

Philipp Stoellger

Die Metapher als Modell symbolischer Präganz

Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Präganzthese

I. Präganz der Wahrnehmung

»Praeteritum est praegnans futuri« schrieb Leibniz 1711, die Vergangenheit geht mit der Zukunft schwanger, weil »omnia in rebus quodammodo praestabilia sunt.«¹ Daher war Adam zwar mit einer »inclinatio ad bonum« geschaffen, trug aber gleichwohl »semina futurae inclinationis ad malum« bereits in sich. Diese Präganzthese ist ein Implikat der Monadologie: Die Monade trägt all ihre individuellen Bestimmungen schon in sich, und das gilt zugleich für das Monadenall, dessen initiale und finale Bestimmung die prästabilisierte Harmonie ist. Nichts geschieht daher durch blinden Zufall, und alle Sinnlichkeit ist stets schon umfassen von dem einen großen Sinn, mit dem jeder individuelle Sinn konvergiert. Jedes Individuum entfaltet seine Reihenregel, die seinen Individualbegriff bestimmt, und alle diese Reihen integriert das Integral der einen großen Reihe, der Welt, in der wir leben. »Alles voll von Sinn« war Leibniz' große Hypothese, die trotz allem Zweifel für teleologische Geschichtsphilosophien stets reizvoll blieb, als gälte auch für die Geschichte der Philosophie »praeteritum est praegnans futuri«. Auf den einen integralen Sinn zu verzichten mußte schwerfallen, und immer wieder zieht dessen Vakanz Neubesetzungen nach sich; die aus vielen Eines zu machen suchen, etwa die Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit stets durch »den Sinn« zu umfassen.

Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie Ernst Cassirer mit der Vakanz dieses integralen Sinnes umzugehen verstand, und welche Probleme sich ergeben, wenn angesichts dessen eine begriffliche Homogenisierung angestrengt wird, um die pluralen symbolischen Formen als

¹ G.W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, ed. C.J. Gerhardt, Berlin 1879 = ND Hildesheim/New York 1978, Bd. 2, 424, am 7.9.1711 an des Bosses (dort »praeteritum«).

Funktion »einer Energie des Geistes« zu konzipieren. Die damit vermeinte Omnipräsenz des Sinnes kann nicht mehr eine prästabilisierte Harmonie meinen und hoffentlich auch keine Theorie des absoluten Geistes. Dann aber fragt sich, was an die Stelle dieser Vakanz tritt. Welcher Sinn ist der Sinnlichkeit zu eigen, und welche Sinne dem Sinn?

Leibniz entdeckte im Horizont seiner Hypothese sogar in den »petites perceptions«, den unterschwelligsten Wahrnehmungen, die in ihnen prästabilisierte Präganz. »Sie bilden das »Ich-weiß-nicht-was«, diesen Geschmack nach etwas, diese Vorstellungsbilder von sinnlichen Qualitäten, welche alle in ihrem Zusammensein klar, jedoch in ihren einzelnen Teilen verworren sind; und sie bilden auch jene Eindrücke, die die umgebenden Körper auf uns machen, und die das Unendliche in sich einschließen, jene Verbindung, die jedes Seiende mit dem ganzen Universum besitzt. Man kann sogar sagen, daß vermöge dieser kleinen Perzeptionen die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht und mit der Vergangenheit beladen ist ... Diese unmerklichen Perzeptionen bezeichnen auch und konstituieren das identische Individuum, das durch Spuren oder Ausdrucksformen charakterisiert wird, die sie von den vorhergehenden Zuständen dieses Individuums aufbewahren und wodurch sie die Verbindung mit seinem gegenwärtigen Zustand herstellen«².

Cassirer verstand die *Präganz der Wahrnehmung* und damit ihre präprädikative Synthesis³ von Sinnlichkeit und Sinn als dynamischen Grund der symbolischen Formung. Als wesentliches Definiens der symbolischen Form und damit als Grundbestimmung der symbolischen Präganz dient die paradigmatisch in der Wahrnehmung sich vollziehende präprädikative Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn⁴: »Unter »symbolischer Präganz« soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als

² G.W. Leibniz, Philosophische Schriften, ed. W. v. Engelhardt/H.H. Holz, Frankfurt a.M. 1996, Bd. 3.1, XXIVf, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Preface.

