

Götter — Welt — Versionen

Cassirer und Goodman in der Auseinandersetzung¹

[M]an kann die Qual so ausnutzen, daß die Gepeinigten auch dann, wenn die Qual vorbei ist, nicht wieder zu sich finden können. Man erreicht das dadurch, daß man sie dazu bringt, Dinge von einer Art zu tun oder zu sagen — möglichst auch zu glauben, zu wünschen, zu denken —, die es den Gequälten unmöglich macht, sich jemals damit abzufinden, daß sie dazu fähig waren. So kann man [...] ‚ihre Welt abschaffen‘, indem man ihnen unmöglich macht, Sprache zur Beschreibung dessen, was sie waren, zu verwenden.

RICHARD RORTY

1. Welt

Welt ist, was wir dazu machen. — Sei ihr Entstehen nun zufällig oder nicht. Die Schaffung von Tatsachen spricht nicht gegen ihre Realität. Dies gilt für wissenschaftliche Tatsachen ebenso wie für die ethischen und ästhetischen Urteile, für Kollektive wie für den Einzelnen. Die Vokabulare, in denen wir uns selbst und uns in der Gemeinschaft rückblickend oder vorausschauend beschreiben, sind das einzige, was wir haben; mithin das einzige, was sich kommunizieren läßt: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“² Der frühe Wittgenstein hatte mit dieser Aussage recht, da sie eine Tautologie darstellt. Er hatte wiederum nicht recht, da er vergaß, neben

¹ Dank gilt an dieser Stelle Lambert Wiesing für viele Anregungen hinsichtlich der Diskussion von Bild- und Symbolbegriff.

² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (es) 1963 [1921], Satz 5.6.

Sprache ebenso die Musik sowie andere Formen der Weltbildung zu berücksichtigen.³

Nelson Goodman füllt diese theoretische Lücke: Ob wir Musik eine Sprache nennen können oder auch die Malerei, ist hierbei nicht die Frage. Beide Male handelt es sich — wie im Fall der gesprochenen Sprache — um Artefakte, die als Ausdruck (Hören, Sehen, Sprechen) und Repräsentation (Notation, Bild, Schrift) vorhanden sind. Goodman selbst sieht sich in einer Tradition, in welcher für ihn Ernst Cassirer vor allen eine tragende Rolle spielt. Dieser hatte sich unter dem Vorzeichen der „Copernikanische[n] Drehung“ Kants als Rettung vor einer relativistischen „Selbstauflösung des Geistes“⁴ (zur vorletzten Jahrhundertwende) dem Agnostizismus seiner Zeit entgegengestellt. Das gelang ihm zunächst mit Mitteln der einsetzenden phänomenologischen Forschung, die im Rahmen ihrer Erkenntnistheorie den Inhaber spezifischen Wissens zugleich als dessen Produzenten zu begreifen begann.

Als unermüdlicher Sammler von Argumenten für einen solchen „Konstruktivismus“⁵ bereichert Goodman mit Cassirers ‚Philosophie symbolischer Formen‘ seinen reichhaltigen Fundus, der sich aus den Künsten, der Vorsokratischen Philosophie, den Naturwissenschaften wie der Wahrnehmungspsychologie speist. Die zusammengetragenen Beispiele dienen ihm weniger zur Verteidigung seiner Thesen als vielmehr dazu, „einen strengen Blick auf einige Fragen zu richten“, die durch sie „auf[geworfen]“⁶ würden. In dem von Goodman zu Beginn von *Weisen der Welterzeugung* als beispielhaft für das konstruktivistische Denken eingestuftem Text über Sprache und Mythos geht Cassirer der Entstehung der Götternamen nach, indem er sie unter Einbeziehung ethnologischer Forschungsarbeiten phänomenologisch-transzendentalphilosophisch deduziert.

³ Das sollte vom späten Wittgenstein korrigiert werden, allerdings ohne daß es diesem gelungen wäre, das semiotische Paradigma zu verlassen.

⁴ Ernst Cassirer, „Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“ [= SM], in: Ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, 73–158 [1925], hier 79 [Hervorhebungen i. O. gesperrt].

⁵ Günter Abel, „Interpretations-Welten“, in: *Philosophisches Jahrbuch* xcvi, Freiburg i. Br./München: Alber 1989, 1–19, hier 2, Anm. 1.

⁶ Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung* [= ww], a. d. Engl. v. Max Looser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) ²1993 [1978], 13.

Die Aufgabenstellung der vorliegenden Untersuchung ist es, die dort analysierten Mythen als exemplarische Fälle von Welterzeugung, der Schaffung von Weltweisen, im Sinne Goodmans zu verstehen. — Eine Darstellung, auf die Goodman selbst verzichtet hatte.⁷ Daraus läßt sich eine klare Sicht auf Goodmans Standpunkt bezüglich des Realismusproblems gewinnen, welches sich bei ihm in erster Linie vom Bezugsrahmen einer ästhetisch-pragmatisch fundierten Bedeutungstheorie her stellt. In einem ersten Schritt (2.) wird dazu Cassirers Arbeit betrachtet. Darauf folgt die Darstellung der Position Goodmans (3.), um im letzten Schritt (4.) das Spätwerk Cassirers zu beleuchten, das sich der generischen Verquickung von Politik und Mythos v. a. im Deutschland zur Zeit des Nationalsozialismus zuwendet. Aus dieser Perspektive erhält Goodmans Ineinanderblenden von Kunst und Wissenschaft eine bislang nur latente politische Brisanz, die weder in seinem Schreiben noch in dessen Rezeption explizit gemacht wurde.

2. Cassirer über Götternamen

Göttliches lebt. Wenn Namen genannt werden, denken die meisten an vorchristliche oder ortsüblich gewesene Gottheiten. Deren Tempel sind verfallen, und von vielen der dort einst Verehrten sind nicht einmal die Namen bekannt. Also sind Götter sterblich, doch das besagt nichts gegen ihr Wesen und ihre Wirklichkeit.

ERNST JÜNGER

2.1 Ernst Cassirer

Wie diejenigen Goodmans sind die Arbeiten Cassirers nicht auf ein Themengebiet begrenzt. Der beiden gemeinsame Nenner ist ihr

⁷ Bereits Paetzold strebt eine Darstellung Goodmans ‚mit‘ Cassirer an, verschonkt aber leider die Möglichkeit einer weitergehenden Kritik Goodmans, da sich der Konnex — nur negativ — auf die vernachlässigte Dimension der Leiblichkeit bei Cassirer reduziert. (Vgl. Heinz Paetzold, „Kunst und Erkenntnis. Zu Nelson Goodmans Theorie der Bildenden Kunst“, in: Ders., Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, 97–110, hier 110.)

rückhaltloser, nicht-systemischer Empirismus. Im Vollzug ihrer Ausführungen zeigt sich dessen theoretische Voraussetzung.⁸ Bedingt durch die Zeit seines Schaffens, welche die Epochen der zwei Weltkriege und somit deren politische und soziale Umwälzungen umfaßt, ist Cassirers Werk überdies auch vielfältig ideengeschichtlich geprägt: Seine philosophische Entwicklung nahm im Neukantianismus Marburger Prägung als Schüler Herman Cohens seinen Ausgang. Die folgenschwere Kritik am Deutschen Idealismus durch Schopenhauer, Nietzsche und andere, sowie die Stärkung der empirischen Wissenschaften nötigten die institutionalisierte Philosophie dieser Zeit zum Umdenken: Hegels Diktum, daß „Philosophieren ohne System [...] nichts Wissenschaftliches sein [kann]“⁹, war hinfällig geworden. Die Geisteswissenschaften befanden sich von nun an im Begründungsnotstand. Anders als Marx brachen die Neukantianer nicht mit den traditionellen Philosophemen. Dennoch berührte sich ihre intellektuelle Gesinnung bisweilen gar — so bei Bernstein, Lange und Cohen selbst¹⁰ — mit der sozialistischen. Der Idealismus Kants wurde über Bord geworfen, sein Kritizismus indes hochgehalten.

Hinzu tritt die genannte Wirkung der Phänomenologie, welche in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts an Popularität gewann. Zusammen mit dem durch Feuerbach inspirierten Materialismus beinhaltet die Neukantische Rückbesinnung eine Rehabilitierung der Erfahrungswissenschaften.¹¹ Die phänomenologische Neubegründung der Ontologie durch Husserl ruhte auf einem wichtigen epistemologischen Axiom: Nicht in den Einzelerlebnissen, sondern in den durch Wesensschau aufgedeckten Grundgesetzen der Erleb-

⁸ Ausdrücklich lobt Lübbe Cassirers „Werk“ diesbezüglich als schlechthin „akademisch“ (Hermann Lübbe, Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der Tagung Symbolische Formen gehalten am 20. 10. 1974 in Hamburg, Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975, 5).

⁹ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I (1830), Einleitung, § 14.

¹⁰ Vgl. Manfred Pascher, Einführung in den Neukantianismus. Kontext — Grundpositionen — Praktische Philosophie, München: Fink (UTB) 1997, v., „Eduard Bernsteins Marxismus-Kritik und die Sozialphilosophie des Marburger Neukantianismus“, 107–134.

