



Hartmut Salzwedel (Autor)
SYMBOLTHEORIEN Zweiter Teil
Über das Verhältnis des Symbolischen zum Realen

Hartmut Salzwedel

SYMBOLTHEORIEN
Zweiter Teil

Über das Verhältnis
des Symbolischen zum Realen



Cuvillier Verlag Göttingen
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag

<https://cuvillier.de/de/shop/publications/8578>

Copyright:
Cuvillier Verlag, Inhaberin Annette Jentsch-Cuvillier, Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen,
Germany
Telefon: +49 (0)551 54724-0, E-Mail: info@cuvillier.de, Website: <https://cuvillier.de>

SYMBOLTHEORIEN Zweiter Teil

Über das Verhältnis des Symbolischen zum Realen

I Einführung Zweiter Teil: Symbol und Wissenschaft

Symboltheorien zu analysieren, bedeutet ihre theoretische Reichweite, die Aussagekraft zu prüfen.

Bezogen auf das Werk von Ernst Cassirer bedeutet das zunächst, ihn seinem Selbstverständnis entsprechend zu begreifen: als Transzendental-Philosoph.

Als einer der gründlichsten Rezipienten Ernst Cassirers erscheint Ernst Wolfgang Orth. Am Ende seines Textes „Zum Zeitbegriff Ernst Cassirers“ schreibt er zum Zusammenhang zwischen einer häufigen Wendung über >Allgemeines und Besonderes<:

Seine Berücksichtigung des Besonderen zeigt bei Cassirer häufig, dass „er die Ergebnisse der Einzelwissenschaften für seine Zwecke einfach übernimmt, ohne diese Einzelwissenschaften philosophisch begründen zu können oder ihre eigene innere Methodologie nachzuvollziehen. Cassirer kann hier lediglich mit großer Umsicht eine außerordentlich große Zahl wissenschaftlicher Literatur aus den verschiedensten Bereichen zur Kenntnis nehmen (z.B. philologisch-linguistische, ethnologische und mythologische Literatur). Er geht vom Faktum der Natur- und Geisteswissenschaften aus.“

Seine „Bestimmung der Zeit scheint zu schwanken zwischen bloßem Symbolismus einerseits und einer Art bewußtseinsphänomenologischer Gehaltlichkeit andererseits.“ (Orth 1996, S. 146-147) ZEIT bietet sich dabei vorrangig als Bewußtseinszeit, eine innere Anschauung zwischen Vergangenheit und Zukunft. (S. 129-130)

Spätestens an solchen Stellen (über Vergangenheit und Zukunft als ZEITbegriffe) tritt deutlich hervor, dass eine phänomenologische Annäherung wie Cassirers Symboltheorie gegenüber jeglicher sozialwissenschaftlicher Empirie fundamentale Erklärungs- bzw. Deutungsdefizite aufweist. Symbolische Form als eigene Denkform ist etwas anderes als (empirische) Wissenschaft. Realität und

Erkenntnisstreben unterscheiden sich bei Cassirer: „Das gilt z.B. von den Begriffen der Masse, der Kraft, des Atoms und eben auch von >der Zeit< (und >dem Raum<), die nicht so sehr eine Wirklichkeit als vielmehr eine formalisierbare, d.h. mathematisierbare Funktion ist.“ Bei einem mathematischen Existenzbegriff steht das Subjekt am Rande.

Indem an dieser Stelle Ernst Wolfgang Orth auf Cassirers Vortrag 1921/22 verweist, wo dieser (auf S. 175 des zitierten Textes) die symbolische Form als Energie des Geistes darstellt, aber die (auf S. 174 abgedruckte) klare Unterscheidung Cassirers zwischen Wissenschaft und Symbol wegläßt und nur S. 171-200 erwähnt, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, gerät leicht aus dem Blick, worin Unterschiede des Begreifens und Erkennens bei Transzendenz und Empirie liegen. Dadurch macht es sich Ernst Cassirer selbst schwer, Zeitlichkeit als Deutungshintergrund zu klären. Darüber hinaus „scheint mitunter bei Cassirer die mathematische Form, wenn es um das Verständnis der symbolischen Formen geht, die Oberhand zu behalten.“ (Orth 1996, S. 135)

Cassirers Zeitmotiv findet sich außer in verdeckter Form im Denken über Sein und Werden, der geschichtlichen Darstellung und „als ursprüngliche Form des Bewußtseins“. (S. 136) Zeit erscheint bei ihm als subjektive Aktivität mit sprachlichen, mythischen, religiösen und anderen Ausprägungen.