³ Diese Identität von Sinnlichkeit und Sinn ist eine Synthesis, die insofern diesseits einer Prädikation zu lozieren ist, als sie bereits in der Wahrnehmung vollzogen wird, jede Reflexion auf sie daher uneinholbar »zu spät« kommt und Distinktionen unterstellt, die im synthetischen Wahrnehmungsvollzug noch nicht vorliegen.

⁴ »Auch das scheinbar »Gegebene« erweist sich bei schärferer Analyse als bereits hindurchgegangen durch bestimmte Akte, sei es der sprachlichen, sei es der mythischen oder der logisch-theoretischen »Apperzeption«. Es »ist« nur das, wozu es in diesen Akten gemacht wird; es zeigt sich schon in seinem scheinbar einfachen und unmittelbaren Bestand durch irgendeine primäre bedeutungsgebende Funktion bedingt und bestimmt. In dieser primären, nicht in jener sekundären Formung liegt dasjenige, was das eigentliche Geheimnis jeder symbolischen Form ausmacht und was immer von neuem das philosophische Staunen wachrufen muß« (PsF II, 117). Das Geheimnis, die primäre Formung, ist eben die präprädikative Synthesis, resp. Lotzes »erstes Allgemeine«.

›sinnliches‹ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ›Sinn‹ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.‹ Daher ist es »die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ›Artikulation‹ gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. In ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben ›im‹ Sinn. ... Diese ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinn-Ganzes, soll der Ausdruck der ›Prägnanz‹ bezeichnen« (PsF III, 235).⁵ Die symbolische Prägnanz gilt demgemäß in der Cassirer-Forschung als die epistemische resp. semiotische Pointe seiner Symboltheorie, als der ›höchste Punkt‹⁶, das »Grundtheorem«⁷ oder als ›Basisbegriff‹⁸. Und auch die kritische Prüfung dieser Einschätzung durch Philipp Dubach bestätigt die Auffassung, daß dieser Begriff der ›Schlüsselbegriff‹ der Philosophie der symbolischen Formen sei.⁹ Wesentlich erscheint dabei, daß die symbolische Prägnanz streng auf die präprädikativ synthetische Funktion der *Wahrnehmung* bezogen ist, die sich auf Ausdrucksphänomene oder Dinge richten kann, und auf der die Darstellungs- wie die reine Bedeutungsfunktion basieren¹⁰, auch wenn sie je spezifische Funktionen der symbolischen Formung sind.

⁵ Vgl. PsF III, 18; WWS, 212, 214.

⁶ J.M. Krois, Cassirer, *Symbolic Forms and History*, New Haven/London 1987; hier: *Ders.*, Neo-Kantianism and Metaphysics, RMM 97, 1992, 437–453, 448.

⁷ E.W. Orth, Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, in: H.-J. Braun, H. Holzey, E.W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M. 1988, 45–74, 59.

⁸ H. Paetzold, Ernst Cassirer zur Einführung, Hamburg 1993, 43.

⁹ Ph. Dubach, ›Symbolische Prägnanz‹ – Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?, in: E. Rudolph, B.-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburg 1995, 47–84, 55, 80ff.

¹⁰ Die von Cassirer erst 1927 entworfene Trias von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion (STS, 11f), die erst im dritten Band der PsF auftritt (127, 234, 496, 525), wirft Fragen nach deren Verhältnis auf. Entweder wird hier unpassend zerlegt, was stets zusammen auftritt, oder es werden drei Funktionen unterschieden, die stets zusammen auftreten. Letzteres setze ich im folgenden voraus. Demnach gibt es keinen Ausdruck, der nicht ineins darstellend und bedeutsam wäre und vice versa. Die verwandte Trias von mimischem, analogischem und symbolischem Ausdruck (PsF I, 134ff) ist ebenso nicht sinnvoll in Stufen oder Stadien zu zerlegen, sondern benennt drei Aspekte eines jeden Ausdrucks. Problematisch wird es aber, wenn die sukzessive Ausdifferenzierung ursprünglicher Einheit als Auseinandertreten von Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung analysiert (vgl. STS, 8ff) und damit ein teleologischer Evolutionismus der Kulturtheorie begründet würde.

