der Verbindung von Cassirer und Dewey zu erläuternden Kulturphilosophie besteht in der Rekonstruktion der vielfältigen, je spezifischen Formen der Synthesen der Erfahrung, in denen Wirklichkeit nicht nur erfasst, sondern überhaupt aufgebaut wird. Der Aufbau von Wirklichkeit, die *konstruktive* Synthesis, bezeichnet die Aktivität, die in der philosophischen Rekonstruktion vorausgesetzt wird. Sie stellt keinen einmaligen Vorgang, sondern einen fortwährenden Prozess des Auf- und Umbauens dar, der in Wahrnehmungs-, Erfahrungs- und Erkenntnisakten vor sich geht. Die philosophische Rekonstruktion geht durch die (typischerweise von den unterschiedlichen Wissenschaften geleistete) Analyse der Struktur dieser formgebenden Synthesen hindurch, um sie schließlich im Medium philosophischer Begriffe zu (re-) synthetisieren.

Der Ausdruck ‚rekonstruktive Synthesis‘ mag zunächst mehr nach deutschem Idealismus als nach amerikanischem Pragmatismus klingen, wie überhaupt der Begriff der Kulturphilosophie, auf den dieses gemeinsame Projekt gebracht werden soll, explizit nur von Cassirer und nicht von Dewey reklamiert wurde. Tatsächlich aber ist es Dewey, der den Begriff der ‚rekonstruktiven Synthesis‘ an prominenter Stelle verwendet, um die Aufgabe der philosophischen Arbeit zu beschreiben. Dabei ist an dieser Stelle interessanterweise nicht Deweys frühe Prägung durch Hegel (das ‚permanent deposit‘ wie Dewey selbst sagt),¹ sondern der Fund einer glücklichen methodischen Formulierung aus der Sozial- und Kulturforschung ausschlaggebend. Dewey übernimmt den Begriff von einem Boas-Schüler, dem Kulturanthropologen Alexander A. Goldenweiser, und bezieht sich damit zugleich auf die entscheidende Rolle, die die kulturtheoretische Reflexion bei der Vermittlung und Re-Synthetisierung spielt: „A reconstructive synthesis re-establishes the synthetic unity necessarily lost in the process of analytic dismemberment“ (EN, S. 41).² Während Goldenweiser damit eine Aufgabe seiner eigenen Disziplin anspricht, sieht Dewey hierin das Ziel der Philosophie überhaupt: „I do not mean that philosophy is to be merged in an anthropological view of culture. But in a different context and by a different method, it has the task of analytic dismemberment and synthetic reconstruction of experience“ (EN, S. 41). Und er fügt noch hinzu, was auch Cassirer immer wieder betont, nämlich dass anthropologische, kulturtheoretische Studien für die Aufgabe des Philosophierens weit wichtiger seien als die Psychologie, solange diese einem isolierenden Pa-

¹ Zur Hegel-Rezeption bei Dewey und Cassirer siehe die Beiträge von Rölli und Wunsch in Wyrwich (2011).

² Originalzitat in Goldenweiser (1918, S. 604). Goldenweiser, ein Vertreter der Boas-Schule, diskutiert in dem zitierten Aufsatz übrigens ausführlich die Kategorien der Sozialwissenschaften, die er von Geschichte, Psychologie und Anthropologie her explizit als Mittel zur Erforschung von Kultur versteht.

radigma folge.³ Sowohl Dewey als auch Cassirer waren dagegen Fürsprecher einer relational und enaktivistisch ausgerichteten Erneuerung der Psychologie, welche sich in Begriffen der ‚Situation‘ und des ‚Feldes‘ ausdrückt und sich darin den kulturanthropologischen Feldforschungen nähert, deren komplexes und konkreszentes Material immer die Dimension von Sinn und Funktion in den Fokus rückt.

Wie bei Cassirer und Dewey gleichermaßen deutlich wird, ist das Selbstverständnis ihrer Philosophie nicht dadurch gekennzeichnet, bestimmte Aufgaben an die ‚Einzelwissenschaften‘ delegieren zu wollen, sondern vielmehr dadurch, (kultur-)wissenschaftliche Erkenntnis als *Material* aufzufassen, das es zu durchdringen gilt. Die spezifisch *synthetische* Arbeit besteht dabei in der perspektivischen Verschränkung von diachronen und synchronen, strukturellen und genetischen und schließlich von systematischen und historischen Aspekten. Allerdings werden die Ergebnisse (kultur-)wissenschaftlicher Erkenntnis nicht einfach importiert – vielmehr richtet sich die kritische Arbeit der philosophischen Rekonstruktion auf deren Logik. Das betrifft insbesondere die um Begründung ringende (sozial- und) kulturwissenschaftliche Forschung. Damit Philosophie jedoch „als Mitstreiterin“ (ECW 17, S. 358) in den Debatten auftreten und darüber hinaus auch die Aufgabe „als Kritikerin“ (Lotter 2007) erfüllen kann, muss der Weg der kulturphilosophischen Rekonstruktion über die Rekonstruktion der *Logik der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis als Forschungsprozess* verlaufen. Die Methodik der (Kultur-) Philosophie entspricht somit ihrer prinzipiellen Aufgabe – eine Aufgabe, die in der Philosophie lange genug vergessen war –, nämlich der kritischen Reformierung des Projekts dialektischer Formanalyse, das Cassirer und Dewey auf komplementäre Weise fortführen.

Es sind also zwei Thesen, die einzuholen wir uns zur Aufgabe machen und wofür wir im Folgenden wenigstens die Instrumente auslegen wollen. *Erstens*: Cassirer und Dewey verbindet ein gemeinsames Projekt. Wir nennen dieses Projekt Kulturphilosophie, weil es die Modi oder die Formen der Erfahrung und der Erkenntnis von Wirklichkeit als Prozesse kultureller Formung denkt (Erfahrung und Erkenntnis als kulturell geformt und Wirklichkeit als kulturell durchformt). *Zweitens*: Dieses gemeinsame Projekt umfasst konsequenterweise das Programm einer *Logik der Kulturwissenschaften*, wie es titelgebend bei Cassirer heißt, wobei diese *Logik* mit Dewey als die *Theorie der Forschung* – eben auch der kulturwissenschaftlichen Forschung – konzipiert werden muss. Um die entscheidende Verbindung zwischen Cassirers und Deweys Philosophie in der Methode der rekonstruktiven Synthesis aufzuweisen, werfen wir im Folgenden zunächst (in Abschnitt 2) einen kurzen Blick auf das historische Verhältnis und den geteilten Philosophiebegriff. Danach werden wir die Me-

³ Auch die psychologische Forschung war für beide wichtig, jedoch standen sie ihr in der zeitgenössischen Ausprägung in gleicher Weise ablehnend gegenüber. Dewey hat das in einer eigenen Psychologie ausgearbeitet, von der auch sein berühmter Aufsatz gegen den Reflexbogen geprägt ist. Cassirer hat die Logik der Psychologie in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* ausführlich untersucht und bereits hier, noch vor dem Erstarken der Gestaltpsychologie, für das relationale Paradigma argumentiert.

thode der Rekonstruktion (Abschnitt 3) und den transformatorischen Aspekt der Forschungslogik (Abschnitt 4) bei Cassirer und Dewey herausarbeiten, um schließlich (in Abschnitt 5) das sich hieraus ergebende Programm der Logik der kulturwissenschaftlichen Forschung zu skizzieren.

2 „Old-fashioned philosophy“: Philosophie als Forschung

In einem Brief äußerte Dewey Ende der 1930er Jahre die Absicht, angesichts der anhaltenden Kontroversen um sein Werk (vgl. Morgenbesser 1978) eine Art *summa* zu schreiben, die er *The Philosophic Science* nennen wollte. Aus diesem Vorhaben entstanden dann im Laufe der 40er Jahre die Aufzeichnungen zum Buch *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy* (UM), dessen Manuskript Dewey aber verloren ging. Schaut man in diese Aufzeichnungen, von denen eine umfassende Abschrift Jahrzehnte später zufällig im Archiv entdeckt wurde, so ergibt sich der Eindruck, dass Dewey auf dem Weg zu einem Ansatz war, den er dann auch explizit als Kulturphilosophie hätte bezeichnen können.⁴ Diese Ausrichtung ist dabei nur scheinbar neu, vielmehr war sie bereits in früheren Werken angelegt. Als programmatisch kann man den Titel seines Sammelbands *Philosophy and Civilization* und insbesondere den Vorschlag seiner (dann nicht berücksichtigten) neuen Einleitung für die zweite Auflage von *Experience and Nature* ansehen. Dort wollte Dewey ausgerechnet seinen Kampf- und Grundbegriff der *Erfahrung* durch den Begriff der *Kultur* ersetzen, um die Ganzheit der Erfahrung⁵ zu thematisieren:

It is a prime philosophical consideration that “culture” includes the material and the ideal in their reciprocal interrelationships and (in marked contrast with the prevailing use of “experience”) “culture” designates, also in their reciprocal interconnections, that immense diversity of human affairs, interests, concerns, values which compartmentalists pigeonhole under “religion”, “morals”, “aesthetics”, “politics”, “economics” etc. etc. (LW 1, S. 363).