Der Analysewert von Cassirers Sicht auf die ZEIT bleibt eng begrenzt, vergleiche ANHANG.

Aus philosophischer Sicht zählte Hans Joachim Störig Cassirer zu jenen Männern, die „einer gründlichen mathematischen und naturwissenschaftlichen Bildung keineswegs ermangeln“. (Störig 1966/ 1950, S. 479) Cassirer kann zu einer Generation gezählt werden, die Erkenntnisinteressen in der philosophischen Anthropologie verfolgte, der „Lehre vom Wesen des Menschen und seiner Stellung in der Welt“, als Lebewesen, das „zum Ausgleich für seine mangelnde Organausstattung und Instinktsicherheit, als Ersatz für die fehlende Spezialisiertheit sich Werkzeuge (insbesondere Sprache und Denken) sowie soziale Institutionen und Verhaltensmuster schafft.“ Der 1945 verstorbene Cassirer rezipierte die Anfänge der Atomphysik. Worin liegt seine Lebensleistung? Seine naturwis-

senschaftliche Neugierde erbrachte ihm Anerkennung und Respekt von Fachwissenschaftlern – jedoch dürfte das meiste davon längst durch die Forschungen anderer Autoren ergänzt sein. Welchen Beitrag hat Ernst Cassirer zur Symbolforschung erbracht?

Mit seinem Namen wird häufig das Stichwort der Symbolischen Formen verknüpft. Welche theoretische Aussagekraft hat dieses Schlagwort, ist das ein wissenschaftlicher Begriff bei Cassirer selbst? Wird darüber korrekt von Symbolforschern der Philosophie und Soziologie berichtet oder wird teilweise glorifiziert bzw. mystifiziert? Es bleibt in Erinnerung, dass frühe Varianten von Philosophie mit dem Mythos als Form konkurrierten. (Paetzold 1994, S. 3) Im Folgenden wird versucht, einigen Unklarheiten nachzuspüren.

Ausgangspunkt meinerseits ist die Orientierung an der sozialwissenschaftlichen Stadientheorie des Jean Piaget in den Grundzügen einer Rezeption des Georg W. Oesterdiekhoff: Kulturelle Bedingungen kognitiver Entwicklung, 1997.

Der Erklärungswert des Piagetschen Ansatzes liegt darin, „systematische Zusammenhänge von traditionellen sozialen Phänomenen und formalem Denken aufzudecken.“ (Oesterdiekhoff 1997, S. 74) Die meisten von Piaget beschriebenen Phänomene präformalen Denkens finden sich „in kognitiven, sozialen und moralisch-rechtlichen Bereichen traditionaler Gesellschaften, der Naturvölker, des europäischen Mittelalters und traditionaler Regionen zeitgenössischer Entwicklungsländer.“

Was wurde empirisch untersucht?

„Es wurden das traditionale Raum-, Zeit-, Zahl, Logik-, Kausalitäts- und Naturverständnis, dann die sozialen Konzepte – Perspektivenübernahmefähigkeiten und das Selbstbild – ferner die moralisch-rechtlichen Konzepte – das Rechtsverständnis, das Prozeßrecht und das materielle Recht traditionaler Gesellschaften – und schließlich die sozialen Institutionen – insbesondere die Familie und die traditionale Religion - untersucht. Sämtliche genannten Phänomene sind nur unter Bezug auf präformale, erkenntnisrealistische Strukturen erklärbar. Die Mehrzahl dieser Phänomene sind durch völkerpsychologische Untersuchungen erfahrungswissenschaftlich bestätigt. Ferner wurden Erkenntnisse von Historikern,

Ethnologen, Philosophen, Soziologen, Rechts- und Religionswissenschaftlern“ einbezogen. (S. 74)

Offensichtlich erwiesen sich die von Oesterdiekhoff erwähnten Studien auf der Grundlage von Piagets Stadientheorie als aussagekräftiger im Vergleich mit transzendental-philosophischen Spekulationen oder wissenssoziologischen, einschließlich religionssoziologischen Ansätzen.