¹¹ „Logik und die Ontologie [...] können demzufolge nur noch formale Wissenschaft sein [...]“ (Herbert Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) 41991 [1983], 237.)

nisse seien die tragenden Bedeutungen der Bewußtseinskonstitution zu finden. Cassirers Werk ist folglich von der transzendentalphilosophischen Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit des Wissens bestimmt. 1910 wird seine zentrale Untersuchung Substanzbegriff und Funktionsbegriff veröffentlicht, worin er einer substantialistischen Bestimmung der Gegenstände von Naturwissenschaft eine Absage erteilt: Nur in der funktionalen Verkettung wissenschaftlicher Begriffe, so Cassirer im Anschluß an Kant, liege deren produktive Bedeutsamkeit.¹²

Auch in seiner kulturphilosophischen Genealogie der Götternamen sucht Cassirer nach transzendentalphilosophischen Begründungen. Er sucht die Gesetzmäßigkeiten des mythischen Denkens aufzuspüren, das „[z]ahllose Welten“, so kommentiert Goodman, „durch Gebrauch von Symbolen aus dem Nichts erzeugt“¹³. Obwohl Cassirer zunächst bei konkreten Gottheiten verschiedener Kulturvölker ansetzt, ist die Bedeutung von ‚Gottheit‘ nicht auf deren personale Götter begrenzt, sondern auf andere Wesensbildungen, wie beispielsweise Glück, Erfolg, Lust etc. erweiterbar:

Aus derartigen, für uns völlig disparaten Bedeutungen läßt sich nur dann noch eine Einheit gewinnen, wenn man diese Einheit nicht mehr in einem bestimmten Inhalt, sondern in einer bestimmten Art der Auffassung sucht. Nicht das ‚Was‘, sondern das ‚Wie‘ ist hier entscheidend; nicht auf die Art des Bemerkten, sondern auf den Akt des Bemerkens, auf seine Richtung und Beschaffenheit kommt es an.¹⁴

Durch die drei Bände der Philosophie der symbolischen Formen, welche von 1923 bis 1929 erschienen waren, wurde aus dem Erkenntnistheoretiker Cassirer der Kulturphilosoph.¹⁵ Der Vortrag über Götternamen

¹² „Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.“ (Krv, A 86/B 93.)

¹³ WW, 13.

¹⁴ SM, 130.

¹⁵ „Als dieser dritte Band [sc. der Philosophie der symbolischen Formen] [...] erschien, stand Cassirer auf dem Höhepunkt seiner intellektuellen Laufbahn. Mit diesem dritten Band, Die Phänomenologie der Erkenntnis, glaubte Cassirer einen neuen philosophischen Ansatz gefunden zu haben, der [...] verschieden von bisherigen Ansätzen — von der Erkenntniskritik, der Phänomenologie und der Metaphysik — die Grundfragen der Philosophie zu lösen versuchte.“ (John Michael Krois, „Einleitung“, in: Ernst Cassirer, Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933, hg. v. Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois unter Mitwirkung v. Josef M. Werle, Hamburg: Meiner 1985, XI–XXXII, hier XI.)

men von 1924 fällt in diese Schaffenszeit.¹⁶ Nach seiner Emigration 1933, die ihn über Oxford und Göteborg, wo Cassirer 1939 die schwedische Staatsbürgerschaft erhielt, 1941 zuletzt nach Yale und New York führte, erschien 1944, ein Jahr vor seinem Tod, *An Essay on Man*, das ihn schließlich als Kulturanthropologen bekannt machte.¹⁷ Seine philosophische Arbeit gipfelte in dem 1946 postum veröffentlichten *The Myth Of the State*.

Wie Adorno und Horkheimer war Cassirer auf der Suche nach einer Erklärung für das, was sich im geographischen Zentrum des humanistisch-aufgeklärten Europas ereignet hatte. Wie für jene war auch für Cassirer der Mythos als Irrationales schlechthin zentrale Ermöglichungsbedingung des Holocaust. Die Autoren der Dialektik der Aufklärung stellten die metahistorische Notwendigkeit heraus, mit der die Aufklärung — ihrerseits schon ein Wesensmerkmal mythischen ‚Erzählens‘ — erneut in Mythos, Verklärung und Unterdrückung zurückfällt.¹⁸

In Cassirers Analyse fehlt jene dialektische Komponente¹⁹ — sie benötigt diese auch nicht: Der Zugang zum Verständnis von Wissen-

¹⁶ In dieser Zeit „[war] [n]icht mehr die wissenschaftliche Erkenntnis [...] der einzige Fokus der Philosophie, sondern neben ihm traten die Sprache sowie der Mythos als Formen, in denen sich eine kulturelle Spontaneität und Aktivität des menschlichen Geistes bekundet. [...] Geblieben war Cassirers Interesse für die innere ‚Logik‘ der menschlichen Erfahrung. Aber es gibt nicht nur die eine ‚Logik‘ der wissenschaftlichen Erfahrung, sondern ihr tritt eine Logik des sprachlichen, des mythischen und des alltäglichen Weltverstehens zur Seite.“ (Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Hamburg: Junius 1993, 8f.)

¹⁷ Vgl. ders., *Ernst Cassirer — Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, 148–222.

¹⁸ „Wie die Bilder der Zeugung aus Strom und Erde, die vom Nil zu den Griechen kamen, hier [sc. in der vorsokratischen Kosmologie] zu hylozoistischen Prinzipien, zu Elementen wurden, so vergeistigte sich insgesamt die wuchernde Vieldeutigkeit der mythischen Dämonen zur reinen Form der ontologischen Wesenheiten. [...] In der Autorität der allgemeinen Begriffe meint sie [sc. die Aufklärung] noch die Furcht vor Dämonen zu erblicken [...]. [...] Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig. [...] Aufklärung ist totalitär.“ (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M.: Fischer 1988 [1944], „Begriff der Aufklärung“, 9–49, hier 12.)

¹⁹ Mit ihr fehlt Cassirers Ansatz auch eine Reduktion des menschlichen Denkvermögens auf die instrumentelle Vernunft. (Vgl. Heinz Paetzold, „Ernst Cassirers ‚The Myth Of The State‘ und die ‚Dialektik der Aufklärung‘ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno“, in: Ders., *Realität der symbolischen Formen*, a. a. O., 111–145 [1989], hier 136.)

schaft und Wahrheit kann für Cassirer immer nur über die mythische Form erreicht werden. Vereinfacht gesagt: Der Unterschied zwischen der Rede von zwei rivalisierenden Göttern, die sich gegenseitig mit Feuerblitzen bewerfen und der Erklärung durch den Zusammenstoß zweier unterschiedlich temperierter Luftmassen, dem eine elektrische Entladung folgt, ist (was den Erkenntnisgehalt der Beschreibung betrifft) gering. — Beide benötigen zur Darstellung den Mythos, eine Erzählung, die Sprache.

Wiederum ähnlich der Kritik an der Kulturindustrie durch die um eine Generation jüngeren Emigranten an der Westküste dehnte Cassirer seine Untersuchung der Moderne, bereits 1932 in *Die Philosophie der Aufklärung*, über die Analyse der Wissenschaft auf die politisch-soziale, künstlerische und religiöse Dimension aus. Cassirers Philosophie war im Ganzen stets politische Philosophie. Ein noch früherer Berührungspunkt mit Horkheimer und Adorno zeigt sich in der Aufdeckung der Ökonomisierung von Natur durch den rationalisierenden Verstand:

Auch diejenige Form der Erkenntnis, der die Aufgabe zufällt, das Wirkliche zu beschreiben und bis in seine feinsten Fasern bloßzulegen, beginnt mit einer Abkehr von dieser Wirklichkeit und ihrem Ersatz durch die Symbole des Zahl- und Größengebietes.²⁰

Dem Anthropomorphismus bleiben die aufgeklärten Wissenschaften und Gesellschaften zwar verhaftet, aber mit der Logik hatten sie die Waffe zur endgültigen Unterwerfung der Natur in der Hand. Das mythische Gleichgewichtsprinzip kehrt in Form der Marktvorstellung und des Tauschwertes wieder: „[D]ie Mythen, die der Aufklärung zum Opfer fallen, waren selbst schon deren eigenes Produkt.“²¹ —

²⁰ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Nachdruck der 1. Aufl. 1910, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 41976, 135. — Vgl. dazu ferner Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen [= PSF]*, Nachdruck der 2. Aufl. 1954, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 101994, Dritter Teil, *Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], Zweiter Teil, „Das Problem der Repräsentation und der Aufbau der anschaulichen Welt“, Kap. IV, „Raum, Zeit und Zahl“, 283–305.

²¹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a. a. O., „Begriff der Aufklärung“, 14. — Zur Anthropomorphismus-Debatte siehe ferner den Aufsatz nach Spiel im vorliegenden Band.

Anthropologisch gewendet: der Mensch ist „animal symbolicum“²², Symbole verwendendes Tier.²³ Der Beginn der Erkenntnis ist daher bereits lebensweltlich strukturierend, mathematisierend.²⁴ Selbes gilt für den physikalischen Zeitbegriff und den des Raumes:²⁵ Der Erfahrungsstrom selbst wird dadurch nicht gemessen; erst die Reflexion zerteilt dessen Fluß und bringt Differenzen hervor.²⁶

²² Ernst Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, a. d. Engl. v. Reinhard Kaiser, Hamburg: Meiner 1996 [1944], II., „Ein Schlüssel zum Wesen des Menschen: das Symbol“, 47–51, hier 51.

²³ Hans Jonas sieht den artbildenden Unterschied des Menschen in der Fähigkeit des ‚Bildens‘ — der Symbolverwendung: „Die roheste, kindischste Zeichnung wäre so beweiskräftig wie die Kunst des Michelangelo. Beweisend für was? Für die mehr-als-tierische Natur ihres Erzeugers; und dafür, daß er ein potentiell sprechendes, denkendes, erfindendes, kurz ein ‚symbolisches‘ Wesen ist.“ (Hans Jonas, „Die Freiheit des Bildens: Homo pictor und die differentia des Menschen“, in: Ders., Zwischen Nichts und Ewigkeit. 3 Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987 [1963], 26–43, hier 27.)

²⁴ Mit Kant gesprochen: Die Kategorien der Quantität geben uns die Extension des Objektes, die der Qualität dessen Intensität vor. (Vgl. KrV, A 162–176/B 202–218.)

²⁵ Vgl. PSF III, Zweiter Teil, Kap. III, „Der Raum“, 165–188, und Kap. IV, „Die Zeitanschauung“, 189–221; sowie PSF, Zweiter Teil, Das mythische Denken [1925], Zweiter Abschnitt, „Der Mythos als Anschauungsform. Aufbau und Gliederung der räumlich-zeitlichen Welt im mythischen Bewußtsein“, 91–182.