Historisch gesehen scheint es trotzdem keine folgenreiche gegenseitige Beeinflussung zwischen Cassirer und Dewey gegeben zu haben. Auf der Seite von Dewey ist das nicht überraschend, weil er insgesamt eher selten andere, ihm zeitgenössische Positionen diskutiert und stattdessen mit dem Gestus der Eigenständigkeit und des Neuanfangs auftritt. Dieser oftmals polemische Gestus richtet sich nicht zuletzt gegen ‚den‘

⁴ Zur Überlieferungsgeschichte und mehr noch zur kulturphilosophischen Ausrichtung von Deweys Philosophie vgl. das Vorwort des Herausgebers Philip Deen. Deen spricht dort von „Dewey’s cultural history of philosophy and the philosophical framework embodied in it – cultural naturalism“ (UM, S. XVIII), ebenso wie von Deweys „call for a critical and reconstructive theory of culture“ (UM, S. XXVII).

⁵ Zur Funktion des Kulturbegriffs als Ganzheitsbegriff siehe Geyer (1994, S. 6–9; 2016, S. 164–167).

Idealismus⁶ – wozu auch der im Zitat angesprochene, auf kantianische Ansätze abzielende ‚compartmentalism‘ gehört –, und somit gegen das, wofür auch Cassirer in Deweys Augen gestanden haben muss.⁷ Auch Cassirer hat – trotz einiger Affinitäten, die der Marburger Ansatz im Allgemeinen und Cassirers symbolphilosophische Weiterentwicklung im Speziellen mit den frühen Pragmatisten teilen⁸ – vor seiner Zeit im amerikanischen Exil nur sehr wenig von dem gelesen, was die Protagonisten des philosophischen Pragmatismus geschrieben haben.⁹ Zieht man jedoch den damaligen Diskussionsstand in Betracht,¹⁰ ist es allerdings bemerkenswert, dass Cassirer überhaupt methodologische Beiträge von „Dewey und seine[r] Schule“ (ECW 6, S. 344) und im Zusammenhang der symbolischen Logik auch von Peirce wahrgenommen hat. Doch ausführlicher hat er sich zunächst nur mit William James beschäftigt, dem einzigen in Deutschland einigermaßen bekannten und gelesenen Pragmatisten. Wie sich bereits in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (ECW 6) von 1910 nachvollziehen lässt, hat Cassirer James als Autor der *Principles of Psychology* geschätzt und auch den Aufsatz *Does ‚consciousness‘ exist?* wiederholt gewürdigt,¹¹ in dem James ganz im Sinne Cassirers für einen Funktions- anstelle eines Substanzbegriffs des Bewusstseins plädiert. Doch offensichtlich hat ihn das erst einmal nicht zur intensiveren Beschäftigung mit anderen Aspekten des (keineswegs einheitlichen¹²) Programms des Pragmatismus und seiner Protagonisten angeregt. Cassirers Verhältnis zum Pragmatismus ändert sich erst als er in den 1940er Jahren das amerikanische Umfeld besser kennenlernt (so u.a. die Dewey-Schüler Randall und Nagel) und versucht, Anschluss an die philosophische Diskussion in den USA zu finden. Cassirer beginnt nun verstärkt Werke von Dewey zu lesen, dessen intellektueller Einfluss auf die amerikanische

6 Deweys ‚Kriegsschriften‘, die seine Polemik am Deutschen Idealismus auf die Spitze treiben, übergehen wir an dieser Stelle (siehe dazu Lotter 2000).

7 Ein Verweis auf Cassirer lässt sich nur in dem gemeinsam mit Arthur Bentley verfassten *Knowing and the Known* finden, wo Cassirers Unterscheidung von Substanz- und Funktionsbegriffen erwähnt wird (vgl. LW 16, S. 115n). Positiv wird dort auch auf die Theorien von Uexküll und Goldstein verwiesen, wodurch genau jene biologisch-morphologischen und gestaltpsychologischen Forschungen betont werden, auf die sich auch Cassirer stützt.

8 Diese Übereinstimmungen wurden bereits von den Zeitgenossen gesehen, wie schon ein Blick in den Cassirer gewidmeten Band aus der Reihe *Living Philosophers* (Schilpp 1949) verrät.

9 Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Massimo Ferrari (i.V.). Jedoch bleibt er bei der Rezeption des Pragmatismus in Cassirers Texten stehen, deutet nur allgemeinere Berührungspunkte an und blendet die Bedingungen der wechselseitigen Rezeption weitgehend aus (vgl. Freyberg/Niklas i.V.).

10 Siehe dazu die Diskussionen auf dem Internationalen Kongress für Philosophie in Heidelberg 1909. Die deutschsprachige Rezeption des Pragmatismus insgesamt hat Hans Joas (1992) als die ‚Geschichte eines Missverständnisses‘ bezeichnet.

11 So im Aufsatz „Erkenntnistheorie nebst Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie“ (ECW 17, S. 31), und beispielsweise auch in der Studie „Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung“ (ECW 24, S. 406).

12 Nicht nur die Umbenennung von Pragmatismus in Pragmatizismus durch seinen „Erfinder“ Charles Sanders Peirce (1935), sondern auch eine frühe Polemik gegen *The Thirteen Pragmatisms* von Arthur O. Lovejoy (1908) ist hier einschlägig.

Philosophie und Öffentlichkeit zu dieser Zeit immens war. Im *Essay on Man* (ECW 23) zitiert Cassirer längere Passagen aus Deweys *Human Nature and Conduct* (HNC) sowie aus *Experience and Nature* (EN), die er offensichtlich als Bestätigung seiner eigenen Position verstanden hat.

Letztlich hat Cassirers Tod verhindert, dass es überhaupt noch zu einer intensiveren Auseinandersetzung seiner Philosophie mit der von Dewey hat kommen können. Anstatt darüber zu spekulieren, wie eine Auseinandersetzung ausgesehen hätte, wollen wir hier das historische Verhältnis nur als Hintergrund für die systematische (und fraglos selektive) Rekonstruktion der Berührungspunkte und wechselseitigen Ergänzungen benutzen. Der wichtigste Berührungspunkt besteht in der grundlegenden Übereinstimmung von Cassirers und Deweys jeweiligem Philosophiebegriff. Beide begreifen ihre Arbeit emphatisch als *philosophische Forschung*. Als solche ist sie eine Philosophie im Werden und von einer schrittweisen, kontinuierlichen Ausarbeitung geprägt, die jedes Bekenntnis zu einer endgültigen Version oder Lehre verweigert und anstelle der fertigen Konzeption die Systematik eines strukturell offenen Entwurfs anstrebt. Ihr Denken geht dabei oft tastend, die bereits gefassten Einsichten variierend und somit überprüfend vor. In einem gewissen Sinne betreiben beide eine ‚very old-fashioned philosophy‘, wie Cassirer über sich selbst geäußert hat.¹³ Doch diese ‚altmodische‘, stets auf ihre eigene (philosophie-) historische Einbettung reflektierende Philosophie ist gänzlich auf die Zukunft gerichtet, sie ist *Projekt* im besten Sinn. Die Aufgabe dieses Projekts besteht nicht zuletzt darin, mitten in den Konflikten der Forschung stehend, Verbindungen herzustellen. Dewey hat diese Grundaufgabe der Philosophie im Bild des „liaison officer“ (EN, S. 410) festgehalten.

Die größten Unterschiede zwischen Deweys und Cassirers Art zu Philosophieren betreffen vor allem den jeweiligen Gestus, die Rhetorik und die Einschätzung der eigenen Wirkmächtigkeit. Überspitzt gesagt trifft hier der Erneuerer auf den Vermittler und die Bereitschaft zu Polemik und Apell auf die zur historisch informierten Konzilianz. Deweys Rhetorik ist im Gegensatz zu der von Cassirer deutlich direkter, und zwar sowohl stärker appellierend in Bezug auf die eigenen Ziele, als auch wesentlich polemischer in Bezug auf gegnerische Positionen, an denen die eigene profiliert werden soll. Darüber hinaus schreibt Dewey erkennbar im Bewusstsein seines großen öffentlichen Einflusses, weswegen er seine Philosophie auch explizit als emanzipativ-pädagogisches Projekt präsentieren kann. Diese Haltung steht in deutlichem Kontrast zu Cassirers Stil, der so viel indirekter, subtiler, vielleicht auch umständlicher daherkommt und damit die Komplexität sowie die Grenzen philosophischer Interventionsmöglichkeiten betont, um Dogmen und intellektuellen Übergriffen entgegenzuwirken, die sonst allzu oft im Namen der Philosophie erfolgt sind.