Wenn bereits sinnliche Wahrnehmungen nach Cassirer symbolisch prägnant sind, also fühlen und schon bedeuten, was ihnen nach Kant erst von seiten des Verstandes zukomme, wird der kantische Dualismus unterlaufen – im Rückgriff auf Leibniz.¹¹ Kants kritischer Gewinn an Distinktion war demgegenüber zugleich ein *Verlust* an bestimmter Unbestimmtheit, wie sie in Leibniz »petites perceptions« entdeckt worden war.¹² Sie unterlaufen den Dualismus der Zwei-Stämme-Lehre, die Kant (auch) gegen Leibniz entworfen hatte. Die Qualität und Modalität der Welt wie der ›Sinn und Geschmack fürs Unendliche‹ galt Leibniz als präprädikativ wahrgenommen und nicht erst als eine Funktion des Begriffs. Wird diese ›Weise der Welterzeugung‹ (N. Goodman) kraft der lebendigen Wahrnehmung zerlegt, geht verloren, was dann erst im Horizont der Ästhetik zurückgeholt werden muß. Leibniz hingegen vermied mit seiner These der unhintergehbaren Verstrickung von Sinnlichkeit und Sinn einen epistemischen Dualismus und die Not nachgängiger Vermittlung.

Cassirers Wahrnehmungstheorie grenzt sich daher stets gegen eine sensualistische oder rationalistische Reduktion ab und intendiert demgegenüber, die Eigenständigkeit und synthetische Funktion der Wahrnehmung epistemisch und kulturphänomenologisch zu entfalten (u.a. PsF III, 224). Phänomenologie- resp. Husserl-kritisch meint Cassirer daher, daß die Wahrnehmung nicht in die Differenz von Noesis und Noema auseinander trete, sich also nicht ein sinnhaft-noetisches von einem nur noematisch-stofflichen Moment strikt scheiden lasse, sondern – so die Pointe – beides als präprädikative Identität¹³ einer Relation verstan-

¹¹ In Cassirers Leibnizausgabe und -kommentar findet sich bezeichnenderweise ein früher, wenn nicht der erste Beleg für den Begriff der symbolischen Form (*G.W. Leibniz*, Philosophische Werke, Leipzig 1904, 173, [Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie Bd. 1, 173, Anm. 114] im Kommentar zum Leibniz-Clarke-Briefwechsel).

¹² Diese Bemerkungen zu Kant sind sc. um der Differenz willen erheblich reduktiv. Wollte man die Pointe der präprädikativen Synthesis der Wahrnehmung bei Kant verfolgen, so hätte man wesentlich die Theorie der Einbildungskraft zu erörtern: »Die Synthesis überhaupt ist ... die bloße Wirkung der Einbildungskraft ...« (KrV A 77/B 103); und: »Daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht« (KrV A 120); vgl. KrV A 140/B 179f; KdU § 59. Vgl. M. Heidegger, *Logik*, GA 21, 374: »Schema ist die Weise eines allgemeinen Verfahrens der figurlichen Synthesis, d.h. der Bildgebung nach einer Regel, welche Regel vorgezeichnet ist durch den darzustellenden Begriff«. Aber stets ist die Einbildungskraft eine *Funktion begrifflicher Erkenntnis*, und diese funktionale Zu- und Unterordnung ist problematisch.

¹³ Zur ›Differenz in der Identität‹ vgl. PsF III, 109. »Das reine Ausdrucksphänomen kennt noch keine ... Form der Ent-Zweiung. In ihm ist eine Weise, ein Modus des ›Verstehens‹ gegeben, der nicht an die Bedingung der begrifflichen Interpretation geknüpft ist: die ein-

den werden müsse (PsF III, 230ff). Als Beispiele und Belege seiner These bringt er stets die wahrnehmungsabhängige Bedeutungsvarianz eines Linienzugs und die Farbtonwahrnehmung (u.a. PsF III, 232ff). Traditionell gesagt tritt Stoff nur als sinnhaft geformter auf¹⁴, so daß keine hylemorphische Differenz vorliegt, sondern nur die Unterscheidung ursprünglich ungeschiedener Momente eines Wahrnehmungsvollzuges. Die Wahrnehmung von Farbphänomenen etwa ist von einer vorgängig mitgesetzten (Reihen-)Struktur abhängig, die bereits sinnhaft formt. »Wir suchen diese Wechselbestimmung dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß wir für sie den Begriff und Terminus der ›symbolischen Prägnanz‹ einführen. Unter ›symbolischer Prägnanz‹ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ›sinnliches‹ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ›Sinn‹ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt« (PsF III, 235).¹⁵