²⁶ Nach Heideggers Einschätzung wird hierbei Cassirers Nähe zur Philosophie Schellings deutlich: 1928, in seiner Rezension von Das mythische Denken, lobt er Cassirer dafür, seit diesem „erstmal wieder [...] den Mythos als systematisches Problem in den Gesichtskreis der Philosophie gestellt zu haben“ (Martin Heidegger, „Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925“, in: Ders., Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M.: Klostermann 1998 [1929], 255–270, hier 270 [1928]). — Trotz der Auseinandersetzung beider auf den zweiten Davoser Hochschulkursen im folgenden Jahr gingen ihre Analysen, v. a. in betreff der (gelebten) Zeit, in die gleiche Richtung: So bezieht sich Cassirer in einer eindrucksvollen Schilderung des Handelns aphasisch Kranker unter Bezugnahme auf die Kategorien Heideggers: Jene könnten, da ihr Sprachzentrum im Gehirn beschädigt ist, niemals einen Weg beschreiben, den sie gerade zurückgelegt haben. Die leiblich-räumliche Orientierung ist also noch intakt: „So zeigt sich [...], [...] daß eine Wandlung der sprachlichen Fähigkeit immer zugleich eine bestimmte Änderung des ‚Weltbildes‘ als Ganzen [sic!] in sich schließt.“ (Ernst Cassirer, „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt (1932–33)“, mit Arbeitsbericht, in: Symbol, Technik, Sprache, a. a. O. 121–160, hier 133.) Dabei „rückt“ die „Gegenständlichkeit“, nach Cassirer, „von der Sphäre der ‚Vorhandenheit‘ in die Dimension der bloßen ‚Zuhandenheit‘“ (ebd.; kursiv, St. G.). — Gerade diesen Punkt hielt Cassirer seinem Gegenspieler in Davos vor: Die vorgeblich alltägliche Situation des ‚Man‘ stellt eigentlich die Ausnahmesituation der Aphasie dar. (Vgl. Karlfried Gründer, „Cassirer und Heidegger in Davos 1929“, in: Über Ernst Cas-

2.2 Über Götternamen

Die Kritik am Mythos ist mit diesem gleichursprünglich. Cassirers Interesse zielt daher nicht auf eine Überwindung des mythischen Denkens. Jede Art der Anschauung beginnt mit dem Denken qua symbolischer Form und ermöglicht so erst Sprache, Kunst, Wissenschaft oder Religion. Cassirer ist in diesem Sinne Hegelianer, hegelischer Phänomenologe:

Wenn ich von einer ‚Phänomenologie der Erkenntnis‘ spreche, so knüpfe ich hierin nicht an den modernen Sprachgebrauch an, sondern ich gehe auf jene Grundbedeutung der ‚Phänomenologie‘ zurück, wie Hegel sie festgestellt [...] hat.²⁷

Cassirer fragt nicht nach der Wirkung der symbolischen Schemata — sie ist unbezweifelt —, sondern nach ihrer Genese.²⁸ Erschaffen mittels Namengebung ist Welterzeugung.²⁹ In der Stufe des ursprünglichen Schauens sind die Dinge in ihrer Bedeutung nicht von uns getrennt. In dem „eigentümlichen Zustand der Indifferenz [ge]halten“³⁰, erscheint uns die Wirklichkeit immer zunächst als ein

sirers Philosophie der symbolischen Formen, hg. v. Hans-Jürgen Braun, Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, 290–302, hier 296.)

²⁷ PSF III, „Vorrede“, V–IX, hier VI [Hervorhebungen i. O. gesperrt]. — Auch hinsichtlich Berkeleys frühem phänomenologischen Grundsatz der Identität zwischen Wahrnehmend-Sein und Wahrgenommen-Sein gilt, sich „von all diesen Deutungen freizumachen“, denn „dann stehen wir mit einem Mal den Urwahrnehmungen, und in ihnen den letzten Gewißheiten der Erkenntnis, Auge in Auge gegenüber“ (ebd., „Einleitung“, 1., „Materie und Form der Erkenntnis“, 3–20, hier 5). Trotz Cassirers Absetzungsversuchen von der zeitgenössischen Philosophie steht er dem Denken Husserls augenscheinlich nahe.

²⁸ „Daß Namen und Wesen in einem innerlich-notwendigen Verhältnis zueinander stehen, daß der Name das Wesen nicht nur bezeichnet, sondern daß er das Wesen selbst ist und daß die Kraft des Wesens in ihm beschlossen liegt: dies gehört zu den Grundvoraussetzungen der mythischen Anschauung selbst.“ (SM, 74.)

²⁹ „Denn die mythische Formung als solche wird nicht dadurch verstanden und durchschaut, daß man uns den Gegenstand aufweist, an dem sie sich zunächst und ursprünglich vollzieht. Sie ist und bleibt das gleiche Wunder des Geistes und das gleiche Rätsel, [...] ob sie die Deutung und Gestaltung psychischer Prozesse oder physischer Objekte [...] betrifft.“ (Ebd., 81.)

³⁰ Ebd., 83.

Ganzes gegeben. Der erste Schritt des mythischen Denkens ist die Zerlegung der Erfahrungstotalität in die einzelnen Bedeutungsträger:

Hier erscheint also das Allgemeine nicht wie in der mathematischen Physik in der Gestalt einer abstrakten Formel, sondern hier tritt es als ein konkretes ‚Gesamtleben‘ heraus, hier handelt es sich [...] um eine ‚Organisation‘, die, wenn sie den Teil auf das Ganze bezieht, zugleich auch im Teil unmittelbar die Form des Ganzen erschaut.³¹

Im Gegensatz zum theoretischen Denken, welches diskursiv verfährt, steht im mythischen Denken „der Gedanke dem Inhalt der Anschauung nicht frei gegenüber“³². Ersteres schafft Verknüpfung innerhalb des Gedankensystems, letzteres „ruht“ in der Anschauung selbst und ist von ihr „gebannt“³³.

Herman Useners Arbeit *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* von 1896 liefert Cassirer den Prototyp zum Auffinden und Formulieren der Gesetzmäßigkeit, der die Erschaffung von Göttern folgt.³⁴ In jenem Essay finden sich drei Phasen der Entstehung von ‚Göttern‘. Am Anfang stehen von Usener sogenannte ‚Augenblicksgötter‘, welche sich über ‚Sondergötter‘ zu individuellen Göttern entwickeln. Ihr Ursprung besteht danach nicht wie gemeinhin angenommen in der frühmetaphysischen Suche nach obersten Prinzipien. Dies ist ein wesentlich späterer Schritt im Übergang zum ‚Logos‘, der paradigmatisch mit dem Denken der Vorsokratik einsetzt.

Nach Usener steht am Anfang vielmehr Gegenteiliges: das „schlechthin Momentane[]“³⁵, das einzigartige Ereignis im Erleben. Dies kann ein Augenblick der Freude, der Erregung oder der Angst sein. Eine gefundene Zuflucht bei Unwetter in einer Höhle, das erhebene Gefühl bei Betrachtung des Sonnenaufgangs oder das Erleben eines Erdbebens. Der Moment wird zur göttlichen Schickung

³¹ Ebd., 97.

³² Ebd., 103.

³³ Ebd. — In der Mythologie der Cora liegt den einzelnen Göttergestalten, die jeweils für Gestirne stehen, die Gesamtheit des sichtbaren Himmels zugrunde: „Der gestirnte Nachthimmel ist die Vorbedingung für die Existenz der Sonne [...]“ (Preuss zit. n. ebd., 83.)

³⁴ „Dieses Gesetz will die Mythologie aufweisen. Mythologie ist die Lehre () vom Mythos oder die Formenlehre der religiösen Vorstellungen.“ (Ebd., 85.)

³⁵ Ebd., 87.

und alles Gewesene für diesen Zeitraum unwichtig. Das Ereignis wird dabei hypostasiert und tritt in eine ewige Ordnung ein:³⁶

Wenn die augenblickliche Empfindung dem Ding vor uns, dem Zustand, in dem wir uns befinden, der Kraftwirkung, die uns überrascht, den Wert und gleichsam den Accent des Göttlichen verleiht — dann ist der Augenblicksgott empfunden und geschaffen. Er steht vor uns in unmittelbarer Einzelheit und Einzigkeit [...] als etwas, was nur hier und jetzt, in dem einen ungeteilten Moment des Erlebens dem einen Subjekt gegenwärtig ist und das es mit seiner Gegenwart überfällt und in seinen Bann zieht.³⁷

Die Götter des Augenblicks sind jedoch zu zahlreich, um im Gedächtnis zu bleiben, und meist mit außerordentlichen, gleichfalls vergänglichen Gefühlszuständen wie Angst oder Rausch verknüpft. Das „geordnete[] Tun“³⁸ der Menschen rückt nun in den Mittelpunkt, je nach existentieller Dringlichkeit. Durch die Eigenzeit der zyklischen Naturabläufe ist das Leben der Menschen strukturiert. In der Wiederkehr von Tag und Nacht, der Gezeiten wie Jahreszeiten wird das Handeln des Menschen geprägt: wann der Acker zu bestellen ist, wann Tiere jagbar und Pflanzen auffindbar sind, wann die Zeit der Ruhe gekommen ist. Im kulturellen Fortschreiten emanzipiert sich der Mensch von der Bestimmung der natürlichen Rhythmen und tritt aus deren Strukturen heraus: „Der Mensch hört auf, der bloße Spielball äußerer Eindrücke zu sein; er greift mit eigenem Wollen in das Geschehen ein, um es nach seinem Wunsch und seinem Bedürfnis zu regeln.“³⁹

Die bleibenden Grenzen der Beherrschbarkeit von Natur werden vom Individuum im Gegenzug als Ohnmacht empfunden und durch die Schaffung von „Sondergöttern“⁴⁰ kompensiert. Doch „[a]uch diese Götter [...] haben noch keine schlechthin allgemeine Funktion

³⁶ „Was plötzlich wie eine Schickung von oben an uns herantritt, was uns beglückt, was uns betrübt und beugt, erscheint der gesteigerten Empfindung als ein göttliches Wesen. So lange wir die Griechen kennen, besitzen sie dafür den Gattungsbegriff μ [...]“ (Ebd., 88.)