Vielleicht helfen gerade diese sich durch die unterschiedlichen Kontexte geprägten und im jeweiligen Stil ausdrückenden Unterschiede der *philosophiepolitischen* Haltungen, den (zumindest im Nachhinein) einigermaßen erstaunlichen Kon-

13 Der von Charles W. Hendel überlieferte Ausspruch Cassirers findet sich in Schilpp (1949, S. 57).

trast zu verstehen, der zwischen den sachlichen Bezugspunkten und der tatsächlichen wechselseitigen Indifferenz besteht. So teilt Cassirer mit dem Pragmatismus die leitende Überzeugung, dass ‚Denken‘ und ‚Erkennen‘ keine Gegenbegriffe zum ‚Tun‘ darstellen, sondern selbst *Tätigkeitsformen* sind. Anders ausgedrückt geht es um Denken als kulturelle und soziale Praxis unter Berücksichtigung seiner medialer Bedingungen.¹⁴ Entscheidend ist dafür auf beiden Seiten eine Umstellung, die von der metaphysischen zur methodologischen Ausrichtung führt, von substantiellen zu funktionellen Begriffen und insgesamt hin zu prozessualen Konzepten von Erkenntnis, Erfahrung und Wirklichkeit.

3 Die Methode der Rekonstruktion – Analyse, Synthese, Praxisbezug

Rekonstruktion ist sowohl für Cassirer wie für Dewey eine wichtige Methode, erhält aber jeweils unterschiedliche Akzente. Für beide ist das Zusammenspiel von kritisch-analytischen und projektiv-synthetischen Aspekten entscheidend. Die analytische Zergliederung ist immer nur ein Zwischenergebnis. Es geht stets darum, konkrete Phänomene und Prozesse im Kontext bzw. in ihrer Situierung zu behandeln und so ihre Sinndimension zu bewahren. Wenn Cassirer dem dritten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* den Titel *Phänomenologie der Erkenntnis* gibt, so geht es ihm mit Hegel um die Totalität der geistigen Formen, die „nicht anders als im Übergang von der einen zur anderen Form sichtbar werden kann“ (PSF 3, S. VIII). Cassirer bezieht somit die Methode Hegels auf die kantische Fragestellung zurück. Erkenntnis soll nun nicht *vor*, sondern *durch alle Erfahrung* ihrer Formwerdungen begriffen werden. Das Ganze der Erkenntnis wird hier zum Ganzen ihres *Prozesses*, der immer nur eine relative Ganzheit bildet, die für die Integration neuer Formungsweisen offenbleibt.¹⁵ Mit der Idee des Erkenntnisprozesses bleibt Cassirer der Marburger Schule verbunden. Wesentlich deutlicher jedoch als etwa bei Natorp (vgl. PSF 3, S. 57 ff.) lässt seine Philosophie der symbolischen Formen den Erkenntnisprozess lange vor der Ausbildung wissenschaftlicher Erkenntnis einsetzen, nämlich grundsätzlich in den Wahrnehmungsakten sowie, was die Ausbildung komplexer ‚Kategorien‘ betrifft, bereits im mythischen Denken.

Was Cassirer also zunächst anstrebt, ist *Rekonstruktion* als *analytischer Nachvollzug des inneren Aufbaus* der Formen der Erkenntnis in Hinblick auf ihr (relatives, offenes) Ganzes als *ein* Prozess, der bei aller Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit

¹⁴ Für Cassirer muss jedoch eingeschränkt werden, dass bei ihm – anders als im Pragmatismus – die explizite Betonung des Sozialen weitgehend fehlt (während der kulturelle Charakter umso stärker gemacht wird).

¹⁵ Dies bildet parallel einen entscheidenden Punkt in Deweys Kritik an Whitehead (siehe Freyberg 2016).

seiner „einzelnen Phasen [...] dennoch von ein und derselben geistigen Grundfunktion beherrscht und geleitet wird“ (PSF 3, S. 47).¹⁶ Diese Rekonstruktion ist nun nicht – wie andernorts bei Cassirer – in erster Linie historisch angelegt und kann es auch gar nicht sein, da die Phasen dieses Prozesses keine historischen Ereignisse bezeichnen. Es geht vielmehr um die Übergänge, an denen die konstitutiven Synthesen deutlich werden, die als Invarianten der Erkenntnis auftreten. Solche Vorgänge findet Cassirer bereits in den basalen Akten der Wahrnehmung und von dort ‚hinauf‘ bis in die Sphäre der ‚reinen‘ mathematischen Bedeutung. Der Erkenntnisprozess lässt sich somit im Durchgang durch das Kontinuum von Ausdruck, Darstellung und Bedeutung rekonstruieren, womit die allgemeinen, invarianten Phasen bzw. die verschiedenen Dimensionen innerhalb der vielfältigen Formen der Erkenntnis bezeichnet sind. Die Frage der *Phänomenologie der Erkenntnis* ist mit anderen Worten „die Frage nach der Struktur des wahrnehmenden, des anschauenden und des erkennenden Bewußtseins“ (PSF 3, S. 63). Um diese Frage zu klären, sollen nun nicht die „Methodik der naturwissenschaftlichen, der kausal erklärenden Psychologie“ oder der „reinen ‚Deskription‘“ eingesetzt werden (PSF 3, S. 63) – womit Cassirer also genau wie Dewey die isolierenden Verfahren ablehnt.

Wir gehen vielmehr von den Problemen des ‚objektiven Geistes‘, von den Gestalten, in denen er besteht und da ist, aus; aber wir bleiben bei ihnen nicht als bloßem Faktum stehen, sondern versuchen, durch eine rekonstruktive Analyse [!], zu ihren elementaren Voraussetzungen, zu den ‚Bedingungen ihrer Möglichkeit‘, zurückzudringen (PSF 3, S. 63).

Dieses Zurückdringen richtet sich in Cassirers (an Goethe angelehnter) Terminologie auf ‚Urphänomene‘ (vgl. ECN 1), worin zum Ausdruck kommen soll, dass es nicht um die Suche nach ‚ersten Ursachen‘ geht, sondern um nicht weiter reduzierbare phänomenale Strukturmomente, die aber immer schon konkrete Einheiten bilden. Rekonstruktion im Sinn des Rückgangs auf sogenannte ‚Urphänomene‘ stellt für Cassirer somit den programmatisch-methodologischen Gegenentwurf zum metaphysischen Fortgang dar. Jede Metabasis, also jeder qualitative Übergang vom Ausdruck zur Darstellung zur Bedeutung (und innerhalb der wissenschaftlich, speziell physikalischen Erkenntnis von Maß-, über Gesetzes- hin zu Prinzipienaussagen; vgl. ECW 19, S. 37–71), ist für ihn kein im absoluten Sinn transzendenter, sondern ein im Erkenntnisprozess immanenter Übergang (vgl. ECW 19, S. 67). Das traditionelle Problem der *metábasis eis állo génos* verliert so seine Defizienz und drückt nun vielmehr aus, „daß sich alles geistige Leben und alle geistige Entwicklung nicht anders als in solchen Umbildungen, in derartigen intellektuellen Metamorphosen vollziehen kann“ (PSF 3, S. 476).¹⁷ Wenn man nun verstehen will, wie sich die verschiedenen kulturellen

¹⁶ Wenn nicht anders angegeben, erfolgen alle Hervorhebungen in Zitaten – ob kursiviert oder gesperrt – immer im Original.

¹⁷ Auch in der Rede von den ‚intellektuellen Metamorphosen‘ zeigt sich – so meinen wir – die Anlehnung an Goethe und hier speziell an die Morphologie als der exemplarischen Rekonstruktion eines

Formen – etwa die Sprache und das wissenschaftliche Denken – in der spezifischen Richtung ihrer Metamorphosen unterscheiden, so gilt bei Cassirer:

Die Einsicht in diesen Unterschied kann nicht anders gewonnen werden als dadurch, daß man nicht nur das Ziel, dem dieses Denken zustrebt, in seiner Allgemeinheit erfaßt, sondern daß man auch den Weg, der zu ihm hinführt, in seine einzelnen Stadien zerlegt (PSF 3, S. 477).

Die Gebilde des ‚objektiven Geistes‘, von denen Cassirers rekonstruktive Analyse ausgeht, betreffen die Objektivität und Materialität der historisch gewordenen Formen der Kultur wie Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Geschichte und Wissenschaften. Sie betreffen aber auch die individuelle menschliche Entwicklung sowie die situative Realisierung spezifischer Synthesen in den Akten der Wahrnehmung. Um die bei Kant insbesondere im Schematismuskapitel aufgeworfene Problematik des Nachvollzugs überhaupt greifbar zu machen, ist ein prozedurales Verständnis dieser Akte nötig. Das war bei Kant angedeutet und ist von Schelling und Hegel wie auch von Hermann Cohen weiter ausgeführt worden. Diese Betonung von Vollzug und Tätigkeit eingebettet in praktische Bezüge ist bei Cassirer zentral. Die Phasen oder Stadien der Wahrnehmungsakte zu untersuchen, erfordert jedoch andere Instrumente als bei der Analyse der historisch und menschheitsgeschichtlich entstandenen kulturellen (symbolischen) Formen, die die jeweiligen Akte der Wahrnehmung imprägnieren. Wie also kann man bereits auf der Ebene der Wahrnehmungsakte die spezifischen Synthesen der Erkenntnis aufweisen? Das Analyseverfahren, das Cassirer hierfür anwendet, kann man als eines *ex negativo* oder besser als ein grenzbestimmendes und in diesem – kantischen – Sinn als ein *kritisches* Verfahren bezeichnen: Orientiert an den neurophysiologischen und psychopathologischen Studien seiner Zeit sind es die Pathologien des ‚Symbolbewusstseins‘ (insbesondere die Aphasien) an denen Cassirer die Grenzen und durch sie die positiven Stadien, Phasen oder Momente des ‚normalen‘, das heißt des sich innerhalb dieser Grenzen abspielenden Wahrnehmungsakts findet.¹⁸ Hieran wird deutlich, dass sich die Rekonstruktion der Erkenntnis nicht auf ein strenges Nacheinander richten kann – und zwar weil im Prozess der Erkenntnis nicht erst das eine und dann das andere passiert, sondern gewissermaßen alles auf einmal, in wechselseitiger systematischer Verschränkung. In Cassirers Worten: „Sinnlichkeit, Anschauung, Verstand bilden keineswegs bloß sukzessive *Phasen* der Erkenntnis, die in ihrem einfachen Nacheinander zu ergreifen sind, sondern sie stellen sich als ein strenges Ineinander, als ihre konstitutiven *Momente*, dar“ (PSF 3, S. 10).