Eines der zentralen Themen Cassirers ist die Magie. Das häufigere Erwähnen des Schlagwortes Wissenschaft gegen Ende seines Lebens führt nicht zu einer Überwindung seiner mystischen Grundeinstellung und Distanzierung. In einer entwicklungspsychologischen stadienstrukturierten Theorie ist das grundsätzlich anders: begreift man diese anstelle Cassirers weltanschaulichen Spekulationen (parallel zu seiner Rezeption von Naturwissenschaften seiner Zeit) als Weltbildanalyse, wird deutlich, „dass die Menschheits- und Kulturgeschichte den gleichen Prozess durchlaufen hat, den in unserer Kultur jedes Kind und jeder Jugendliche erneut durchschreiten muss. Jede dieser Etappen der Wissenschaftsgeschichte ist gebunden an jeweils höhere Formen der Reflexivität, der theoretischen Organisation und Prägnanz.“ Archaische und moderne Menschen unterscheiden sich in der Reflexionsspirale ihres Geistes. (Oesterdiekhoff 2015, S. 101-102)

Ein begriffliches, formal-logisches Denken im Sinne von Piaget und Oesterdiekhoff ist etwas völlig anderes als eine magische Weltsicht, letztlich eine „Alchimie seelischer Elemente“. Oesterdiekhoff hebt hervor: „Man achte im übrigen auf ihre Nähe zur archaischen Selbstinterpretation im Sinne göttlicher Beeinflussung oder göttlicher Anwesenheit im Individuum. Dieses Selbstverständnis als von Göttern und Dämonen beherrscht, zeigt sich wohl auch im veralteten Sprachgebrauch ... zeigt, daß auch die (Alltags-)Psychologie noch mit halbem Bein im Mythos steht, ... die Sprache generell dem geistigen Rahmen mythischen, konkreten Denkens nicht ganz entraten kann.“ (Oesterdiekhoff 1997, S. 245-246).

Andere Aspekte magischen Denkens liegen in einer Schlichtheit des prä-formalen Denkens wie die „vereintliche Allmacht des bloßen Wunsches“ (S. 209), die der Beobachter besser ernster nehmen sollte als eine bloße Folklore, denn es

„existiert eine strukturelle Koinzidenz von bestimmten kognitiven und bestimmten gesellschaftlichen Formen. Es existieren eine mythische Lebensform, eine mythische Persönlichkeit und ein mythisches soziales Handeln – im Unterschied zur logisch-rationalen Persönlichkeit usw.“ (S. 231)

Mythische und wissenschaftliche Formen des Weltbegriffens unterscheiden sich grundsätzlich. Es ist jedoch nicht einzusehen, warum der rationale Geist auf die Anwendung seiner Rationalität beim Betrachten, dem Analysieren des Mythos, dem Ausdruck des Mystischen, vergangener und primitiver Erscheinungen, freiwillig verzichten soll.

Die „stadienstrukturelle Fundierung der Weltbildanalyse ist der wissenssoziologischen Weltbildanalyse turmhoch überlegen“ (Oesterdiekhoff 1993, S. 298), sozialstrukturelle Bedingungen bleiben nachrangig.

Auch andere Erklärungsangebote des Wissenschaftsbetriebes, beispielsweise „Die Macht der Symbole“, Oswald Schwemmer, 2006, philosophische Anthropologie, können unter dem Gesichtspunkt eines teilweise möglichen Erklärungs- bzw. Deutungsertrages, deren Reichweite, betrachtet und diesbezüglich verglichen werden. Eine „Dialektik von Selbstsein und Anderssein“ (Schwemmer 2006, S. 13) zwischen unterschiedlichen Kulturen hat keinerlei symboltheoretischen Erkenntnisgewinn. Eine „Vielfalt wechselseitig verständlicher, wenn auch damit nicht schon wechselseitig geschätzter oder auch nur gebilligter Ausdrucks- und damit Lebens- und Handlungsformen“ bedeutet zunächst keine angebliche Macht beobachteter Symbole, wenn kein praxisadäquater Symbolbegriff vorgestellt wird. Wer Symbole nicht teilen will, muss ihnen keine Wirkung einräumen, wie bereits alltägliche Beispiele von Statussymbolen, Kleidersymbolen (Mode), „Kunst“, „Vernunft“ und „Freiheit“ illustrieren.

Politische oder ökonomische Interessen muß man nicht als Erkenntnisse betrachten und verwechseln.