Keine Sinnlichkeit ohne Sinn, aber damit ist noch nicht gesagt, aller Sinn sei notwendig sinnlich.¹⁶ Die Leitfunktion des mathematischen Funktionsmodells wie der evolutionäre Idealismus¹⁷ Cassirers könnten erwarten lassen, daß die Sinnlichkeit in der finalen reinen Bedeutungsfunktion ›überwunden‹ würde. Wenn aber keine symbolische Form, auch nicht die der reinen Bedeutungsfunktion, wahrnehmungsfrei ist, also jede symbolische Form wahrnehmungsimprägniert ist, dann muß die These reziprok gelten: kein Sinn ohne Sinnlichkeit. Dafür spricht auch Cassirers These der bleibenden Mitgesetztheit von Ausdrucksphänomenen in jeder symbolischen Form. Das Linienbeispiel¹⁸ etwa fordert notwendig die Sinnlichkeit

fache Darlegung des Phänomens ist zugleich seine Auslegung und zwar die einzige, deren es fähig und bedürftig ist« (PsF III, 110).

¹⁴ Vgl. WWS, 209f: Es gibt keinen ›bloßen Stoff‹.

¹⁵ Wobei sich genau dieser Übergang zur Darstellung noch eigens als problematisch zeigen wird. Vgl. *W.M. Urban*, Cassirers Philosophie der Sprache, in: *P.A. Schilpp*, Ernst Cassirer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966 (übers. v. *Ders.*, The Philosophy of Ernst Cassirer, Evanston Ill. 1949), 281-315: »Anschauung ist unaufloslich mit Ausdruck verbunden, aber das Ausdruckserlebnis enthält immer ein Element der Darstellung« (290).

¹⁶ So *Dubachs* präzisierende Einschränkung, ›Symbolische Prägnanz‹, s. Anm. 9, 51.

¹⁷ Sei er marginal oder zentral, Rest- oder Grundbestand. Cassirers Theorem des ›Geistes‹ jedenfalls ist sicher nicht marginal: »Unter einer ›symbolischen Form‹ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird« (WWS, 175).

¹⁸ Zur Linie WWS, 211ff. Zu Cassirers Kritik an Konrad Marc-Wogau (WWS, 201-230): Es gebe nie eine reale Trennung von Präsenz und Repräsentation (WWS, 210f); »Ich betone aufs schärfste, daß die ›bloße‹, die gewissermaßen nackte Wahrnehmung, die frei von jeder Zeichenfunktion wäre, kein Phänomen ist, das uns unmittelbar, in unserer ›natürlichen Einstellung‹ gegeben ist. Was wir hier erfahren und erleben – das ist kein Rohstoff einfa-

auch noch des Sinnes der reinen Bedeutungsfunktion.¹⁹ Daher kann man Orths starker Paraphrase zustimmen, symbolische Prägnanz besage: »Sinnliches bietet sich immer sinnhaft und Sinnhaftes immer sinnlich dar«²⁰. Sofern eine der Pointen Cassirers darin besteht, »kein Inhalt des Bewußtseins ist an sich bloß ›präsent‹, noch ist er an sich bloß ›repräsentativ‹; vielmehr faßt jedes aktuelle Erlebnis beide Momente in unlöslicher Einheit in sich« (PsF III, 232), ist jede Wahrnehmung präprädikativ synthetisch, also symbolisch prägnant.²¹

Der Eindruck ist selber immer ›in Reihen verstrickt‹, die Präsenz also schon im Horizont vorgängiger Repräsentation, die stets reihenförmig sei. Jeder Eindruck wie jede Wahrnehmung ist deswegen eine präprädikative Synthesis, weil die reihenförmige Repräsentation bereits die Wahrnehmung strukturiert resp. den Horizont formt, in dem sie auftritt. Diese Synthesis kann man auch vorbegriffliche Synthesis nennen²², womit sich die Frage ergibt, ob sie nur vorbegrifflich und damit final begrifflich zu repräsentieren, oder irreduzibel unbegrifflich und damit dem Begriff gegenüber ›absolut‹ ist. Das heißt, die entscheidende Frage ist dann, ob die Vorbegrifflichkeit bei Cassirer in der Begriffsbildung als Reihenbildung aufgeht, und damit nur Vorbegrifflichkeit ist, oder ob demgegenüber nicht auf der Eigenständigkeit und Andersartigkeit der irreduziblen Unbegrifflichkeit zu insistieren ist – wie Blumenberg in seiner Metaphorologie meinte.²³ Im folgenden geht es mir in diesem Sinne um die ›Rettung des

cher ›Qualitäten‹, sondern es ist immer schon durchsetzt und gewissermaßen beseelt von bestimmten Akten der Sinngebung« (WWS, 214; zur Perspektivität WWS, 213).