Wenn man, wie Cassirer, die Erkenntnis im Ganzen betrachten will, so muss man sich besonders ihrem zentralen Instrument zuwenden: den Begriffen. Denn weil die Begriffe das charakteristische Instrument der Erkenntnis sind, ist auch die Analyse

Ganzen aus seinen prozessualen Übergängen sowie den darin enthaltenen Begriff der Gestalt als der Einheit von Sein und Werden (vgl. dazu auch PSF 3, S. 150).

18 Vgl. das große Kapitel VI im zweiten Teil von PSF 3 (S. 234–322).

der Begriffsfunktion das zentrale Instrument, um den inneren Aufbau des Erkenntnisprozesses in seinen Prinzipien zu erfassen. Was Cassirers Theorie des Begriffs dabei von anderen Ansätzen unterscheidet, ist die konsequente Verortung der Begriffsfunktion im gesamten Kontinuum der Erkenntnis, von der Wahrnehmung der Ausdrucksakte über die Anschauung der Repräsentationsakte bis zu den ‚reinen‘ Bedeutungen der mathematisch-wissenschaftlichen Erkenntnisakte. Dass die Theorie des Begriffs, die Cassirer bereits vorher im Anschluss sowohl an Hegels Dialektik wie auch an den Funktionsbegriff der Mathematik entwickelt hatte (ECW 6, S. 1–26), in seiner Phänomenologie der Erkenntnis dennoch erst im Rahmen der Analyse der wissenschaftlichen Erkenntnisform behandelt wird (vgl. PSF 3, S. 323–376), hat wiederum methodische Gründe: Denn mit der wissenschaftlichen Begriffsbildung wird die allgemeine Begriffsfunktion explizit. Ihr Hervortreten im Bereich der ‚reinen‘ Begriffe, das heißt der symbolischen Relationen, die keinen ontisch-realen Gegenstandsbezug mehr implizieren (vgl. PSF 3, S. 365, 369), verweist jedoch darauf, dass sie bereits auf allen anderen (logisch ‚früheren‘) Stufen der Erkenntnis bereits am Werk war: „Die Begriffsfunktion bringt also keinen Bruch in das Ganze der Erkenntnis – sie führt nur eine Grundtendenz weiter, die sich schon in den ersten Stufen der sinnlichen Erkenntnis, des wahrnehmenden *Wissens* wirksam erwies“ (PSF 3, S. 354).

Diese methodologische Umstellung ist eine explizite Abwehr von ‚Metaphysik‘, wie Cassirer sie versteht: „Denn metaphysische Erkenntnis will die Lehre vom Unmittelbaren sein“ (PSF 3, S. 26). Ein Unmittelbares als *Unvermitteltes* kann es aus der Perspektive einer Philosophie, die die kulturelle Formungsleistung symbolischer Medien als konstitutiv für Erfahrung und Erkenntnis betont, nicht geben. Hier stößt die Rekonstruktion nie auf ein Unmittelbares, auch wenn sie natürlich eine ‚Konstruktion‘ als den von ihr unabhängig gedachten Gegenstand voraussetzt (vgl. PSF 3, S. 59).¹⁹ Doch dieser Gegenstand besteht in den kulturellen Artikulationen, in den Akten sinnhafter Vermittlung, kurz: in Syntheseleistungen.

Wie bereits gesehen, verwendet auch Dewey den Begriff der Rekonstruktion im Sinn des Wieder-Aufbaus des Ganzen in der methodischen Abfolge von Analyse und Re-Synthetisierung. Wie Cassirer auf das ‚Ganze‘ der Erkenntnis, so zielt Dewey analog auf das ‚Ganze‘ der Erfahrung. Diese Perspektive lässt sich insbesondere der zweiten, überarbeiteten Auflage von *Experience and Nature* (EN) entnehmen, die 1929 erschienen ist (also im gleichen Jahr wie Cassirers *Phänomenologie der Erkenntnis*). Noch deutlich programmatischer hat Dewey den Rekonstruktionsbegriff bereits in seinem Buch *Reconstruction in Philosophy* (RP) von 1920 verwendet und ihn dort auf die Philosophie selbst bezogen, deren Rekonstruktion er im Sinne ihrer notwendigen Erneuerung, ihres Wiederaufbaus fordert. Eine solche philosophiepolitische Forderung findet sich bei Cassirer in dieser Form nicht. Doch trotz der unterschiedlichen Emphase geht es beiden um eine kritische Selbstreflexion der Philosophie als intel-

¹⁹ Den Impuls für das Verfahren der ‚Rekonstruktion‘ nimmt Cassirer u. a. von Natorp auf, gibt ihm zugleich aber einen umfassenderen Sinn (vgl. PSF 3, S. 56–63).

lektuelle Tätigkeitsform im Sinne des *lógon didónai*: „Die Philosophie ist nur dadurch, daß sie auf jeder Stufe ihrer Entwicklung immer wieder von neuem nach sich selbst, [...] nach ihrer eigenen inneren Möglichkeit fragt“ (ECW 17, S. 342). Und was Dewey – etwas lauter – fordert, nämlich die Neugestaltung der Philosophie aus ihrer Geschichte heraus, entspricht durchaus dem, was auch Cassirer – etwas leiser – als Pionier der philosophischen Problemgeschichte betreibt. Cassirers leises Programm methodologischer Rekonstruktion mit Deweys lautem Programm progressiver *reconstruction* amplifizieren zu können, ist also bereits ein Ertrag des Versuchs, diese philosophischen Perspektiven miteinander zu synthetisieren.

4 Die Logik der Übergänge: Forschung als Intervention

Wenn Cassirer den Begriff und das Phänomen der *Erkenntnis* zentral setzt (und darin seinen kritischen Idealismus zum Ausdruck bringt), so steht bei Dewey an dieser Stelle zunächst *experience* und sodann *inquiry*.²⁰ Die systematische Beziehung, auf die es nun ankommt, besteht zwischen Cassirers Rekonstruktion der Kontinuität der Phasen der Erkenntnis und Deweys Theorie der Kontinuität der Phasen (*sequences*) der Forschung. Um diese Beziehung herausarbeiten zu können, muss zunächst geklärt werden, was Dewey unter ‚Forschung‘ versteht. Deweys wohl deutlichste Definition von Forschung lautet: „*Inquiry is the controlled or directed transformation of an indeterminate situation into one that is so determinate in its constituent distinctions and relations as to convert the elements of the original situation into a unified whole*“ (L, S. 117).

Der Begriff der Situation bezeichnet dabei weder ein einzelnes Objekt oder Ereignis noch eine Menge derselben, sondern einen Zusammenhang, ein kontextuelles Ganzes (vgl. L, S. 66), wobei es die ‚unmittelbar durchgängige Qualität‘ („immediately pervasive quality“, L, S. 68) der Situation ist, die sie zu einem Ganzen macht. Diese qualitative Definition von Situation wird etwas deutlicher, wenn Dewey den Status einzelner Objekte und Ereignisse in der Erfahrung erläutert: „In actual experience, there is never any such isolated singular object or event, an object or event is always a special part, phase, or aspect, of an envioning experienced world – a situation“ (L, S. 67). Für die Konzeption der Symbolfunktion war es auch für Cassirer entscheidend, auf die vitalen Ausdruckerlebnisse zurückzugehen, und für die „Wechselbestimmung“ von Ideellem und Qualitativem, von Sinn und Sinnlichkeit prägte er seinen Grundbegriff der „symbolischen Prägnanz“: „diese Bezogenheit des einzelnen, hier

²⁰ Der Ausdruck *inquiry* ist im Deutschen nicht mit einem Wort übersetzbar, sondern bedeutet je nach Kontext allgemein ‚Forschung‘ oder ‚Untersuchung‘, und zwar sowohl im wissenschaftlichen wie auch im juristischen Sinn. Vgl. die entsprechende Anmerkung von Martin Suhr, dem Übersetzer der *Logik* (Dewey 2008, S. 616).

und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinn Ganzes, soll der Ausdruck der ‚Prägnanz‘ bezeichnen“ (PSF 3, 231). Trotz unterschiedlicher Formulierungen muss hier eine wichtige sachliche Übereinstimmung festgehalten werden und es ist genau dieser Punkt, an dem Cassirer auch Deweys ‚empiricism‘ als kongenial anerkennt.