³⁷ Ebd., 87f.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Usener zit. n. ebd., 89.

und Bedeutung“⁴¹. Wie Sterbliche „bleiben [sie] [...] an einen ganz bestimmten Umkreis gebunden. Aber innerhalb dieses engeren Kreises haben sie Bestimmtheit und Dauer und damit eine gewisse Allgemeinheit gewonnen.“⁴² Wie also der Name des Gottes des Pflügens nicht einfach irgendeine überweltliche Instanz meint, sondern den Akt des Pflügens selbst designiert — eingedenk der Mühen und des Ertrags —, beschreibt die Metapher einen bislang so nicht benannten Zusammenhang. Es ist nur eine Frage der Zeit, bis durch den häufigen Gebrauch des Namens die vorausliegende Bedeutung des Begriffs in Vergessenheit gerät:

Dann erweckt der Name im Bewußtsein dessen, der ihn ausspricht oder hört, nicht mehr die Vorstellung einer einzelnen Tätigkeit, auf die das Subjekt, das mit ihm benannt wird, ausschließlich eingeschränkt bleibt. Der Name ist vielmehr Eigenname geworden — und dieser führt, gleich dem Rufnamen eines Menschen, den Gedanken einer bestimmten Persönlichkeit mit sich.⁴³

2.3 Perspektive / Konstruktion

Ein neues ‚Wesen‘ entsteht: der personifizierte Gott, der in seinem Handeln den Menschen gleicht und quasi idealtypisch die Begrifflichkeit eines bestimmten Charakterzuges oder einer Auffälligkeit in sich repräsentiert.⁴⁴ Hiermit ist für Cassirer der Punkt benannt, an wel-

⁴¹ Ebd. — Der römische Gott ‚Occator‘ beispielsweise steht für die Bestellung des Feldes. Mit seiner Anrufung muß die gelingende Feldarbeit beginnen. (Vgl. ebd.)

⁴² Ebd.

⁴³ SM, 90.

⁴⁴ Die vom späten Wittgenstein hervorgehobene und von Austin weiterverfolgte Betrachtung der Sprache in ihrem dahingehenden Werkzeugcharakter setzt sich im Denken Rortys mit der Aufnahme von Davidsons Analysen der Bedeutung und Wirkung von Metaphern fort: Demnach „heißt eine Metapher in eine Unterhaltung einwerfen soviel wie: die Unterhaltung plötzlich für einen Augenblick unterbrechen, um eine Grimasse zu schneiden; eine Photographie aus der Tasche ziehen und herumzeigen; auf eine Besonderheit in der Umgebung deuten; den Gesprächspartner ohrfeigen oder küssen“ (Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a. d. Amerik. v. Christa Krüger, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) ⁵1999 [1989], Kap. 1, „Die Kontingenz der Sprache“, 21–51, hier 44). Will heißen, Metaphern können nicht anders ausgesagt werden, als sie eben durch den Ausdruck, mit dem sie benannt sind, gesagt werden. Sie sind weder richtig noch falsch, sondern gehen in den Sprachgebrauch ein, werden Allgemeingut und schließlich wieder vergessen. — Es ist, wie Goodman fest-

chem sich der Mythos der Naturvölker und die Erzählungen der modernen Zivilisation gleichen. Beiden liegt jener zutiefst ‚vernünftige‘ Vorgang zugrunde:

Der Mensch sucht Merkmale, weil er Merkmale braucht — weil seine Vernunft, weil das spezifische Vermögen der ‚Besinnung‘, das ihm eignet, sie fordert. [...] Die Verschiedenheit der einzelnen Sprachen ist daher nicht eine solche von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit von Weltansichten.⁴⁵

Die anthropologische Gleichheit der Menschen wird durch ihre Vernunft ermöglicht, welche als emanzipatorisches Element deren — divergierende — Weltansichten erzeugt. Über alle Stufen hinweg lassen sich parallele Vorgänge ausmachen: Im Augenblicksmoment ist der Mensch in einer einzigartigen Weise dem Besonderen zugewandt: Er erfährt das Göttliche in der „Urgewalt subjektiver Empfindung“⁴⁶. Schon in der Poesie wird dieser Moment des Erhobenseins in Sprache gefaßt, gleich wie der Augenblicksgott für das mythische Denken den Moment in Erinnerung festhält.

Hierbei bilden sich Koordinaten der Lebenswelt heraus, die beispielsweise in Erinnerungsritualen ihren Ausdruck finden. Es sind diejenigen Momente, welche Lebenszeit formen und dadurch Vergangenheit herstellen: „Das Phänomen, um das es sich handelt“, so Gadamer, „ist das der Epoche“⁴⁷. „Ein epochemachendes Ereignis setzt einen Einschnitt. Es setzt das, was davor lag, als alt, und alles, was nun kommt als neu.“⁴⁸ ‚Epoche‘ meint sowohl die individuelle Geschichte, als auch die Weltgeschichte.⁴⁹ Hierin liegt die Differenz des Menschen:

stellt, „eine Sache des Passens“ (ww, 167), wann, wie und wo Sprache auf Wirklichkeit zugreift und diese herstellt.

⁴⁵ SM, 101.

⁴⁶ Ebd., 104.

⁴⁷ Hans-Georg Gadamer, „Über leere und erfüllte Zeit“, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Neuere Philosophie II. Gestalten Probleme*, Tübingen: Mohr/Siebeck (UTB) 1999 [1987], 137–153 [1969], hier 148; kursiv St. G.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Die epoché galt der antiken Skepsis als im eigentlichen Sinne nicht lehrbare Methode, um sich, in Zurückhaltung und im Schauen dessen, was momentan gegeben ist, Gewißheit über die Welt zu verschaffen. Für die Skeptiker gab es keine weitere Möglichkeit, über das hinaus zu gelangen, was ihnen Tradition, Natur und besagte Form von Gewißheit an weiterem Wissen hätten vermitteln können. Mit dem methodischen Kunstgriff, das unmittelbar Gegebene als vorläufig, aber einzig gültig zu erklären, entgehen die Skeptiker nicht nur einem

[D]as Vergangene wird [sc. vom Tier] nur dunkel bewahrt, das Zukünftige nicht zum Bilde, zur Voraussicht erhoben. Der symbolische Ausdruck erst schafft die Möglichkeit der Rückschau und der Voraussicht.⁵⁰

Die hinfällige Gegenwart siegt über die ewigen Wahrheiten des platonischen Prinzips. Die Sprache wird „durch die Richtung des Tuns bestimmt“⁵¹. Der Begriff erhält eine rein „funktionelle[] Bedeutung“⁵² in der Zwecksetzung solchen Handelns. Der Gebrauch bestimmt fortan die Beschaffenheit und Wirkung der Namen in ihrer Verwendung.⁵³

Cassirer spricht sich für eine perspektivische Sicht auf die Welt, einen relativistischen Begriff der Realität aus. Je nach Bedeutsamkeit werden in der reziproken Sprach- und Mythenbildung jeweils Aspekte der Wirklichkeit hervorgehoben. Das Verstehen ihrer Begriffe darf damit keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, sondern muß sich auf die Sichtweise dessen einlassen, der sie hervorgebracht hat. Dieser Perspektivismus entspricht der in der „Kopernikanischen Wende“ vollzogenen Bewegung und öffnet sich den Versionen von Welt.⁵⁴ Die „symbolische[] Prägnanz“⁵⁵ vereint in sich sowohl die Re-

theoretischen Selbstwiderspruch, sondern geben sich darüber hinaus die Möglichkeit zum Handeln vor dem Hintergrund der Situation, so wie sie ihnen „erscheint“ (Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, eingeleitet und a. d. Griech. v. Malte Hossenfelder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) 1993 [1985], Erstes Buch, I., „Der oberste Unterschied der Philosophien“, 93 [4]).

⁵⁰ SM, 107. — Zur metasymbolischen Konzeptualisierung von ‚Erinnerung‘ und ‚Vergessen‘ vgl. auch Stephan Günzel, „Geschichtlicher Boden‘. Nachphänomenologische Geschichtsphilosophie bei Heidegger und Deleuze“, in: Phänomenologische Forschungen, hg. v. Ernst Wolfgang Orth und Karl-Heinz Lembeck im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung, Heft 2002/1, Hamburg: Meiner, 43–77.

⁵¹ SM, 110.

⁵² Ebd., 108.

⁵³ „Wenn etwa der Mond im Griechischen als der Messende (μ), im Lateinischen als der Leuchtende (luna) bezeichnet wird, [...] so zeigt sich hierin, daß die Sprache niemals einfach die Objekte, die wahrgenommenen Gegenstände als solche, sondern die vom Geist selbsttätig gebildeten Begriffe bezeichnet, wobei die Art dieser Begriffe stets von der Richtung der intellektuellen Betrachtung abhängt.“ (Ebd., 101.)

⁵⁴ „Neben der reinen Erkenntnisfunktion gilt es, die Funktion des sprachlichen Denkens, die Funktion des mythisch-religiösen Denkens und die Funktion der künstlerischen Anschauung derart zu begreifen, daß daraus ersichtlich wird, wie in ihnen allen eine ganz bestimmte Gestaltung nicht sowohl der Welt, als vielmehr eine Gestaltung zur Welt, zu einem objektiven Sinnzusammenhang und

zeptivität, als auch die Spontaneität des menschlichen Geistes. Auffinden und Schaffen fallen zusammen. Dies ist „das Transzendente in Cassirers Philosophie“⁵⁶:

Was einmal im Wort oder Namen festgehalten ist, das erscheint nunmehr nicht nur als ein Wirkliches, sondern geradezu als das Wirkliche. Die Spannung zwischen dem bloßen ‚Zeichen‘ und dem ‚Bezeichneten‘ hört auf: an die Stelle des mehr oder minder angemessenen ‚Ausdrucks‘ ist ein Verhältnis der Identität, der völligen Deckung zwischen ‚Bild‘ und ‚Sache‘, zwischen den Namen und den Gegenstand getreten.⁵⁷

Die Wahrnehmungswelt ist im Wahrnehmen je schon strukturiert.⁵⁸ Der Kultur ist ein prinzipiell unendlicher Vorrat an Sinn gegeben, der geschaffen werden kann. Sollen die Symbole intersubjektiv gültig sein, müssen sie darüber hinaus jedoch regional eine universelle Geltung besitzen, nicht eine private. Sie werden damit zur reziproken (Selbst)Deutung der betreffenden Kultur und sind „eine Objektivität des Mythischen“⁵⁹.