¹⁹ Gilt das auch noch für völlig unanschauliche Bedeutungsfunktionen, wie die algebraischer Formeln oder symbolischer Logik? Auch hier ist die formgebende synthetische Wahrnehmung unhintergebar.

²⁰ *Orth*, Operative Begriffe, s. Anm. 7, 59; anders *Dubach*, ›Symbolische Prägnanz‹, s. Anm. 9, 51f.

²¹ Dann aber wird zweifelhaft, ob es überhaupt sinnvoll ist, von einer ›reinen‹ Bedeutungsfunktion zu sprechen, da es doch Bedeutung nicht ohne Sinnlichkeit geben kann. Auch die ›Zahl‹ resp. symbolische Logik und Mathematik oder gar eine Theorie transzendentaler Subjektivität können nicht jenseits der Korrelation von Sinnlichkeit und Sinn zu stehen kommen. Ein platonischer oder idealistischer drive, der die Sinnlichkeit final als bloße Endlichkeit hinter sich ließe, würde die entscheidende Pointe Cassirers konterkarrieren. Daher bedürfte es im Blick auf die Theorie der Subjektivität eines erheblichen Umbaus der idealistischen Problemkonzeption, etwa ausgehend vom Eigenleibverhältnis als basaler Relation oder von dem Alter, das meinem Ego vorausgeht und es auf ambige Weise ursprünglich und dauerhaft fremdbestimmt, ohne daß dies im Namen absoluter Autonomie pejorativ zu qualifizieren wäre.

²² Womit allerdings ihre präprädikative Funktion und damit die Funktion der Begriffsbildung, des Aufbaus der symbolischen Form und basal des Aufbaus des ersten Allgemeinen unterbelichtet würde.

Unbegrifflichen« in den expressiven Darstellungen vor seiner Integration in einen Begriff der Reihe.

Programmatisch formuliert Cassirer, die Philosophie der symbolischen Formen »muß die Frage stellen, ob die intellektuellen Symbole ... sich als verschiedene Äußerungen ein und derselben geistigen Grundfunktion verstehen lassen«, und das heiße, »nach einer Regel« zu fragen, die den Aufbau der symbolischen Formen bestimmt (PsF I, 8).²⁴ Sinnliche Eindrücke implizieren wie »jedes echte Bild« »eine Spontaneität der Verknüpfung, ... eine *Regel* ..., nach der die Gestaltung erfolgt« (PsF III, 225). Eine solche Regel ist semiotisch formuliert stets Ergebnis einer Abduktion, und in diesem Fall einer Metaabduktion²⁵, hat also den Status einer basalen Hypothese. Cassirers Frage nach der Regel der symbolischen Formung operiert mit dem *Modell der Reihenregel*, und dieses mathematische Modell birgt Probleme, die im folgenden zu diskutieren sind. Durch Cassirers »Begriffsbegriff« der Reihenregel ergibt sich eine Dynamik »vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck« und von der Ausdruckswahrnehmung über die Darstellung final zur reinen Bedeutung, die auch zu einer reihenförmigen Darstellung in der Philosophie der symbolischen Formen führt, also eine zwar modal differenzierte, aber doch stets *reihenförmige* Repräsentation intendiert.

Ob Cassirers Strukturierung der »Philosophie der symbolischen Formen« selber eine Reihung der modal differenten Reihen etwa von Mythos, Sprache und Wissenschaft bedeutet und ob er damit die Mehrdimensionalität in seiner Darstellung doch noch »auf die Reihe bringt«, oder aber ob vice versa die modale Mehrdimensionalität auf die »Philosophie der symbolischen Formen« selber angewendet diese Kulturphilosophie pluralistisch und ateleologisch werden läßt, da sie selber »in Reihen verstrickt« ist und nicht jenseits derselben steht, ist die letztlich systematisch und nicht mehr exegetisch zu verantwortende Alternative einer *rechts- oder linkscassirerschen Auslegung*.²⁶ Zweifel an einer zu starken systematischen Lesart der Philosophie der symbolischen Formen zehren von Stellen wie:

²³ H. Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a.M. 1979, 75ff. Vgl. Ph. Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als hermeneutische Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Zürich (Diss., erscheint 2000 bei Mohr/Siebeck in Tübingen) 1998, 202ff.