[Dewey] was one of the first to recognize and to emphasize the relative right of those feeling-qualities which prove their full power in mythical perception and which are here regarded as the basic elements of reality. It was precisely his conception of the task of a genuine empiricism that led him to this conclusion (ECW 23, S. 86f.).

Forschen bezeichnet die Praxis des Erkennens. Das ist nicht einfach ein ‚praktisches Erkennen‘ als Sonderform von Erkenntnis überhaupt, sondern vielmehr die vorgängige Grundform des Erkenntnisprozesses, der stets in situativer Dynamik als Reaktion auf Probleme in Gang gesetzt wird, die sich innerhalb der erfahrenen Welt stellen und mit denen es umzugehen gilt. Probleme erscheinen in konkreten Situationen und imprägnieren diese im Ganzen. Sie stellen sich also nicht nur *in* Situationen, sondern sie stellen sich als *die Qualität* dieser Situation dar: „If the situation experienced is that of being lost in a forest, the quality of being lost permeates and affects every detail that is observed and thought of“ (L, S. 202). Dieser Vorgang entspricht dem, was Cassirer mit dem Theorem der symbolischen Prägnanz beschreibt, nämlich die sinnhafte Durchdringung des sinnlich Präsenten aufgrund der inneren Strukturierungsleistung (‚immanenten Gliederung‘) der Wahrnehmung, die „[i]n ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, [...] zugleich ein Leben ‚im‘ Sinn“, d.h. eine „Artikulation“ ist (vgl. PSF 3, bes. S. 231).

Die forschende Umstrukturierung der Situation bedeutet einen reflektierenden Umgang mit ihr, wozu ein Moment relativer Distanzierung erforderlich ist, was aber nicht mit einem (ohnehin nur fiktiv möglichen oder illusionären) Ausstieg aus der Situation verwechselt werden darf. Das Problem – die problematisch gewordene Qualität der Situation – muss zunächst so gut es geht identifiziert werden (beispielsweise: *Ich habe mich verlaufen!*). Dann müssen die verfügbaren Mittel geklärt werden, die bei der weiteren Bestimmung der Merkmale der Situation helfen können, um diese wieder in eine kontrollierte zu überführen.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass Deweys Begriff von Forschung wesentlich weiter gefasst ist als *wissenschaftliche* Forschung, insofern letztere eine besondere (besonders komplexe und besonders effektive) Phase von Forschung im Allgemeinen darstellt: „In short, the material of refined scientific method is continuous with that of the actual world as it is concretely experienced“ (EN, S. 35). Diese Konzeption verhält sich analog zu Cassirers Phänomenologie der Erkenntnis, insofern letztere die wissenschaftliche (und nochmals gesteigert: die mathematische) Erkenntnisweise als eine spezifische Abstraktionsstufe und somit (genea-) logisch spätere Phase des Erkenntnisprozesses im Allgemeinen auffasst.

Forschung bedeutet also den kognitiv-praktischen Umformungsprozess von problematisch gewordenen Situationen – und die Theorie dieses Prozesses heißt Logik. Allerdings hat der Ausdruck ‚Logik‘ eine Bedeutung auf zwei Ebenen: Denn noch bevor er eine Theorie bezeichnet, zielt er auf die der Erfahrung *inhärente* Logik, das heißt darauf, wie die Dinge in der Erfahrung aufeinander bezogen sind und einander bestimmen. Cassirers Formel der Metabasis findet hier ihre Begründung. Denn ein Symbolprozess verläuft immer in Einbeziehung der Situation und der praktischen Umstände. Übergänge in eine andere Struktur oder in ein anderes Feld können daher nur rekonstruktiv (nicht aber deduktiv oder induktiv) begründet werden, zumal sie auch oft eine emergente Qualität aufweisen.²¹ Logik als *Theorie*, bedeutet somit die Explikation dessen, was bei jedem Versuch von praktischer Wirklichkeitserkenntnis passiert, nämlich eine Untersuchung der Beziehungen der Dinge zu- und untereinander. Sie basiert mit anderen Worten auf der „general logic of experience as a method of inquiry and interpretation“ (EL, S. 62).

Das Grundproblem von Logik – implizit in der alltagspraktischen Erfahrung und explizit als theoretische Betrachtung – ist der Übergang von etwas in etwas anderes:

In its generic form, it [= logic] deals with this question: How does one type of functional situation and attitude in experience pass out of and into another; for example, the technological or utilitarian into the aesthetic, the aesthetic into the religious, the religious into the scientific, and this into the socio-ethical and so on (EL, S. 61).

Und es folgt eine ergänzende Definition von Logik im weiten Sinn „as an account of the sequence of various typical functions or situations of experience in their determining relations to one another“ (EL, S. 61). Logik als Theorie der Forschung *rekonstruiert* also diese Übergänge, die in und durch forschendes Verhalten entstehen, wie überhaupt die Übergänge, die die Erfahrung von einem funktionalen Bereich in einen anderen führen. Die Rekonstruktion der Übergänge, die die Logik vornimmt, entspricht dabei sowohl dem methodisch-systematischen Begriff, auf den auch Cassirer zielt, als auch dem emphatischeren Begriff von *reconstruction* als Erneuerung, insofern das Ergebnis jeder (erfolgreichen) Nachforschung eine neue Situation, besser gesagt: eine situative Erneuerung bedeutet.

Mit den Übergängen zwischen funktionalen Bereichen als allgemeinem Thema der Logik springt nun vollends die systematische Nähe zu Cassirer ins Auge. Denn der Übergang einer (funktional eigenständigen) symbolischen Form in eine andere sowie die Übergänge innerhalb der Formen der Erkenntnis ist das zentrale Thema von Cassirers philosophischem Programm, dem die beschriebene Methode seiner *Phänomenologie* entspricht. Diese Methode zielt auf das offene Ganze der (wahrnehm-

²¹ Vgl. hierzu Cassirers Überlegung zur Kategorien- und Begriffsbildung unter dem Stichwort der ‚radikalen Metapher‘ (ECW 16, S. 302). Von hier aus ergeben sich auch wichtige Berührungspunkte zu den pragmatisch inspirierten Modellen der *image schema* und *conceptual metaphors* in der kognitiven Linguistik (vgl. Manjali 1996).

enden) Erkenntnis, die in ihren einzelnen Akten stets ein „Differential“ darstellt, in dem das ‚Integral‘ der Erfahrung gefasst wird. Mit explizitem Bezug auf das Problem der Übergänge – und in (sicherlich unbewusster) Ergänzung von Deweys Formulierungen – heißt es dann bei Cassirer: „Soll diese Integration, diese Erfassung des Erfahrungsganzen von einem Einzelmomente aus, möglich und durchführbar sein: so bedarf es bestimmter Gesetze, die den Übergang vom einen zum anderen regeln“ (PSF 3, S. 232). Hier könnte anstatt von den ‚Gesetzen‘ genauso gut die Rede von der ‚Logik‘ sein, die den Übergang vom einen zum anderen regelt. Dieser systematische Berührungspunkt entspricht wiederum dem geteilten Verständnis von Philosophie überhaupt. So heißt es bei Dewey:

Philosophy, defined as such a logic, makes no pretense to be an account of a closed and finished universe. Its business is not to secure and guarantee any particular reality or value. Per contra, it gets the significance of a method [!]. The right relationship and adjustment of the various typical phases of experience to one another is a problem felt in every department of life (EL, S. 61).

Dass Philosophie die Bedeutung einer Methode, besser gesagt: einer umfassenden Methodologie erlangt, und somit nicht mit der Geste der Begründung bestimmter Werte und Realitätsbereiche auftritt, entspricht sehr genau jener Umstellung, die auch die Philosophie der symbolischen Formen proklamiert: Das Ganze, auf das die philosophische Reflexion zielt, befindet sich immerzu im Prozesses der ‚Umbildung‘, sodass nur dieser Prozess in seiner Systematik (immer wieder aufs Neue) durchmessen, nicht aber abschließend begründet werden kann (vgl. PSF 3, S. 476 f.; vgl. auch die Einleitung in PSF 1). Eine solche Begründung im Sinn eines, wie Dewey sagt, ‚closed and finished universe‘ ist (oder war) das Ziel jener Systeme der Metaphysik, die selbst „zumeist nichts anderes als metaphysische Hypostasen eines bestimmten logischen oder ästhetischen oder religiösen Prinzips“ (PSF 1, S. 12) sind.