Einer tragenden kollektiven Konstruktion wendet sich Cassirer in dem Text *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum* von 1931 zu, sowie bereits im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*: *Der geometrische Raum, welcher einheitlich vermessen werden kann*

einem objektiven Anschauungsganzen sich vollzieht. / Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur [...] eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat.“ (PSF, Erster Teil, *Die Sprache* [1923], „Einleitung und Problemstellung“, I., „Der Begriff der symbolischen Form und die Systematik der symbolischen Formen“, 1–17, hier 11.

⁵⁵ PSF III, Zweiter Teil, Kap. V, „Symbolische Prägnanz“, 222–237, hier 235.

⁵⁶ John Michael Krois, „Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen“, in: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, a. a. O., 15–44, hier 23.

⁵⁷ SM, 123f.

⁵⁸ Dem äquivalent ist das ‚Mannigfaltige‘ bei Kant, welches durch die Synthesisleistung des Subjekts schon je als Geordnetes vorliegt. (Vgl. KrV, A 79f./B 104.)

⁵⁹ Ernst Cassirer, „Zur Metaphysik der symbolischen Formen (1928)“, in: Ders., *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. v. John Michael Krois unter Mitwirkung von Anne Appelbaum, Rainer A. Bast, Klaus Christian Köhnke und Oswald Schwemmer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hg. v. John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Bd. 1, Hamburg: Meiner 1995, Zweites Kap., „Das Symbolproblem als Grundproblem der philosophischen Anthropologie“, 2., „Leben und symbolische Form“, 54–109, hier 86; Hervorhebung i. O. gesperrt. – Dieser Text stellt den Grundstock zu einem nicht realisierten vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* dar.

(und von Kant postuliert wurde, um Wahrnehmung und Vorstellung überhaupt als möglich annehmen zu können), dieser Raum ist transzendent, d. h. Bedingung für die objektive Realität der gegenständlichen Welt der Wissenschaft,⁶⁰ jedoch nicht die der Wirklichkeit des Handlungsraumes. Gegen jenen homogenen Raum setzt Cassirer die Beschreibung des mythischen Raumes, der sich wesentlich durch seine Signifikanzen für den Menschen auszeichnet.⁶¹

Im Mythos wird der Raum als ‚akzentuiert‘ erfahren.⁶² Er ist in Bezirke mit unterschiedlichen Bedeutungsgewichtungen aufgeteilt: heilige wie säkulare Bereiche, die in einer Hierarchie zueinander stehen und sich gegenseitig begrenzen.⁶³ Raum wird von Cassirer vorranglich von Erfordernissen des Körpers bzw. seines Handlungs(spiel)raums auf diesen hin strukturiert. Die Unterteilungen in rechts-links, oben-unten und vorn-hinten folgen der zwangsläufigen Subjektzentriertheit, welcher eine perspektivische Sichtweise inhärent ist.⁶⁴ Jeder ist sich selbst Mittelpunkt seiner Welt. Der Mythos tritt hierbei weniger als kontemplatives Moment auf denn als Orientierungshilfe in lebensweltlichen Kontexten.

⁶⁰ Vgl. KrV, A 28/B 44.

⁶¹ Dieser Gedankengang bezeichnet Cassirers Wende hin zu einer ‚existentialistischen‘ Auffassung von Philosophie; eine Kennzeichnung, die in Verbindung mit Cassirer jedoch nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist, denn zufolge seiner Analysen in *The Myth Of the State* besteht ein offenkundiger Zusammenhang zwischen dem nationalsozialistischen Kerngedanken und den Philosophien der Existenz. — So paraphrasiert Cassirer Heidegger: „Wir müssen die historischen Bedingungen unserer Existenz hinnehmen. Wir können versuchen, sie zu verstehen und zu interpretieren; aber wir können sie nicht ändern.“ (Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* [= MS], a. d. Amerik. v. Franz Stoeßl, hg. und mit einem Vorwort v. Walter Rüegg, Zürich/München: Artemis 1978 [1946], III., „Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts“, „Die Technik der modernen politischen Mythen“, 360–388, hier 383.)

⁶² Vgl. PSF II, Zweiter Abschnitt, Kap. II, „Grundzüge einer Formenlehre des Mythos. — Raum, Zeit und Zahl“, 1., „Die Gliederung des Raumes im mythischen Bewußtsein“, 104–116, hier 106.

⁶³ Vgl. ebd., Kap. I, „Der Grundgegensatz“, 93–103.

⁶⁴ Zum Kontext des Kantischen Orientierungsbegriffs vgl. auch Stephan Günzel, „Die philosophische Geographie Kants“, in: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hg. im Auftrage der Kant-Gesellschaft v. Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher, Bd. IV, Sektionen XI–XIV, Berlin/New York: de Gruyter 2001, 529–537, bes. 3., „Die geographische Orientierung der Vernunft“, 533–535.

Daneben wohnen der Aufteilung des Raumes religiös-kosmologische Konnotationen inne: Den Himmelsrichtungen sind im Mythos Götter respektive Gefühlslagen zugeordnet, die zumeist in Polarität zueinander stehen und ganze Kosmen strukturieren. Zudem kommt es zur Rückwendung der nach außen projizierten Eigenschaften auf den Körper: Einzelne Glieder des Körpers werden mit Eigenschaften belegt, die vorher das Oben und Unten oder die Himmelsrichtungen beschrieben.⁶⁵

In der abendländischen Philosophie wirken jene Gegensatzpaare weiter: die Unterscheidungen von Begrenztem und Unbegrenztem, Stoff und Form sowie Idee und Materie, Sein und Werden. So ist mit Cassirer im Hinblick auf Goodman festzustellen, daß der philosophische Streit über die Wahrheit einer Beschreibung nur unter der kontextbezogenen Frage nach der Richtigkeit, sprich: Angemessenheit, einer Weltsicht sinnvoll (auf)gelöst werden kann.⁶⁶

3. Goodman über Weltversionen

Nun, da der Anfang, an dem alles wüst und leer war, längst entschwunden ist, steckt die meiste Arbeit des Philosophen in der Neuschaffung, sein Erzeugen ist Wiedererzeugen, sein Schaffen Umwandlung.

NELSON GOODMAN

Goodman seinerseits knüpft an die zentrale Bedeutung des Prägens von Welt durch Wahrnehmung und Handeln an: Das in seinem Anbeginn mythische Denken hebt Merkmale von Welt heraus. Mittels

⁶⁵ „Aus dem Nabel entstand der Luftraum, aus dem Haupt ward der Himmel, aus den Füßen die Erde, aus dem Ohr entstanden die Himmelsrichtungen; in dieser Weise bildeten sie die Welten.“ (Rigveda in der Übersetzung von Alfred Hillebrand zit. n. PSF II, Zweiter Abschnitt, Kap. II, 1., 113.)

⁶⁶ Gerade die Philosophie der Vorsokratiker hält, wie Goodman zeigt, einen reichen Fundus an Polarisierungen dieser Art bereit: „Thales reduzierte alle vier Elemente auf Wasser; Anaximander und Empedokles wandten dagegen ein, daß die vier ebensogut auf eines der drei anderen reduziert werden könnten. [...] Thales' Kritiker irrten jedoch mit der Annahme, daß, da keines der alternativen Systeme alleine recht habe, alle falsch seien. Daß wir jedes einzelne von ihnen entbehren können, bedeutet nicht, daß sie alle entbehrlich wären, sondern nur, daß wir die Wahl haben.“ (ww, 122f.)

der Mächtigkeit begrifflicher Sprache erlangen diese Absolutheitscharakter. Andere Merkmale treten dabei mit ihnen in Widerstreit. Die Vorsokratiker hoben dasjenige begrifflich absolut heraus, was ihnen am bedeutsamsten im Sinne seiner Allgegenwärtigkeit erschien: Die Philosophie Ioniens begann am Meer und damit, ‚Wasser‘ zum absoluten Begriff zu machen. Die drei Weltreligionen des euroasiatischen Raumes entstanden in der Wüste und entwickelten unter der übermächtigen Sonne Varianten des Monotheismus. Die fernöstlichen Religionen, die in Gebieten mit starker Regenwaldvegetation und damit einer Vielzahl von Lebensformen entstanden, waren polytheistisch geprägt. Um die naturalistische Komponente dieser Kausalität verringert, gilt, daß

[h]inter dieser Kontroverse darüber, was sich worauf reduzieren lasse, [...] die immer wiederkehrende Frage [steht], was eine solche Reduktion eigentlich ausmacht. [...] Wir haben es hier mit Vorläufern heutiger Feldzüge zwischen Freunden und Gegnern physikalischer Objekte, Phänomene, Konkreta, Qualitäten, Geist oder Materie zu tun; mit Kampagnen für oder gegen den Verzicht auf etwas davon zugunsten von etwas anderem. Solche Kampagnen entstehen typischerweise, wenn man die Bedingungen und die Bedeutung dessen mißachtet, was ebensowohl [sic!] Konstruktion wie Reduktion ist.⁶⁷

3.1 Nelson Goodman

Sein philosophisches Selbstverständnis hatte sich Goodman über einen langen Zeitraum hinweg erarbeitet. Als Vertreter des ideal-sprachlichen Zweigs der Analytischen Philosophie erprobte er sich in der Präzisierung der im logischen Positivismus aufgeworfenen Problemstellungen der Schaffung und Anwendung einer künstlichen Sprache.

Seine ersten Ansätze stellen eine Kritik an Carnaps *Der logische Aufbau der Welt* dar, mit denen dieser sich zuvor qua Rückführung von Aussagen auf elementare, sinnliche Erlebnisse um die Verbesserung des phänomenalistischen Reduktionsprogramms bemühte. Nach Goodman gründen die Verknüpfungen besagter Elementarerlebnisse, entgegen Carnaps positivistischer Programmatik, auf der

⁶⁷ WW, 123.

metaphysischen Voraussetzung, daß die Relationen zwischen ihnen durch „Ähnlichkeitserinnerung“⁶⁸ hergestellt würden.