²⁴ Vgl. dazu unten die Ausführungen über die »radikale Metapher«.

²⁵ Vgl. U. Eco, Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen, München 1991, 356ff, 359ff; Ders., Die Grenzen der Interpretation, München/Wien 1992, 301ff, 332ff.

²⁶ Orth, Operative Begriffe, s. Anm. 7, formuliert hier bezeichnenderweise stipulativ: »daß der Philosoph selbst im Gewebe der symbolischen Formung steht und innerhalb ihrer Funktionen eine Position einnehmen muß« (59, vgl. 55).

»Die »Philosophie der symbolischen Formen« kann und will ... daher kein philosophisches »System« in der traditionellen Bedeutung des Wortes sein«; aber diese Selbstzurücknahme wird durch die Erläuterung dieser programmatischen Formulierung wieder mehrdeutig: »Was sie allein zu geben versuchte, waren die »Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie«. Es war nicht ein fertiger Bau, den sie zu errichten strebte, sondern nur ein Grundriß, den sie entwerfen wollte« (WWS, 229), und damit fragt sich, ob nicht in diesem Grundriß ein um so weiter gespannter Bau präntendiert ist.

Eben dies zu verhindern wäre m.E. die Funktion der Mehrdimensionalitätsthese, der zufolge die Modalitäten der Reihen nicht aufeinander reduzierbar oder in eine gar teleologische letzte Reihe zu überführen sind. Dominierte in »Substanz- und Funktionsbegriff« noch das mathematische Funktionsmodell, also die mathematisch-physikalische Modalität der Reihe, so lebt die Philosophie der symbolischen Formen von der Pluralisierung der Modalitäten und vermeidet so, die verschiedenen symbolischen Formen selber »auf eine Reihe zu bringen«. Aber schon die Modalitätsthese, daß die Funktionen sich in irreduzierbar mehrdimensionalen Formen manifestieren, kann einen fragen lassen, ob Cassirer nicht einen kulturtheoretischen »Modalismus« vertritt: die pluralen Formen wären so gesehen nur Modi der einen transzendentalen Grundstruktur. Die Modi könnten zwar nicht aufeinander zurückgeführt werden, sehr wohl aber auf die transzendente Struktur oder »die Energie des Geistes« als dem schöpferischen Ursprung der Kultur. Die pluralen Formen wären dann nur plurale Erscheinungen dieses einen schöpferischen Grundes.

Im folgenden wird diese Spannung innerhalb der Philosophie Cassirers von einer *linkscassirerschen* Lesart her bearbeitet. In der Thematisierung kann der Kulturphilosoph nicht hinter den Geschichten stehen, sondern ist ursprünglich und dauernd in sie verstrickt. Wenn Cassirer gleichwohl einen Standpunkt »über all diesen Formen« und doch »nicht schlechthin jenseits von ihnen« einzunehmen suchte²⁷, zeigt sich darin die prekäre doppelte Unbestimmtheit seiner Selbstverortung, die »nach rechts oder links« in zwei Richtungen ausgelegt werden kann, als Beobachter hinter den Reihen oder als Teilnehmer verstrickt in sie. *Zugleich* kann man das »Über« und »Nicht jenseits« aber nur um den Preis einer heiklen Unentschiedenheit behaupten. Schwemmer nennt Cassirers intendierte Lozierung daher »eine ungeklärte Hoffnung – weil Cassirer nämlich nicht sagt, wie seine Philosophie diese besondere Position erreichen kann«²⁸. Darüber

²⁷ PsF I, 14 und O. Schwemmer, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin 1997, 64(ff).