Ein erkennbarer Unterschied zwischen Cassirer und Dewey – der aber gerade nicht als Widerspruch, sondern als wechselseitige Ergänzung und Präzisierung zu verstehen ist – wird in Bezug auf den Begriff der ‚Kritik‘ und der mit ihr verbundenen philosophischen Aufgabe deutlich. Für Cassirer bedeutet ‚Kritik‘ in erster Linie Erkenntniskritik, die im kantischen Sinn Unterscheidungen vornimmt und ein selbst-reflexives Korrektiv darstellt. Auch Dewey versteht Philosophie als „a generalized theory of criticism“ (EN, S. xvi), doch ist ‚criticism‘ nicht im kantischen, sondern vielmehr in einem emanzipatorisch-praktischen Sinn gemeint, der auf die effektive Beurteilung von Werten zielt: „Its [= philosophy’s] ultimate value for life-experience is that it continuously provides instruments for the criticism of those values – whether of beliefs, institutions, actions or products – that are found in all aspects of experience“ (EN, S. xvi). Dieser bei Dewey sehr konkrete Wert der philosophischen Kritik ist bei

Cassirer meist in wesentlich allgemeinerer Form – aber mit nicht weniger Pathos – als ‚Aufklärung‘ und ‚Selbsterkenntnis‘ des Menschen gefasst.²²

Diese unterschiedlichen Stile von Kritik werden auch im jeweiligen Umgang mit anderen, zumal historischen Positionen deutlich. Cassirers philosophische Problemgeschichte setzt stets auf den kritischen Gang durch die Tradition(en), um so zu einem spezifischen Gedanken durchzudringen, der das vorläufige Ergebnis seiner eigenen Transformationen darstellt. Cassirers Didaktik folgt der Maxime, dass man an allen philosophischen Positionen etwas lernen kann, und dass ihr relativer Wert durch Integration erhalten bleibt. Dewey hingegen verfährt wesentlich rabiater mit der philosophischen Tradition und begreift sie, wenn auch aus methodischen Gründen, als überlieferte Vorurteile und erklärt deswegen: „philosophy is a critique of prejudices“ (EN, S. 37). Zugespitzt formuliert: Während Cassirer Kritik bevorzugt *durch* etwas betreibt, so betreibt Dewey Kritik stärker *an* etwas. Er verfolgt eine Didaktik der kontinuierlichen Emanzipation von problematischen, der aktuellen Situation nicht mehr angemessenen Positionen (was insbesondere die Emanzipation von der metaphysischen Suche nach Gewissheit betrifft; vgl. QC). Seine Kritik propagiert keinen Bruch, sondern geht davon aus, dass wir die kritisierten Vorurteile nun einmal mit uns führen, weswegen wir sie nicht einfach wegwischen können, sondern konfrontieren müssen, um vorangehen zu können.

Das Potenzial der wechselseitigen Stärkung und komplementären Ergänzung von Cassirer und Dewey kommt insbesondere dort zum Tragen, wo es um Aufbau, Theorie oder Logik der Wissenschaften geht, das heißt um den Wert der philosophischen Kritik der Wissenschaften – nun also im doppelten Sinn von Kritik *durch die* und *an den* Wissenschaften. Beide betrachten die Wissenschaften als die elaboriertesten Formen von Forschung und Erkenntnis, die der philosophischen Reflexion nicht nur reiches Material liefern, sondern deren spezifischer Operationsmodus am besten Auskunft über die Strukturen der kontrollierten Erfahrung (Dewey) bzw. Wirklichkeitserkenntnis (Cassirer) im Allgemeinen geben kann. Orientiert an den verschiedenen Wissenschaften, können Erfahrung und Erkenntnis selbst forschend durchgemessen werden, ohne sie zu transzendieren.²³

5 Zur Logik der Kulturforschung als Reflexion ihrer Praxis

Wie bereits angedeutet, benötigt eine Kulturphilosophie, die sich auf das Material der Forschung stützen und zugleich selbstständige ‚Mitspielerin‘ und ‚Kritikerin‘ sein will, eine rekonstruktive Theorie der Forschung. Dewey hat eine solche Theorie entworfen

²² Vgl. dazu den einschlägigen letzten Absatz im *Essay on Man* (ECW 23, S. 244). Vgl. auch die Einleitung zur *Philosophie der Aufklärung* (ECW 15, S. IXff.).

²³ Zur Gegenüberstellung von ‚transzendieren‘ und ‚durchmessen‘ vgl. PSF 3 (S. 47).

und sie schlicht als *Logik* bezeichnet. Die Aufgabe der Logik besteht für ihn in nichts anderem als der Artikulation der sich wandelnden Strukturen des forschend tätigen Denkens. Wenn nun die Wissenschaften als eine Form der forschenden Wirklichkeitserkenntnis neben anderen ausgewiesen werden, so erhalten sie dadurch ihren relativen – und zugleich relativ stabilen – Platz in der Dynamik des pluralistischen Konzerts der symbolischen Formen der Erfahrung und Erkenntnis. Wenn die Wissenschaften dennoch die methodisch artikuliertesten Ausformungen des Forschens sind, so tritt darin ihre besondere Bedeutung für die philosophische Rekonstruktion hervor: Man sollte sich, mit anderen Worten, an die Wissenschaften wenden, wenn man wissen will, was Forschung und Erkenntnis überhaupt bedeuten – eben weil die Wissenschaften der spezielle Fall sind, an dem das allgemeinere Prinzip von Forschung und Erkenntnis am deutlichsten hervortritt. Als kulturelle Form werden die Wissenschaften wiederum der Kulturforschung zum Gegenstand.

Dass Erkenntnis eine Praxis in vielfältigen Formen ist, gilt insbesondere auch innerhalb der wissenschaftlichen Erkenntnisweise. Schon deswegen muss es neben der Theorie der exakten Wissenschaften auch eine Theorie jener Wissenschaften geben, die negativ bestimmt einfach die nicht-exakten (also die Nicht-Naturwissenschaften) sind, und die positiv, wenn auch noch keineswegs präzise, durch den Begriff der Kulturwissenschaften bezeichnet werden. Ansätze hierzu hat Cassirer insbesondere mit seinen Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (ECW 24, S. 355–486) vorgelegt, hinzu kommt das aus dem Nachlass veröffentlichte Buch *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, speziell das Kapitel über „Kulturwissenschaft und Geschichtswissenschaft“ (ECN 2, S. 135–175).

Die Notwendigkeit einer solchen Theorie der kulturwissenschaftlichen Forschung ergibt sich vor allem daraus, dass Wissenschaft selbst eine sich wandelnde kulturelle Form ist, die stets in eine historisch-kulturelle Situation eingebettet ist und diese entsprechend (mit) zum Ausdruck bringt. Genau das machen Cassirer und Dewey in ihren Studien auf je eigene Weise deutlich.²⁴ Wenn Wissenschaft also philosophisch reflektiert werden soll und dafür als ein kulturelles Formungsprinzip angesehen werden muss, so müssen zunächst die Mittel der Analyse kultureller Formung rekonstruiert, das heißt systematisch nachvollzogen und neu ausgerichtet werden. Das bedeutet nun nicht, dass die Kulturforschung damit jeder anderen Forschung vorgeordnet wird; es bedeutet lediglich, dass die rekonstruktive Logik der Forschung im Allgemeinen nicht auf die spezielle Logik der Kulturforschung verzichten kann, weil diese nicht einfach ein zusätzlicher, sondern ein konstitutiver Teil dieses Unternehmens ist: Erst mit der Rekonstruktion der Kulturforschung sind auch die hinreichenden Mittel zur Selbstreflexion der forschenden Erkenntnis erreicht. Erneut ist es nicht nur Cassirer, der dieser Einsicht in seinen Studien Rechnung trägt, sondern auch

24 Während man für Cassirer erneut exemplarisch auf die Bände zum *Erkenntnisproblem* verweisen kann, ist für Dewey besonders die aus seinen Gifford Lectures hervorgegangene Studie *The Quest for Certainty* zu nennen, die den Wandel wissenschaftlicher Erkenntnisse und speziell der damit verbundenen Gewissheiten vorführt.

Dewey, der dies ausgiebig bedenkt, wenn er die ‚reale Grundlage der Forschung‘ sowohl in ihrer biologischen, als auch in ihrer kulturellen Dimension bestimmt.²⁵

Dass die Mittel zum Verständnis der kulturell geformten Forschung wiederum in der Kulturforschung selbst entdeckt werden, lässt zweifellos ein Moment von Zirkularität erkennen. Allerdings handelt es sich dabei keineswegs um einen bloßen Zirkelschluss, sondern um die unhintergehbare Zirkularität aller Forschung, die Edgar Wind als ‚zyklische Progression‘ ausgewiesen hat (vgl. Wind 2000, S. 70 – 73, 100 – 104, 254 – 269). Sie entspricht schlicht dem Prinzip der Selbstreflexion: Die philosophische Erforschung der Forschung als Kritik kann nur aus sich selbst und innerhalb ihrer eigenen Grenzen erfolgen.

Doch worauf richtet sich die Rekonstruktion der Logik der Kulturforschung, was gilt ihr als das ‚Material‘, aus dem sie ihre Synthese schafft? Zunächst einmal kann sie nicht „die“ Kulturforschung als solche adressieren, als ob es sich dabei um ein einheitliches Unternehmen handeln würde, sondern muss sich an die unterschiedlichen Brechungen halten, die diese in einzelnen Kulturwissenschaften erfährt. Sie muss sich mit anderen Worten auf die ‚Erkenntnispraxis‘²⁶ der kulturwissenschaftlichen Forschung richten, sie muss sich fragen, wie die Kulturwissenschaften arbeiten, das heißt, wie sie ihre spezifischen Probleme herausarbeiten, die sich in der Bildung ihrer Begriffe und Methoden artikulieren. Es geht dabei nicht um eine Rekapitulation partikularer Erkenntnistheorien und der aus ihnen zu ziehenden ‚Lehre‘, sondern um die Identifikation derjenigen Verfahren, in denen die jeweiligen Gegenstände als die spezifischen Probleme dieser Forschung gewissermaßen scharf gestellt werden. So wird das Was mit dem Wie in Verbindung gesetzt und diese Korrelation von Methode und (vorläufigem) Ergebnis ist philosophisch entscheidend, denn ihr Begriff verhindert, in völlige Abhängigkeit zu geraten. Nur aus dem praktischen Vollzug der Erkenntnis als Problembildung und Problemlösung lässt sich der Prozess der Forschung als ihre Logik rekonstruieren.