Goodman versuchte sich an einer Revision der Carnapschen Position mittels der Einführung einer begrenzten Anzahl atomarer Qualitäten (Farben, Zeichen, Sehfeldstellen und Töne), den sogenannten ‚Qualia‘.⁶⁹ Das Überdenken seiner Position führte ihn geradewegs ins Lager des Nominalismus, unter dessen Vorzeichen er eine erneute Revision jener Konstitutionsthese vornahm: Die erzeugten ‚Entitäten‘ sollten wie Individuen behandelt werden, welche sich über die Definition ihrer Qualia voneinander unterschieden.⁷⁰

Seinen bis dahin wohl bedeutendsten Beitrag zur Wissenschaftstheorie lieferte Goodman 1954 mit *Fact, Fiction and Forecast*, was die Diskussion um den Stellenwert der seit Hume bezweifelte Gültigkeit der Induktion erneut aufleben ließ. In seinem Vorwort hebt Putnam das Buch in den „paradoxen Status eines zeitgenössischen Klassikers“⁷¹:

Goodman formt das traditionelle Problem der Induktion völlig um. Für ihn besteht das Problem nicht darin, sicherzustellen, daß die Induktion in Zukunft Erfolg haben wird [...], sondern darin, zu charakterisieren, was Induktion ist [...].⁷²

⁶⁸ Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg: Meiner 1998 [1928], 78., „Die Ähnlichkeitserinnerung als Grundbeziehung“, 110f., hier 110.

⁶⁹ Vgl. Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, with an Introduction by Geoffrey Hellman, *Boston Studies in Philosophy of Science*, Vol. LIII, Dordrecht/Boston: Reidel 1977 [1951], vi., „Foundations of a Realistic System“, 135–155.

⁷⁰ Vgl. Nelson Goodman/Willard Van Orman Quine, „Steps Towards a Constructive Nominalism“, *Journal of Symbolic Logic*, Vol. 12 (1947), 105–122. — Godmans späteres Zugeständnis an den Universalismus bestand darin, daß er der behaupteten Existenz übergeordneter Entitäten zustimmte, nämlich als Formen sprachlich-mentaler Individualitäten: „Nominalism as I conceive it [...] does not involve excluding abstract entities [...], but requires only that whatever is admitted as an entity at all be constructed as an individual.“ (Nelson Goodman, „A World of Individuals“, in: Józef Maria Inocenty Bochenski/Alonzo Church/ders., *The Problem of Universals. A Symposium*, Notre Dame, IND: University of Notre Dame Press 1956, 13–31, hier 17.)

⁷¹ Hilary Putnam, „Vorwort zur vierten Auflage der englischsprachigen Ausgabe“, a. d. Engl. v. Bernd Philippi, in: Nelson Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage* [= TFFV], a. d. Engl. v. Hermann Vetter, mit einem Vorwort v. Hilary Putnam, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) 1988 [1954], I–XI, hier I.

⁷² Ebd.

Das Problem liegt in der Projektion einer Probe auf das, worauf von der Probe geschlossen wird. „Das neue Rätsel der Induktion“⁷³ geht über die Verabschiedung des Verifikationismus durch den frühen Popper hinaus: Abgesehen von den metaphysischen Implikationen, welche die Behauptung einer methodischen Falsifikation zur Feststellung von Wissenschaftlichkeit enthalten (da sie zwangsläufig dogmatisch sein muß), hatte Popper nicht den Vorgang der Induktion selbst mit berücksichtigt.⁷⁴

Goodmans bekannte Explikation dieses Umstandes ist die Einführung neuer Farbprädikate (,glau‘ und ,grot‘), welche die Bezeichnung mit jeweils einem dieser Prädikate nur zu bestimmten Zeitpunkten erlaubt, bevor oder nachdem vormals gültige Prädikate (,blau‘, ,grün‘ und ,rot‘) zuträfen.⁷⁵ Durch diesen Kunstgriff, der stellvertretend für jede wissenschaftliche Neudefinition stehen soll, gelingt es ihm in der Folge, Widersprüche in den Ableitungen namhaft zu machen, welche die Unsinnigkeit der zunächst korrekten Definitionen aufzeigt.

Humes Behauptung, es gebe keine notwendigen Verknüpfungen zwischen Tatsachen, ist zwar gelegentlich angegriffen worden, hat aber allen Angriffen standgehalten. Und ich möchte nicht nur zugestehen, daß es keine notwendigen Verknüpfungen zwischen Tatsachen gibt, sondern sogar fragen, ob es überhaupt irgendwelche notwendigen Verknüpfungen gibt [...].⁷⁶

Goodman will nicht die Induktionsmethode verwerfen, sondern zeigen, daß sich die Weise, in der die Induktion vollzogen wird, sich durch die Jahrhunderte hindurch, mit der Transformation des Wissens wandelt.⁷⁷ In seinen Thesen findet sich Humes gemäßigter Skeptizismus gepaart mit dem Wissenschaftshistorismus Kuhns:

⁷³ So der Titel eines der zentralen Vorträge aus dem Jahre 1953. (Vgl. TFV, 3., 81–109.)

⁷⁴ Nach Goodman führt sie je nach Ausführung sowie Beschaffenheit der Probe, die zur Prüfung herangezogen wird, zu unterschiedlichen Ergebnissen.

⁷⁵ „[D]as Prädikat ,grot‘ [...] trifft auf alle Gegenstände zu, die vor dem Zeitpunkt t untersucht wurden, wenn sie grün sind, aber auf andere Gegenstände dann, wenn sie rot sind.“ (TFV, 3.4, „Das neue Rätsel der Induktion“, 97–106, hier 98.)

⁷⁶ Ebd., 3.1, „Das alte Induktionsproblem“, 81–84, hier 81; kursiv St. G.

⁷⁷ „Selbst die Hypothesen, die Goodman gebraucht, um Hypothesen im Lichte vergangener induktiver Praxis zu ordnen, zum Beispiel das Prinzip der ,Verankerung‘, sind seiner Ansicht nach nicht immanent, sondern man gewinnt sie durch philosophische Reflexion auf die Praxis unserer Gemeinschaft.“ (Putnam, „Vorwort“, a. a. O., II.)

Wie Wittgenstein hält Goodman nichts von der Suche nach Garantien, Grundlagen oder der ‚Ausstattung des Universums‘. [...] Worüber wir nach Goodmans wie vielleicht auch nach Wittgensteins Ansicht verfügen, sind Praktiken, die richtig oder verkehrt sind, je nachdem, wie sie mit unseren Standards übereinstimmen. Und unsere Standards sind richtig oder verkehrt, je nachdem, wie sie mit unseren Praktiken übereinstimmen.⁷⁸

Goodman selbst beruft sich neben anderen auf „Berkeley, Kant, Cassirer“⁷⁹, vermeidet aber fast gänzlich Bezugnahme auf sie. Die Nähe zu Cassirer ist ihm besonders wichtig, da ihm fälschlicherweise „mystische[r] Obskurantismus“⁸⁰ unterstellt wurde. Goodman hebt in seiner Darstellung v. a. auf die Neuschaffung und Neuformulierung der perspektivistischen Position ab. Darin sieht er sein theoretisches Fundament, wofür es sich einzusetzen gelte, ohne das Nebeneinander der verschiedenen geltenden Versionen von Welt aus dem Blick zu verlieren:⁸¹ „Und genau hier liegt meiner Meinung nach das Kriterium für Realismus: nicht in der Menge der Information, sondern darin, wie leicht sie zu erhalten ist.“⁸² Relativismus heißt, daß die Wahl der Basis jedem selbst überlassen bleibt. — Dabei gilt jedoch:

Die Bereitschaft, alternative Welten anzuerkennen, kann zwar befreiend sein und Hinweise auf neue Forschungswege geben, aber wem alle Welten gleich willkommen sind, wird keine erbauen. [...] Ein großzügiger Geist ist kein Ersatz für harte Arbeit.⁸³

⁷⁸ Ebd., III.

⁷⁹ WW, 18.

⁸⁰ Ebd., 13.

⁸¹ Vgl. ebd., 118.

⁸² Nelson Goodman, *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie* [= SK], a. d. Engl. und mit einem Nachwort v. Jürgen Schlaeger, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979 [1968], I., „Die neu geschaffene Wirklichkeit“, 15–53, hier 47. — Nach der neuen Übersetzung der zweiten durch Goodman überarbeiteten Auflage von 1976 lautet die Feststellung. „Genau hier liegt, denke ich, der Prüfstein für den Realismus: nicht in der Quantität der Information, sondern in der Leichtigkeit, mit der sie fließt.“ (Nelson Goodman, *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*, a. d. Engl. v. Bernd Philippi, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) ²1998, I., 45.)

⁸³ WW, 36.

3.2 Über Weltversionen

Goodmans Theorie der Weltversionen speist sich aus seinen Arbeiten zur Ästhetik: In *Die Sprache der Kunst* von 1968 kulminieren die vorangegangenen Ergebnisse in einer Theorie nonverbaler Symbolsysteme, nämlich in der Darlegung der Weisen, wie musikalische Notationen und bildliche Darstellungen meßtechnischer Geräte in ihren Diagrammen Wirklichkeit repräsentieren bzw. erzeugen:

In der Tatsache, daß in einigen der Künste, wie z. B. in der Malerei, Repräsentation häufig vorkommt, in anderen aber, wie z. B. der Musik, nur selten, liegt eine Gefährdung für die Einheit der Ästhetik; und Unklarheit darüber, in welcher Weise die bildliche Darstellung als ein Modus des Bezeichnens mit verbalem Ausdruck einerseits und z. B. mit dem Gesichtsausdruck andererseits verwandt ist bzw. von ihnen unterschieden werden kann, erweist sich als tödlich für jede allgemeine Symboltheorie.⁸⁴

Die Arbeit gilt der Erweiterung einer Repräsentationstheorie über bisher bekannte Grenzen hinaus. ‚Ähnlichkeit‘ kann keine hinreichende Bedingung für Repräsentation sein, da deren Referenzen variabel sind: „Ähnlichkeit ist auch für Bezugnahme gar nicht notwendig; beinahe alles kann für alles andere stehen.“⁸⁵ Jedes Ding ist mit einem anderen schon darin ähnlich, daß es existiert oder von jedem völlig verschieden, da es eine Raumstelle einnimmt, die nur es alleine zu einem bestimmten Zeitpunkt innehaben kann.⁸⁶

Wie Rorty zeigte, liegen die Schwachstellen an zwei Punkten, welche die Verwendung der ‚optischen Metaphern‘ mit sich bringen.⁸⁷ Zum einen entsteht daraus die Vorstellung, daß über das Erleben einer Situation hinaus ein inneres Bild der Situation entsteht, das

⁸⁴ SK, I., 15.