hinausgehend meine ich, beides zugleich geht nicht zusammen, deswegen kann Cassirer hier keine Auskunft geben, und deswegen kann und muß er »nach rechts oder links« ausgelegt werden. Cassirers Phänomenologie selber als »in Reihen verstrickt« zu interpretieren und seine Neigungen zur objektiv-idealistischen Metareihung der differenten symbolischen Dimensionen damit abzubauen, geht mit der These einher, daß es wünschenswert und sinnvoll ist, die Mehrdimensionalität (etwa semiotisch) zu dynamisieren, so daß diese Kulturhermeneutik keineswegs a limine gegen Pluralismus und Relativismus gesichert ist, und darin besteht eine ihrer deskriptiven wie diagnostischen Stärken. Eine verspätete Lektüre wie die vorliegende hat die unvermeidliche Freiheit, Cassirer nicht beim Wort seiner systemphilosophischen Hintergründe nehmen zu müssen, sondern in schwächerem, dafür aber »brauchbareren« und am Phänomen hilfreicherem Sinne. Daß in dieser Ermäßigung ihrerseits eine starke These liegt, ist sc. unbestritten.²⁹ Dementsprechend soll im folgenden erörtert werden, inwieweit im Begriff der symbolischen Prägnanz das Modell der Reihenregel dominiert, das mit einer homogenisierenden Orientierung an der Dingwahrnehmung einhergeht. Diese »Herrschaft des Begriffs« wird problematisch angesichts der Engführung durch die Reihenregel, der ein anderes Modell gegenübergestellt werden soll, das Cassirer selber in Erwägung gezogen hatte: die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz, mit dem die symbolischen Formen neu konstellierte werden können.

II. Ausdruckswahrnehmung und Dingwahrnehmung

Ausdruckswahrnehmung und Dingwahrnehmung sind nach Cassirer zwei eigenständige und aufeinander nicht reduzierbare Wahrnehmungsformen (PsF III, VII f)³⁰, deren Differenz im Zusammenhang seiner Entfaltung des

²⁸ Schwemmer, ebd. 65. Schwemmer meint, bei der Stufenlogik handle es sich um einen »Rest-Neukantianismus«, der »nicht mit dem Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen als solchem verbunden« sei (ebd. 40).

²⁹ Aber Cassirer selber meinte: »Der Bau der Wissenschaften – das müssen wir jetzt immer deutlicher erkennen – schreitet nicht in der Weise fort, daß er sich auf einem festen, ein für alle Mal gesicherten Fundament erhebt, um dann immer höher zu steigen« (WWS, 230). Dieser Abschied von cartesianischen Intuitionen ist auch auf sein eigenes Werk zu beziehen, und eben das intendiert eine linkscassirersche Lesart.

³⁰ Vgl. LKW, 39: »Wenn wir die Wahrnehmung in ihrem einfachen phänomenalen Bestand zu beschreiben suchen, so zeigt sie uns gewissermaßen ein doppeltes Antlitz. Sie enthält zwei Momente, die in ihr innig verschmolzen sind, deren keines sich aber auf das andere reduzieren läßt. Sie bleiben in ihrer Bedeutung voneinander geschieden, wenngleich es nicht gelingt, sie faktisch zu sondern«. Dann aber wird fraglich, wie noch gezeigt wer-

Begriffs der symbolischen Prägnanz auftritt und Probleme aufwirft, denen im folgenden näher nachzugehen ist.³¹ Diesen beiden Wahrnehmungsformen entsprechend kann etwa »die Welt« unter wechselseitig irreduziblen Aspekten gesehen werden, gegenständlich objektivierend oder in der »Mannigfaltigkeit und Fülle ursprünglich »physiognomischer« Charaktere«, in der sie ein »Gesicht« hat (PsF III, 80; vgl. LKW, 44ff). Diese Variante der »Lesbarkeit der Welt« bleibt plausibel, sofern hier die Sozialwelt mit ihren Ausdrucksphänomenen leitend ist, ohne schon eine reflexive Distinktion zu präsupponieren (z.B. die Mutter-Kind-Relation).³²