Die Logik der Kulturforschung besteht folglich in der Synthese, die aus dem Nachvollzug der Erkenntnispraxis der einzelnen Kulturwissenschaften gebildet wird. Diese Synthese ist nicht abschließbar, sondern bleibt ein offener Prozess, weil auch das disziplinäre Set der Kulturwissenschaften nicht abschließbar ist und diese Disziplinen – im Sinn der sich dynamisch herausbildenden Praktiken der Erkenntnis – von der Philosophie nicht ‚begründet‘ werden (können), sondern von ihr als die praktischen Operationen vorausgesetzt werden (müssen), deren Prinzipien es zu rekonstruieren gilt. Cassirer und Dewey stehen gleichermaßen für eine solche Philosophie, die nicht im strengen Sinn begründen will, sondern operative Prinzipien

²⁵ Vgl. in Deweys *Logic* das Kapitel „The Existential Matrix of Inquiry, Cultural“ (L, S. 42 – 59), dessen Titel Martin Suhr als „Die reale Grundlage der Forschung – kulturell“ übersetzt (Dewey 2008, S. 59 – 79).

²⁶ Vgl. ECW 19 (S. 5), wo Cassirer diese Betrachtungsweise bereits für die (moderne) Physik vorgeführt hat.

aufweist und korrelativ bestimmt (vgl. dazu bei Cassirer exemplarisch ECN 2, S. 22 und bei Dewey L, S. 534 f.) und dabei Wissenschaft als eine Form neben anderen begreift.

Indem Dewey die kulturelle Grundlage und soziale Einbettung von Forschung überhaupt betont und entsprechend die *reconstruction* der Logik im Sinne des reformierenden Umbaus fordert – ein Umbau, der aus ihr also endlich eine rekonstruktive Theorie der Forschung machen soll – bietet er ein klares Programm, aber noch keine positive Beschreibung und Interpretation der Praxis der Erkenntnis von Kultur. Ganz anders Cassirer, der sein Programm in und durch jene Studien formuliert, die von Anfang an eine Rekonstruktion am Material vornehmen, das heißt einen interpretatorischen Nachvollzug der operativen Prinzipien der Kulturwissenschaften. Er findet diese Prinzipien im Prozess der Gegenstandskonstitution der Kulturwissenschaften, die über ihre eigene Methodenreflexion zu Strukturbegriffen finden, die nicht auf naturwissenschaftlich-physikalische, psychologische oder auch bloß ‚historische‘ (im Sinn einer Einschränkung „auf Erzählung des Gewesenen und Gewordenen“, ECW 24, S. 417) reduziert werden können, sondern echte ‚Kulturbegriffe‘ sind. Das spielt Cassirer insbesondere an der Sprachwissenschaft und der Kunstwissenschaft durch und verfolgt dort den Weg, den diese Forschungsbereiche über die bloße Inventarisierung von Einzelaspekten hinaus zur Formulierung ihrer spezifischen Probleme und Begriffe nehmen. Diese betreffen dann nicht die Beschaffenheit und Wahrnehmung von ‚Dingen‘ und deren Einordnung in einen durch Maß- und Gesetzesaussagen bestimmten Kausalzusammenhang; vielmehr betreffen sie die Hervorbringung und Auffassung von sinnhaftem ‚Ausdruck‘ und dessen Bestimmung durch die Artikulation der sinnerzeugenden Formungsprinzipien. Was die Kulturwissenschaften also auf je eigene Weise bilden, sind Formbegriffe (im Unterschied zu Kausalbegriffen), die beispielsweise in der Kunstwissenschaft als Stilbegriffe präzisiert werden, und die wiederum allgemein gesprochen allesamt *Sinnbegriffe* sind. Diese Sinnbegriffe, so sagt Cassirer, „*charakterisieren* zwar, aber sie *determinieren* nicht“ (ECW 24, S. 431), sie bieten also keine Ableitungskriterien, sondern das Ergebnis einer Deutung symbolischer Gestalten. Sie bleiben dadurch wesentlich stärker an die Konkretion ihres Materials gebunden, die sie nicht in gleicher Weise in Allgemeinheit überführen können, wie die Naturwissenschaften. Dennoch artikulieren die Sinnbegriffe die systematischen Beziehungen, das heißt die *Synthesis* eines bestimmten Forschungszusammenhangs und sind somit das objektivierte Ergebnis eines rekonstruktiven Aktes – was sie zugleich zum konstruktiven Gegenstand der rekonstruktiven Logik dieses Forschungsfelds und genuinen Wissensgebiets macht.

Die Logik der Kulturforschung fragt nun nicht auf einer gleichsam ‚höheren‘ Ebene nach dem ‚Wesen‘ des so erschlossenen Sinns, sondern danach, welche Richtung er in der Dynamik des jeweiligen Forschungsgebiets nimmt oder nehmen kann. Das lässt dann auch die dezidiert *kritische* Aufgabe der logischen Rekonstruktion deutlich hervortreten: Psychologismus, Historismus, Physikalismus oder jede andere Art der vereinseitigenden Reduktion der empirischen Sinngehalte mit dem Ziel einer ultimativen oder absoluten Methode müssen vom Standpunkt der Logik aus zurückgewiesen und gewissermaßen korrigiert werden, ohne sich damit über den empirisch-

methodischen oder auch nur den begriffsbildenden Ertrag eines bestimmten kulturwissenschaftlichen Ansatzes zu stellen. Exemplarisch nachvollziehen lässt sich das an Cassirers wiederholter Kritik an den Versuchen, die Sprachwissenschaft (aber auch andere kulturwissenschaftliche Gebiete) allein auf psychologische Prinzipien zu gründen (vgl. ECW 24, S. 422ff.). Gerade um den Ertrag und das relative Recht der Psychologie würdigen zu können, muss sich die kulturphilosophische Perspektive gegen eine Tendenz zur durchgehenden Psychologisierung aller kulturellen Phänomene richten, die den überindividuellen Aspekt von sprachlichen, religiösen, künstlerischen etc. Strukturen verdecken.

Noch deutlicher wird die Aufgabe logisch-kulturphilosophischer Kritik, wenn Cassirer der Reduktion der Erkenntnis auf Entstehungsfragen entgegentritt. Denn wenn es um die Frage geht, wie die fortlaufende Genese und Umformung von Bedeutung überhaupt entstanden ist, so gibt es hier nicht viel zu sagen: Der konkret-materiale Ursprung von Sprache, Kunst, Religion etc., kurzum: Die „*Entstehung der Symbolfunktion*“ (ECW 24, S. 459) kann aus prinzipiellen Gründen nicht geklärt werden, jedenfalls nicht mit wissenschaftlichen Mitteln. Bestenfalls können hier im formalen Vergleich relative Entstehungsbeziehungen benannt werden – wie etwa jene, dass Religion mythisches Denken und dieses bereits Strukturen rituellen Handelns voraussetzt.²⁷ Doch eine vergleichende Einordnung dieser Art bedeutet bereits den Übergang zu einer anderen Erkenntnismethode und macht somit klar, dass die Grenzen der Entstehungsfragen (sei es kausaler oder historischer Art) keineswegs auch die Grenzen der Erkenntnis überhaupt oder auch nur die Grenzen der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis bedeuten (vgl. ECW 24, S. 459). Die Untersuchung eines bestimmten Bestands kultureller Formung und seiner inneren und äußeren Verhältnisse ist nicht darauf angewiesen, dass zuerst das Woher geklärt wird. So sehr die Frage nach Ursprüngen eine mögliche und sinnvolle ist, gibt es doch keinen logischen Primat des Ursprungs. Wo ein solcher behauptet wird, drückt sich lediglich ein metaphysischer *bias* aus, der aus methodologischen Gründen zurückgewiesen werden muss. In Deweys bereits zitierten Worten muss Philosophie dann als „critique of prejudices“ (EN, S. 37) einschreiten.

Cassirer und Dewey stimmen in diesem pragmatischen Umgang mit vermeintlichen Erkenntnisstrahlen wie auch in der entsprechenden Kritik an metaphysischen Positionen überein, die solche Schranken als Mysterien zementieren oder gar ‚hinter den Spiegel‘ schauen wollen.²⁸ Mehr noch teilen hier der ‚Pragmatist‘ und der ‚symbolische Idealist‘ einen empirischen Realismus in Bezug auf den Gegenstand der logisch-kulturphilosophischen Rekonstruktion: „For the fact of human culture“, so sagt nicht etwa Dewey, sondern Cassirer, „is after all an empirical fact that has to be investigated according to empirical methods and principles. And all of us, I think, are

²⁷ Vgl. exemplarisch Cassirers kondensierte Darstellung in seinem Aufsatz *Judaism and the Modern Political Myths* (ECW 24, S. 197–208, bes. S. 200).