⁸⁵ Ebd., 17. — So befindet auch Scholz: „Etwas kann ein Bild sein, bevor oder ohne daß es eine Ähnlichkeitsbeziehung zu einem Gegenstand gibt.“ (Oliver R. Scholz, *Bild, Darstellung, Zeichen*, München/Freiburg i. Br.: Alber 1991, 2., „Die Unzulänglichkeit der Ähnlichkeitstheorie“, 16–63, hier 33.)

⁸⁶ Eine Ausnahme stellt die Probe dar, da diese sowohl die Population, als auch sich selbst, da sie ein Teil der Population ist, repräsentiert. Jedoch würde man sodann nicht mehr von Repräsentation sprechen, da die Probe dann mit sich selbst identisch wäre.

⁸⁷ Vgl. Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, a. d. Amerik. v. Michael Gebauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) ²1992 [1979], Zweiter Teil, „Widerspiegelung“, 147–340.

diese wiedergibt. Zum anderen gibt es ein missing-link, die Instanz, welche notwendigerweise einfache Ideen zu komplexeren zusammensetzen und zergliedern können muß.⁸⁸

Nicht so Goodman. — Im Gegensatz zu jenem visiert dieser keine Verabschiedung der Ähnlichkeitsrelation als solche an. Daß das Gegebene nicht einfach ein Genommenes ist, zeigt das von dem Gestaltpsychologen Max Wertheimer namhaft gemachte ‚-Phänomen‘, die Wahrnehmung einer nur imaginierten Bewegung, welche experimentell nachweisbar ist: Eine Lichterkette, an der in gleichmäßigen Abständen Glühlampen befestigt sind, wird derart aktiviert, daß, nachdem die erste Lampe für einen kurzen Augenblick aufleuchtet, die daneben befindliche nach dem Erlöschen der ersten sogleich für denselben kurzen Zeitraum zu leuchten beginnt usw. Was wirklich ‚stattfindet‘ ist das Ein- und Ausschalten von einzelnen Lichtern in Intervallen. Was der Beobachter ‚sieht‘, ist ein an der Kette entlang wandernder Lichtpunkt (sogenannte ‚ ‚).

Dieses Phänomen wird von Psychologen wie Physiologen nur „im Vorbeigehen“ erklärt, so Goodman, und zwar „aus der Annahme, daß ihr [sc. der Scheinbewegung] eine Art von neuralem Überspringen, ein retinaler oder kortikaler Kurzschluß zugrunde liegt“⁸⁹. Aber damit wird das Problem gerade nicht gelöst, sondern die Metapher des ‚Überspringens‘ — mit der ja der Vorgang der Täuschung beschrieben wird — auf ein ‚Überspringen‘ der Reizimpulse, in den für das Sehen verantwortlichen, lichtempfindlichen Teilen des Auges verschoben:⁹⁰

⁸⁸ Auch die sprachphilosophische Wende kann das Problem nicht lösen: Ihr liegt nach wie vor der essentialistische Glaube zugrunde, „man könne [...] zwischen der Sache, über die früher gesprochen wurde, und dem unterscheiden, was man über sie sagte“; und desweiteren die Meinung, „eine solche Übersetzung könne jederzeit gefunden werden“ (Rorty, *Spiegel der Natur*, a. a. O., Zweiter Teil, Kap. VI, „Erkenntnistheorie und Philosophie der Sprache“, 283–340, hier 295). (Vgl. dazu bereits Willard Van Orman Quine, „Zwei Dogmen des Empirismus“, in: Ders., *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*, a. d. Amerik. und mit einem Nachwort v. Peter Bosch, Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Ullstein 1979 [1953/1961], 27–50 [1951].) Rorty möchte deshalb seinerseits Erkenntnistheorie als ein Kapitel der europäischen Kulturgeschichte verstanden wissen und als solche hinter sich lassen.

⁸⁹ *WW*, 94.

⁹⁰ Das Problem läßt sich noch zuspitzen: Werden zwei verschiedene Figurenkonstellationen ineinander geblendet, die jeweils aus zwei Kreisen und zwei Quadra-

Offensichtlich ist das visuelle System unbeirrbar, erfindungsreich und manchmal geradezu ein wenig pervers, wenn es eine Welt nach eigenen Gesichtspunkten aufbaut; die Ergänzung ist geschickt, gewandt und häufig raffiniert.⁹¹

Goodman setzt eine „Theorie der retrospektiven Konstruktion“⁹² an: Wie im Fall der Lichterkette gilt, daß die Verbindung zwischen den beiden einzeln aufleuchtenden Lichtern nicht zugleich mit dem Aufleuchten des zweiten Lichtes hergestellt wird, sondern erst eine Zeit nach dessen Aufleuchten. Goodman widerspricht der These des Psychologen Paul Kolers, der behauptet, „[d]ie Konstruktion wird in der Realzeit ausgeführt“⁹³.

3.3 Kontext und Realismus

Eine „Unschuld des Auges“⁹⁴ gibt es nicht. Der Umstand, daß wir etwas als ‚Tatsache‘ bezeichnen, obliegt unserer Interpretation und richtet sich danach, ob wir etwas als originäre Tatsache bezeichnen und damit zur Tatsache machen. „Die Idee des ‚reinen Gegebenen‘“ läßt sich ebensowenig explizieren wie die des „perspektive-freien und externen Standpunkts“⁹⁵. Das Erkennen ist ein Wiedererkennen der vormals projizierten Struktur entsprechend der Interpretation des

ten bestehen und sich in der Anordnung nur um eine Figur unterscheiden, so sieht der Beobachter wiederum eine Scheinbewegung einer der Figuren, die ihren Platz wechselt. (Vgl. ebd., 99.)

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd., 103.

⁹³ Kolers zit. n. ebd., 104. — Goodman führt ein weiteres und wohl eines der besten Argumente an: Träume, aus denen man durch ein Geräusch gerissen wird, haben die seltsame Eigenschaft, daß das Geräusch seinen Platz im Traum findet, d. h. in die erträumte Geschichte eingepaßt ist. Es ist kaum möglich, daß genau der betreffende Kausalnexus von Geräusch und Trauminhalt zufällig im entsprechenden Traum gegeben ist. Für den retrospektiven Konstruktivismus bedeutet dies, anzunehmen, daß das Geräusch den Schlafenden ‚nötigt‘, noch vor dem Erwachen den Traum bereits auf das Geräusch hin passend „umzuträumen“.

⁹⁴ Ernst H. Gombrich, *Kunst und Illusion. Zur Psychologie der bildlichen Darstellung*, Köln: Phaidon 1967 [1960], Vierter Teil, „Erfindungen und Entdeckungen“, 323–434, hier 331. — Wiederholt wendete sich Gombrich in seiner Schrift gegen die These des Malers Ruskin, es gäbe eine ursprüngliche Form unbeeinflusster Wahrnehmung, frei von jeglicher Interpretation.

⁹⁵ Abel, „Interpretations-Welten“, a. a. O., 1.

mythischen Raumes nach Cassirer. — „Wie aber machen wir Welten? Antwort: In Prozessen der Um-, Neu- und Weiter-Interpretation.“⁹⁶

Das menschliche Universum besteht aus diesen Interpretationen und mit ihnen aus den Weltweisen. Die Wahrheit wird unter diesen Umständen zu einer „gefügige[n] und gehorsame[n] Dienerin“⁹⁷. Ebenso wie die Wissenschaften sind die Künste Modi der Entdeckung. Selbst das abstrakteste Kunstwerk, das im eigentlichen Sinne nichts denotieren kann, verändert durch seine Gestaltung unsere Art, die Welt zu sehen bzw. zu interpretieren. Die Figuren des Kubismus beispielsweise können die Aufmerksamkeit für unsere Umwelt derart verändern, daß man beginnt, vielerorts Figuren und Proportionen dieser nach solchen Vorgaben (wieder)zuerkennen. Ein Musikstück macht aufmerksam für die Periodizität, mit der gewisse Geräusche der Natur gefaßt und als Rhythmus empfunden werden können.

Goodman lehnt damit die Korrespondenzthese, die strukturelle Entsprechung von Welt und Geist, Geist und Begriff, Welt und Sprache, ab. — Welt ist Version. Pointiert charakterisiert Goodman seine Position des „Relativismus“ und „Nominalismus“⁹⁸: „Never mind mind, essence is not essential, and matter doesn't matter.“⁹⁹ Die Priorität einer Version richtet sich nicht nach ihrem ‚Grad an Wahrheit‘, sondern danach, was mit ihr gemacht werden soll. Kontextabhängig bezieht sich die Gültigkeit auf den Rahmen, innerhalb dessen eine Version Verwendung findet. Was in welchem Zusammenhang der Praxis richtig ist, erweist der Vollzug. Wie sich die Problematik im Vollzug erledigt, wann eine Probe von etwas, dieses so oder anders ‚darstellt‘ und sie somit eine ‚gute‘ Probe ist,¹⁰⁰ erkläre sich aus einer jeweiligen Sicht- bzw. Weltweise, eben vom Standpunkt her. Wie Hume zieht sich Goodman auf diese letzte pragmatische Bestimmung zurück. Sind es bei Hume bekanntlich „Erfahrung“¹⁰¹, „Gewohnheit oder Ü-

⁹⁶ Ebd., 2.

⁹⁷ ww, 32. — „Der Wissenschaftler, der annimmt, er widme sich ausschließlich der Suche nach Wahrheit, täuscht sich selbst.“ (Ebd.)

⁹⁸ Ebd., 118.

⁹⁹ Ebd., 120.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 83–91, 155 und 161–167; sowie Nelson Goodman/Cathrin Z. Elgin, Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften, a. d. Engl. v. Bernd Philippi, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) 1993 [1988], 35–40.

¹⁰¹ David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, a. d. Engl. v. Raoul Richter, mit einer Einleitung hg. v. Jens Kulenkampff und den Beilagen David

bung“¹⁰² an die wir letztlich „glauben“¹⁰³, so setzt Goodman an Stelle der Wahrheit eine Richtigkeit der „Wiedergabe“¹⁰⁴ und in bezug auf die Weise der Darstellung eine „Richtigkeit des Passens“¹⁰⁵.