Als kulturtheoretisches Anschauungsbeispiel mag die kulturelle Hintergrundanalyse von Hans Peter Thurn dienen. Thurn spricht von den „durch Joseph Beuys symbolisierten Widersprüche(n)“. Beuys, der mittlerweile Verstorbene, hatte öffentlich sein künstlerisches Agieren gleichzeitig als politisches Handeln dekla-

riert. Aus einer angeblichen geistigen Sinnstiftung wird eine pragmatische Handlungsanweisung, allerdings ohne eine „Transformationsmethodik“ seitens des Künstlers., wodurch dieser in einer selbstgebauten Falle landete, denn „wenn er nicht erkennt, daß mit steigendem Anspruch seines Systems auch die Ansprüche der Gesellschaft an dieses System zunehmen. Ist dieses System den Ansprüchen nicht gewachsen bzw. den gestellten Anforderungen nicht angepaßt, wird die Gesellschaft die Dichotomie zwischen sich und dem System offen zutage treten lassen, indem sie Mechanismen zu dessen Abwehr entwickelt.“ (Thurn 1973, S. 114-115) Für Thurn wurde er „zum Symbol für die überhandnehmende Ratlosigkeit der Gesellschaft, jedoch nicht für den Weg in die Zukunft. So gesehen, erweist er sich als ein symbolisches Produkt des latenten Kampfes zwischen Vernunft und Unvernunft, den die Gesellschaft stets aufs neue zu bewältigen hat.“ (Thurn 1973, S. 120)

Die verschiedenen Rezipienten akzentuieren das Verhältnis zwischen Symbol und Wissenschaft bei Ernst Cassirer deutlich unterschiedlich: Oesterdiekhoffs Kritik erfolgt eher indirekt über seine Priorisierung von Jean Piagets entwicklungspsychologischer Stadientheorie im Vergleich zur geringeren Reichweite anderer Theorien. Catia Rotolo behauptet, Cassirers symbolisches Denken „am Ende von Cassirers Denkweg“ habe das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Philosophie verändert: „Nach Cassirer ist klar, dass nicht die Wissenschaft die Philosophie auf das Niveau der Wissenschaft hebt, sondern die Philosophie die Wissenschaft erst zu einer solchen macht. ... Im Vergleich zur formalen Logik beruft sich die symbolische auf einen anderen Wirklichkeitsbegriff, der sich einer vorwiegend philosophischen Erkenntnistätigkeit verdankt.“ (Rotolo 2013, S. 145) Vielleicht trug diese Interpretation zum Ende ihrer Promotionsförderung einer Stiftung im Rahmen der Humboldt-Universität zu Berlin bei.

Man muss Rotolos (ebenfalls transzendente) Weltsicht nicht teilen, aber ihre Interpretation von Cassirers Symboltheorie wird diesem offensichtlich eher gerecht, als einige andere Rezeptionen von dessen symbolischen Formen, wie noch festgestellt wird:

Sie verweist bei Cassirers Symbolbegriff „nicht auf eine physische Abhängigkeit von einzelnen denkenden Subjekten, sondern auf eine Abhängigkeit von vorherbestimmten und allgemeingültigen logischen Voraussetzungen in allen disziplinären und kulturellen Ordnungen und Gebieten. In diesem Sinn kann behauptet werden, dass jede symbolische Form aus einer spezifischen Kultur entspringt und sie zutiefst mit sich durchdringt. ... Das symbolische Denken, das seinen Ursprung in der mythischen ... Dimension hat, wird im Fortgang zur wissenschaftlichen Dimension objektiv und nachvollziehbar.“ Rotolo betont, Cassirers Sicht von Wissenschaft sei eine andere als die Kants, es handele sich um neue Grundlagen eines Wissenschaftsbegriffes, eine symbolische Revolution in der Philosophie. (Rotolo 2013, S. 144) Das Symbol wird als Denkform interpretiert. Mit Cassirer betrachtet Rotolo den Mythos als eine universelle phänomenologische Form des Geistes und nicht als pathologisches Phänomen. In ihrer gemeinsamen Weltanschauung erscheint im Mythos eine transzendente Ursprungsdimension, das Urelement, es berge „die ursprünglichen Inhalte der Wirklichkeit“. „Das Denken schreitet stufenweise und über verschiedene symbolische Phänomenologien von der mythischen zur wissenschaftlichen Dimension fort.“ (Rotolo 2013, S. 104) Rotolo verwischt, ebenso wie Cassirer, die selbstdefinierten Unterschiede zwischen symbolischer Form und empirisch-wissenschaftlichem Denken:

„Aus dieser Untersuchung ergibt sich, dass das symbolische Element sich durchaus nicht auf den Bereich der Begriffe der exakten Wissenschaften beschränkt, sondern auf alle Wissens- und Denkbereiche ausgedehnt werden kann. Das Symbol ist keine dem Denken äußerliche Hülle, sondern drückt eine bestimmte Orientierung, eine Grundtendenz und besondere Form des Denkens aus.“ (Rotolo 2013, S. 9)

Was bleibt vom Symbol als Denkform, die (von Cassirer 1921-22) von Wissenschaft „unterschieden“ sein soll? Um der Klarheit willen sei nochmals an jenes Zitat bei Cassirer erinnert, von dem Rotolo, wie andere Autoren auch, nur die zweite, ungenauere Hälfte zitieren, nämlich aus dem Vortrag in der Bibliothek Warburg 1921-22: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, wo die symbolische Denkform „von der Form unserer logisch-

wissenschaftlichen Begriffsbildung durch ganz bestimmte scharf zu charakterisierende Kennzeichen unterschieden ist.“ (Cassirer 1921-22, in: 1983, S. 174, und nicht nur die Fortsetzung des Zitates S.174-175). Rotolo glaubt, wie Cassirer, an einen mythischen Ursprung des Symbols. (Rotolo 2013, S. 144). Immerhin erkennt sie die verschiedenen Wirklichkeitsbegriffe von (Cassirers) Philosophie und formaler Logik: „Im Vergleich zur formalen Logik beruft sich die symbolische auf einen anderen Wirklichkeitsbegriff, der sich einer vorwiegend philosophischen Erkenntnistätigkeit verdankt, ... so beinhaltet Cassirers Erkenntnisfreiheit eine philosophische Verantwortung für die Konstruktion der Wirklichkeit. Tragend ist dabei die Einsicht, dass es keine Regeln oder Gesetze der Vernunft gibt, sondern nur symbolische Funktionen.“ (Rotolo 2013, S. 145)

Cassirer, nach Ansicht von Jürgen Habermas „der letzte universal Gebildete des 20. Jahrhunderts“, (Habermas 1997, S. 12) „hatte sich in Logik und Mathematik, Natur – und Geisteswissenschaften, Literatur, Kunst- und Religionsgeschichte eingearbeitet.“

Was war sein Motiv?

Nach Meinung von Habermas wollte er „von den Wissenschaften lernen“, denn er „wußte, daß die Philosophie ihren Einfluß nur noch über die Teilhabe am spezialisierten Wissen der Fächer und in der gleichberechtigten Kooperation mit ihnen zur Geltung bringen konnte.“ Habermas stellt in Abrede, Cassirer habe „der imperialen Schlüsselattitüde der großen Philosophie, die Weltwissen verschmäht und, mit radikalem Eigensinn, auf schmalem Grund in die Tiefe bohrt.“ (Habermas 1997, S. 12)

Es liegt nach meiner Ansicht an Ungenauigkeiten und rationalen Widersprüchen des symbolischen Denkens im Verhältnis zur Wissenschaft bei Cassirer, dass Heinz Pätzold schreiben kann, es sei (historisch) möglich, dass der „Prozess der symbolischen Deutungen stillstehen oder erlöschen“ könne. Überhaupt sei „das Verhältnis der symbolischen Formen untereinander nicht prinzipiell zu regeln und festzulegen.“ (Pätzold 2002, S. 115)

Eine empirische Banalität wird dabei in einer angeblichen erkenntnistheoretischen Attitüde präsentiert, merke ich dazu an. Der bloße Vorgang von Sinnstiftung und Wahrnehmung bis zur Erfahrung gerät zu universeller Theorie, obwohl

ausgerechnet eine transzendente Spekulation damit verknüpft wird, trotz des neuzeitlichen wissenschaftlichen Erkennens.

Cassirer behauptete kulturtheoretisch, alle symbolischen Formen hätten einen gemeinsamen Grund im Mythos,

Symbolische Formen im Sinne von Ernst Cassirer sind „universelle, intersubjektiv gültige Formen oder Grundformen des Verstehens der Welt“, wie Heinz Paetzold unscharf zusammenfasst. „Die Kulturtheorie Cassirers rechnet mit einer begrenzten Anzahl von symbolischen Formen. Diese weisen jeweils eine eigene Geschichte auf, entspringen indessen einem gemeinsamen Grund, dem Mythos.“ Paetzold nennt dies „spekulative Rhetorik im Sinne von Charles S. Peirce.“ (Paetzold 2002, S. 42-43) Aus einer Beobachtung oder Erfahrung nie abschließender Symbolisierungsprozesse schließt Paetzold im Sinne des Symbolphilosophen, so sei „die Wirklichkeit keine gegebene, sondern eine aufgegebenen Größe“, (S. 51) eben nur Grundformen.