²⁸ Für eine entsprechende Formulierung bei Cassirer vgl. ECW 24 (S. 461).

empirical Realists – whatever metaphysical or epistemological theory we may assume“ (ECN 7, S. 184).

Das Interesse beider Denker für die Kulturforschung ist entsprechend der unterschiedlichen Kontexte unterschiedlich gelagert. Während Cassirer im Warburg-Kreis verkehrte, in dem die problemorientierte Synthese unterschiedlicher disziplinärer Zugänge explizit als Kulturwissenschaft praktiziert wurde (vgl. Freyberg 2017), war Dewey der führende Kopf eines Kreises amerikanischer Intellektueller, die sich um die Probleme des sozialen Lebens und der Bildung bemüht haben. Entsprechend hat sich Dewey, der unablässig die sozialen Bedingungen und sozialen Konsequenzen von Forschung betont hat, auch weit mehr mit der Theorie der Sozialforschung (social inquiry) befasst und ihr ein eigenes, wenn auch vergleichsweise kurzes Kapitel seiner *Logik* gewidmet. Leider verfährt ausgerechnet dieses Kapitel nicht so sehr rekonstruktiv, sondern eher präskriptiv, indem es nämlich die relative Rückständigkeit der Sozialwissenschaften beklagt und zum Anlass nimmt, um die bereits erkannten (und in den Naturwissenschaften funktionierenden) Kriterien schlicht zum Maßstab der sozialwissenschaftlichen Methoden-, Gegenstands-, und Begriffsentwicklung zu machen. Dewey versäumt es mit anderen Worten, sich exemplarisch auf das konkrete Vorgehen in diesem Forschungsbereich einzulassen – obwohl man genau das von seiner Theorie erwarten dürfte. Eben das hätte Dewey gewissermaßen von Cassirer lernen können. Andererseits fehlt bei Cassirer die Perspektive auf die Sozialwissenschaften gänzlich, was wiederum ein eklatantes Versäumnis darstellt, das im scharfen Kontrast zu der sachlichen Einheit steht, die die Logik der Kultur- und Sozialforschung für das Verständnis der menschlichen Welt bildet oder jedenfalls bilden sollte.²⁹ Die Bedeutung der kulturellen Formen für die Organisation des Sozialen wird bei Cassirer erst thematisch als er sich in seinem letzten (postum veröffentlichten) Buch mit *The Function of Myth in Man's Social Life* (ECW 25, S. 39 – 51) befasst.

Die logische Rekonstruktion (in) der Einheit von kultur-, geistes- und sozialwissenschaftlicher Forschung ist also die Aufgabe, die sich am Ende aus unserer Synthese von Cassirer und Dewey ergibt. Diese Einheit muss, entsprechend der kritischen Haltung der logisch-kulturphilosophischen Rekonstruktion, als integrativ-differenziertes Verhältnis der unterschiedlichen Forschungsbereiche aufgefasst werden. Das bedeutet vor allem, dass diese Einheit eine offene ist: Die Methoden, spezifischen Gegenstände sowie ganze Disziplinen der forschenden Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeitsformung können nicht vorweggenommen und nicht abschließend inventarisiert werden. Die Rekonstruktion muss eine gewisse Geduld aufbringen, doch

²⁹ Eben diese Einheit haben Weber und Simmel, mit denen Cassirer bestens vertraut war, auf ihre je eigene Weise betont, weswegen ihre Ansätze und Beiträge auch zurecht *kultur-soziologisch* genannt werden. Obwohl Cassirer sich durchaus auf soziologische Literatur stützt und auch darüber hinaus anschließbar erscheint, arbeitete er seinem Selbstverständnis nach an Prolegomena, auf denen aufbauend es erst möglich würde soziologische Probleme (neu) zu begreifen.

das bedeutet nicht auf die Möglichkeit zum Eulen- oder „Traumvogelflug“³⁰ zu warten. Die Möglichkeit zum Mitstreit ergibt sich aus der informierten Kontextualisierung, die der Intervention aus der Rekontextualisierung in Bezug auf allgemeinere oder weitere Zusammenhänge. Doch das setzt voraus, dass man die Forschungsdynamik zunächst einmal nachvollzieht. Der Kulturphilosophie ist das Neue nicht Selbstzweck. Dennoch – oder gerade deswegen – bleibt sie auf die Zukunft ausgerichtet, nur eben nicht als spekulativ-metaphysische Vision, sondern als strukturell offenes, rekonstruktives *Projekt*, dessen synthetischer Vermittlungscharakter es ihm erlaubt, eine kritische – gleichermaßen epistemologische wie politische – Funktion zu erfüllen.

Literaturverzeichnis

Werke von John Dewey:

- EL: *Essays in Experimental Logic*. Mineola, NY: Dover 2004.
 EN: *Experience and Nature*. Mineola, NY: Dover 1958.
 HNC: *Human Nature and Conduct*. Mineola, NY: Dover 2002.
 L: *Logic. The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt 1938. Dt.: *Logik. Die Theorie der Forschung*. Übers. von Martin Suhr. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.
 QC: *The Quest for Certainty. A Study in the Relation of Knowledge and Action. Gifford Lectures 1929*. London: Allen & Unwin 1930.
 RP: *Reconstruction in Philosophy*. Mineola, NY: Dover 2004.
 UM: *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press 2012.

Andere Werke:

- Ferrari, Massimo (i.V.): „Ernst Cassirer et le pragmatisme américain“. In: Muriel van Vliet (Hrsg.): *Cassirer et l'exile americaine*. Paris: Éditions Honoré Champion.
 Freyberg, Sascha (2016): „Ereignis und Objekt: Zur Whitehead-Kritik bei Edgar Wind und John Dewey“. In: Franz Engel/Sabine Marienberg (Hrsg.): *Das entgegenkommende Denken*. Berlin, Boston: de Gruyter, S. 39–54.
 Freyberg, Sascha (2017): „Colliding Chaoïds in Iconology“. In: Sjoerd van Tuinen/Stephen Zepke (Hrsg.): *Art History after Deleuze and Guattari*. Leuven: Leuven University Press, S. 105–124.
 Freyberg, Sascha/Niklas, Stefan (i.V.): „Synthèse reconstructive. Cassirer, Dewey et la philosophie de la culture en Amérique du Nord“. In: Muriel van Vliet (Hrsg.): *Cassirer et l'exile americaine*. Paris: Éditions Honoré Champion.
 Geyer, Carl-Friedrich (1994): *Einführung in die Philosophie der Kultur*. Darmstadt: WBG.

³⁰ Am 5. Dezember 1905 vermerkt Aby Warburg in einer Tagebuchnotiz: „Wenn Nietzsche doch nur mit den Tatsachen der Völkerkunde und Volkskunde vertraut gewesen wäre! Sie hätten selbst für ihn durch ihr spezifisches Gewicht regulierende Kraft für seinen Traumvogelflug besessen!“ Zitiert nach Pfothenhauer (1985, S. 303).

- Geyer, Carl-Friedrich (2016): *Metaphysik. Odds and Ends*. Nordhausen: Bautz.
- Goldenweiser, Alexander A. (1918): „History, Psychology, and Culture: A Set of Categories for an Introduction to Social Science. Part II“. In: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 15/22, S. 589–607.
- Hampe, Michael (2012): „John Dewey“. In: Ralf Konersmann (Hrsg.): *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart: Metzler, S. 110–113.
- Joas, Hans (1992): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lotter, Maria-Sibylla (2000): „Kant war Schuld. John Deweys Archäologie der deutschen Mentalität“. In: *Neue Zürcher Zeitung* 30.12. 2000, Nr. 304, S. 59.
- Lotter, Maria-Sibylla (2007): „Die Philosophie als Kritikerin von Kritiken“. In: Anton Hügli/Curzio Chiesa (Hrsg.): *Was ist Philosophie? Qu'est-ce que la philosophie?* Basel: Schwabe, S. 141–152.
- Lovejoy, Arthur O. (1908): „The Thirteen Pragmatisms“. In: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 5/1, S. 5–12; Fortsetzung: 5/2, S. 29–39.
- Manjali, Franson Davis (1996): „On the spatial basis of conceptual metaphors“. In: *Texto!* Dezember 1996 (http://www.revue-texto.net/Inedits/Manjali_Metaphor.html).
- Morgenbesser, Sidney (1978): *Dewey and His Critics: Essays from the Journal of Philosophy*. New York: Hackett.
- Peirce, Charles S. (1935): „What Pragmatism Is“. In: Charles S. Peirce: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volume V*, hrsg. v. Charles Hartshorne/Paul Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, S. 272–292 (Abschnitte 411–437).
- Pfotenhauer, Helmut (1985): „Das Nachleben der Antike. Aby Warburgs Auseinandersetzung mit Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien* 14/1, S. 298-313.
- Schilpp, Paul A. (Hrsg.) (1949): *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston, IL: The Library of Living Philosophers.
- Wind, Edgar (2000): *Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wywrich, Thomas (Hg.) (2011): *Hegel in der neueren Philosophie*. Hegel-Studien Beiheft 55. Hamburg: Felix Meiner.