Unsere Fundamentalismen seien allesamt erlernt, so z. B., „daß Wahrheiten niemals einander wirklich widerstreiten“¹⁰⁶ dürfen. Die Suche nach der Versöhnung von Versionen durch das Schaffen neuer Bezugsrahmen, welche divergierende Aussagen vereinen, muß nach Goodman in Indifferenz enden: So laufe der Versuch, das geozentrische und das heliozentrische Weltbild in einem zu vermitteln,¹⁰⁷ auf den Verlust jedes Aussagewertes hinaus. Die Aussagen, daß „[d]ie Erde rotiert, während die Sonne bewegungslos ist“, und, daß „[d]ie Erde [...] bewegungslos [ist], während die Sonne um sie kreist“¹⁰⁸, heben sich auf in einer Betrachtung, die sagt, daß sich beide in relativer Bewegung zueinander befinden. „Die Versöhnung [...] wird hier durch die Streichung jener Merkmale bewirkt, die für ihre Nicht-Übereinstimmung verantwortlich sind [...].“¹⁰⁹

Wer konfligierende Wahrheiten (beispielsweise auf der Grundlage eines Physikalismus) versöhnen will, wird am Ende jede Version verlieren, „denn außer der Leere gibt es keine Alternativen zu alternativen Systemen“¹¹⁰. Die „Welten“ daher „im Widerstreit“¹¹¹ zu belassen, garantiert die Dynamik der Versionen, deren Transformation ineinander das Bestehen von Sinnbezügen ausmacht. Alle Versionen ließen sich ineinander überführen. Die Isomorphie der Versionen ist global, jedoch nicht symmetrisch. — Wie schon für Cassirer sind Versionen für die interpretierenden Wesen transzendental.

Hume: Mein Leben, Brief von Adam Smith an William Strahan a. d. Engl. v. Jens Kulenkampff, Hamburg: Meiner 1993 [1748], Vierter Abschnitt, „Skeptische Zweifel in betreff der Verstandestätigkeiten“, 35–51, hier 42.

¹⁰² Ebd., Fünfter Abschnitt, „Skeptische Lösung dieser Zweifel“, 52–69, hier 55.

¹⁰³ Ebd., 59.

¹⁰⁴ ww, 134.

¹⁰⁵ Ebd., 161.

¹⁰⁶ Ebd., 135.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 14f. und 136ff.

¹⁰⁸ Ebd., 139.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd., 125.

¹¹¹ Ebd., 141.

4. Vom Realismus zur Politik

Soll es ein anderer Mensch sein / Oder eine
andere Welt. / Vielleicht nur andere Götter /
Oder keine.

BERTHOLD BRECHT

Nicht berührt werden von Goodman dagegen Fragen der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von Weltversionen oder -bildern, die in ihrer kontroversen Konstellation Lebensräume Anderer berühren oder gar irreversibel verändern. In der Version, daß wir nur einen bewohnbaren Planeten kennen, drängt sich uns eine äußerst reale Sichtweise, die terrestrische Transzendentalie als Bedingung jeder Zukunftsperspektive auf.¹¹²

Das skeptisch-konservative Beharren auf die eingenommene Position rechtfertigt Fundamentalismen jeglicher Art. Goodman ist kein politischer Denker. Seine Darstellung ermöglicht den Zugang zum Verstehen von (Sinn)Konstruktionen der Wirklichkeit und bleibt damit auf wissenschaftliche Aussagen beschränkt: „Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind“, schreibt Wittgenstein, „unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“¹¹³.

Als 1945 das Hitlerreich zusammenbrach, glaubten viele, die Herrschaft irrationaler Machthaber sein nun endgültig überwunden; [...] Dies hat sich als Illusion erwiesen. Je mehr sich der moderne Staat über den Erdball ausbreitet, je stärker er in das Leben des einzelnen eingreift, um so mehr zeigt er die Fratze irrationaler Macht.¹¹⁴

Cassirers letzte Arbeit, *Der Mythos des Staates*, galt den Wurzeln des politischen Totalitarismus im Denken von Plato bis Hegel. Kurz vor seinem Tod vollendete er diejenige Analyse, in welcher er zeigen

¹¹² „Liegt von der Erde erst mal ein aus dem Weltraum aufgenommenes Photo vor, wird das einen der größten Umdenkprozesse der Geschichte auslösen[.]“ (Hoyle im Jahre 1948 zit. n. Eberhard Sens, „Der heilige Georg und die planetarische Perspektive“, in: *Vor der Jahrtausendwende: Bericht zur Lage der Zukunft*, hg. v. Peter Sloterdijk, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (es) 1990, 13–28, hier 23.)

¹¹³ Wittgenstein, *Tractatus*, a. a. O., Satz 6.52.

¹¹⁴ Walter Rüegg, „Vorwort (1978)“, in: MS, 5f., hier 5.

wollte, daß der Faschismus nicht ein Spezifikum des nationalsozialistischen Deutschlands des zwanzigsten Jahrhunderts ist, sondern auf die anthropologische Grundkonstante des menschlichen Symbolverstehens selbst zurückzuführen ist: Im Sozialen wie im Politischen bedeuten Bilder, Ikonen, Vorstellungen, Utopien und die Ausrichtung an Helden die Orientierungspunkte des Menschen.¹¹⁵ Die Inhalte der technokratischen Wissenschaften treten im Verbund mit der Propagandaleistung von Massenkommunikationsmitteln auf, wobei individuelle Sinnbezüge durch die Bereitstellung vollendeter Mythen von diesen überformt werden.

In Situationen tiefgreifender sozialer Krisen mutiert umsichtiges, rationales Handeln in panischer Regression zur unterlassenen Dechiffrierung symbolischer Ausdrucksweisen. Die Möglichkeit der Interpretation tritt folglich in den Hintergrund. Der sonst in Religion und Kunst gebundene Mythos bricht aus seinen Sphären aus und drängt in das Soziale. Die entgrenzte ‚Technik‘ ködert den ohnmächtigen Menschen mit einer Verheißung der Kontrolle über Natur und mit ihr über das Schicksal. Die eindimensionale physikalische Zeit entwertet schließlich den multidimensionalen Erlebnisraum menschlicher Existenz.

Hinter dem politischen Mythos des vergangenen Jahrhunderts steht eine Strategie zur affektiven Bindung des verunsicherten Kollektivs durch Volksempfänger und Massenerlebnisse im Konglomerat einer entindividualisierten Gesellschaft. Sie verbindet sich mit der von Fichte und den Romantikern animierten Fiktion eines ethisch und politisch hinreichend bestimmten ‚Volkes‘. Dessen zweiwertige Logik der Homogenität kennt nur das WIR und ein NICHT-WIR.

Als politischer Theoretiker kommt Hegel der zwiespältige Ruhm zu, gleich Vordenker der zwei mächtigsten politischen Systeme des zwanzigsten Jahrhunderts zu sein: des Faschismus und Stalinismus. Demnach trafen 1943 bei Stalingrad in die Erben von Rechts- und Linkshegelianern aufeinander.¹¹⁶ Gott und die Metaphysik mögen tot

¹¹⁵ Cassirer hält sich hierzu an die folgen der Vorlesungen Thomas Carlyles Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte von 1840. (Vgl. MS, III., „Die Vorbereitung: Carlyle“, 246–289.)

¹¹⁶ Vgl. ebd., „Der Einfluß der Philosophie Hegels auf die Entwicklung des modernen politischen Denkens“ 322–330, hier 323. — Cassirer anverwandelt sich an diesem Punkt die Behauptung des Historikers Hajo Holborn.

sein, aber in seiner rationalisierten Form avancierten die Inhalte Hegelschen Denkens zu „Explosivkräften in der Entwicklung des politischen Denkens [...] des neunzehnten Jahrhunderts“¹¹⁷. Das neue, zerstörerische an Hegels Geschichtsphilosophie war die Hinnahme des Gegebenen als „wahre ethische Substanz“¹¹⁸, der zufolge jegliches Übel als Notwendigkeit auf dem Weg zur sich selbst vollendenden Freiheit erklärt und gerechtfertigt war.¹¹⁹

Die politische Intention Cassirers richtet sich in dessen Darstellung weniger auf die Stigmatisierung einzelner Denker, als auf die Paradigmatik einer gewissen sozialen Dekadenz innerhalb philosophischer Diskurse:¹²⁰ Im Nationalsozialismus Hitlerdeutschlands erlebte der politische Mythos bis dato seinen Höhepunkt. Nicht nur die Gewalt, mit der er wuchs, war bis dahin einzigartig in der europäischen Kulturgeschichte. — Auch die Weisen der Inszenierung (wie bereits die Tatsache der Inszenierung selbst) führten die bisherige ‚Politik‘ an ihr Ende: Die Aufmärsche, die Farbgebung, die Rituale und die Totalität der Nachricht waren entweder das Aufscheinen längst vergessener Weltmachtsstrategien oder zumindest die Versammlung aller bisherigen Machtmechanismen der Moderne.

Die Fakten des Politischen begruben den letzten Zweifel der Massen durch gnadenlose Präsenz. Goodman hingegen müsste auch diese Version von Welt akzeptieren, kann der Kohärenz ihrer Beschreibung doch wenig entgegengesetzt werden.

¹¹⁷ Ebd., 328.

¹¹⁸ Ebd., „Der metaphysische Hintergrund von Hegels politischer Theorie“, 330–342, hier 335. — Zur Fortführung der Diskussion der ‚ethischen Substanz‘ in anderen Kontexten siehe den Punkt 5.1 des Aufsatzes Hermeneutik im Widerstreit im vorliegenden Band.

¹¹⁹ Zu Hegels geschichtsphilosophischem Theorem und seiner naturalistischen Grundlagen vgl. ausführlicher Stephan Günzel, „Nietzsches Schreiben als kritische Geographie (1998)“, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Bd. 5/6, hg. v. Volker Gerhardt und Renate Reschke, Berlin: Akademie 2000, 227–244, hier 228–231.

¹²⁰ In Gerhardts Darstellung wird dieser ‚systematische‘ Aspekt von Cassirers politischer Philosophie vernachlässigt. (Vgl. Volker Gerhardt, „Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik“, in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, a. a. O., 221–246.)