Andererseits erinnert Pätzold, dass eine „der neuzeitlichen Wissenschaftskonzeption gerecht werdende Begriffstheorie“ anders als bei Cassirer aussieht, wenn dieser meinte, das „Besondere kann nicht ohne Schwierigkeiten aus dem Allgemeinen hergeleitet werden“. Pätzold 1994, S. 41)

Wie realistisch erscheint eine Philosophie, die einer Gesamtheit von Symbolsystemen den einzigen Zugang zur Welt zuerkennt? Cassirer phantasiert meines Erachtens, wenn er meint, wie Pätzold darstellt, die Symbolsysteme würden sich wechselseitig bedingen und voraussetzen und das „Zeichen ist keine bloß zufällige Hülle des Gedankens“. (Pätzold 1994, S. 24)

Genau hier liegt jedoch aus meiner Sicht eine mögliche Schnittstelle zwischen Symbol und Realität, während Cassirer meint, jegliche Tätigkeit des Geistes erschöpfe sich in Symbolsystemen und sei nur in ihnen zu erkennen. (Pätzold 1994, S. 24-25) In der Denkweise Cassirers werden symbolische Formen verabsolutiert.

Der Mythos als eine symbolische Form interpretiert Erfahrung und ordnet sie. Schein und Wahrheit hält er nicht auseinander. „Er kennt keine Unterscheidung von bloß subjektiv Vorgestelltem und wirklich Wahrgenommenem. Traumwelt und Wirklichkeit werden nicht streng auseinander gehalten. Leben und Tod sind

ungeschieden ineinander. ...Die Phänomene werden nicht erst analytisch zergliedert und dann miteinander „logisch“ verbunden ... Typisch für die mythische Erfahrung ist ferner die Vorstellung von der Gemeinschaft alles Lebendigen. Der Totemismus basiert auf der Annahme, daß Menschengruppen bzw. Stämme mit Tieren oder Pflanzen identisch sind“. (zitiert nach Pätzold 1994, S. 7) Alle Mythen präsentieren sich als Lehre vom Ursprung allen Seins und bieten dabei ein Stauen über das Sein. (Pätzold 1994, S. 8)

Andere Varianten phänomenologischer Theorie der Lebenswelt wie bei Schütz und dessen Symboltheorie bleiben in der hier für die sozialwissenschaftliche Analyse für relevant erachteten Symboltheorie in der Theorierezeption wegen der unergiebigsten Transzendenz mit deren mangelnder Trennung von Realität und Symbolik außer Betracht.

Fazit für das Verhältnis zwischen Symbol und wissenschaftlicher Realität:

Sicherlich bleiben Prozesse des Symbolisierens offen für Änderungen, jedoch kann daraus keine Leugnung des Realen von Wirklichkeit abgeleitet werden.

Was für eine Vorstellung von Humanität und Wissenschaft steckt in Formulierungen Cassirers in der Übersetzung von Reinhard Kaiser (siehe die zwei Übersetzungen 1960 und 1996 in der hier beigefügten Bibliographie)? Geisteshaltung und persönlichem Stil von Menschen billigt Cassirer lediglich „eine psychologische, keine systematische Relevanz“ zu, denn im „objektiven Gehalt der Wissenschaft werden diese individuellen Züge vergessen und ausgelöscht, denn eines der Hauptziele des wissenschaftlichen Denkens ist die Eliminierung der persönlichen und anthropomorphen Spuren. ... Die Philosophie kann die Suche nach einer grundlegenden Einheit dieser idealen Welt nicht aufgeben“, meint er mit einem gleichzeitigen Blick auf Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft. Indem er deren „Zwietracht oder Disharmonie“ explizit in Abrede stellt (Versuch über den Menschen, 1944, 1996; vgl. auch in anderer Übersetzung 1960) leugnet er deren Gegensätze und verliert den derzeitigen Stand des Humanitären aus dem Blick statt ihn zu erweitern.

Während der (religiös angeregte) Symbolforscher Manfred Lurker eine Nähe zu psychoanalytischen Gedanken (bei Freud, Carl Gustav Jung, Erich Fromm) als