Fraglich im Blick auf die symbolische Prägnanz ist nun, inwiefern sie für beide Wahrnehmungsformen gelten kann³³, inwiefern sie differenziert werden müßte und ob bei Cassirer nicht eine der beiden Wahrnehmungsformen leitend ist, kritisch gefragt, ob die Dingwahrnehmung das Verständnis der Ausdruckswahrnehmung beherrscht. Eine Wahrnehmung ohne jeden Gegenstandsbezug sei »beziehungslose Fülle« (STS, 131) im »stetigen Wandel der Bewußtseinsinhalte« (PsF I, 22) und damit bloßer Erlebnisstrom (PsF III, 179). Erst die Akzentuierung und Heraushebung eines Momentes in diesem Strom konstituiert die Dingwahrnehmung nach dem Schema »Ding und Eigenschaft«. Damit wird aber bereits homogenisierend ein Modell von Repräsentation imputiert³⁴, das zur Gegenständlichkeitskonstitution und der Gegenstandserkenntnis gehört. Wenn Cassirer alle Wahrnehmung als auch gegenstandsbezogen analysiert³⁵, wird der Ausdruckswahrnehmung unterstellt, was an der Dingwahrnehmung entdeckt ist. Das Verhältnis von Ausdrucks- und Dingwahrnehmung und die Mehrdimensionalität der Wahrnehmungsformen wird von Cassirer hier nicht wirklich geklärt, sowenig wie die Frage, ob die Ding-Kategorie nicht zu eng ist und die Intentionalität durch sie auf problematisch gegenstandstheoretische Weise konzipiert wird.

Nun versteht Cassirer gleichwohl den Ausdruck als für alle Formen basal und seine Wahrnehmung als die basale Wahrnehmungsform. »Das »Verstehen von Ausdruck« ist wesentlich früher als das »Wissen von Dingen«

den wird, ob es eine »reine« Ausdruckswahrnehmung geben kann und vice versa, ob nicht jeder Dingwahrnehmung und deren Darstellung Ausdrucksqualitäten eignen.

³¹ Vermieden werden muß eine Abbildung der Unterscheidung Un-/Vorbegrifflichkeit und Begrifflichkeit auf die von Ausdruckswahrnehmung und Dingwahrnehmung.

³² Zur Ausdrucks-, Ding- und Bedeutungswahrnehmung: »Und so ist es die geistige Trias der reinen Ausdrucksfunktion, der Darstellungs- und der Bedeutungsfunktion, kraft deren uns die Anschauung einer gegliederten Wirklichkeit erst möglich wird« (PsF III, 118).

³³ Dubach, »Symbolische Prägnanz«, s. Anm. 9, 55f.

³⁴ Repräsentation muß aber anscheinend nicht als Darstellung zur Gegenstandserkenntnis konzipiert werden, vgl. PsF III, 332f.

³⁵ LKW, 44f.

(PsF III, 74).³⁶ Ausdruck ist die »Tatsache, daß eine bestimmte Erscheinung in ihrer einfachen ›Gegebenheit‹ und Sichtbarkeit sich zugleich als ein innerlich-Beseeltes zu erkennen gibt« (PsF III, 108), wodurch die Welt³⁷ stets als ›lesbar‹, also mit ursprünglicher Ausdrucksqualität besetzt erscheint. Ob diese Grundthese historisch invariant und in Moderne wie Spätmoderne noch plausibel erscheint, ist fraglich. Eine der Pointen von Blumenbergs Arbeit an der Grundmetapher der Lesbarkeit der Welt ist gerade, daß diese Lesbarkeitserwartung meist Enttäuschungen provozierte.³⁸ Ungeachtet dieser Fraglichkeit vertritt Cassirer eine kritische Version der Lesbarkeit der Welt, und zwar – zumindest im Kontext der Vor-, Mit- und Nachwelt, also der Sozialwelt – die Basalität, Ursprünglichkeit und Selbständigkeit³⁹ der Ausdruckswahrnehmung und ihre Irreduzibilität auf Dingwahrnehmung. *Die Ausdruckswahrnehmung ist in dieser Perspektive die leitende Grundfigur der präprädikativen Einheit von Sinnlichkeit und Sinn.*

Die Ausdrucksfunktion hat dabei einen eigenen »Gewißheits-Modus«: »Ihre Sicherheit und ihre ›Wahrheit‹ ist sozusagen eine noch vor-mythische, vor-logische und vor-ästhetische; bildet sie doch den gemeinsamen Boden, dem alle jene Gestaltungen in irgendeiner Weise entsprossen sind und dem sie verhaftet bleiben« (PsF III, 95; vgl. 97). Die Form des Ausdrucks ist in eigentümlicher Weise unbestimmt: der Ausdruck liegt diesseits der Stabilisierung durch die Unterscheidung in Subjekt-Objekt, Innen-Außen, Ich-Du, und diesseits ›der Sprache‹. Der Sinn der Sinnlichkeit des Ausdrucks ist seltsam ›liquide‹, strömend und diffus (PsF III, 83ff, 89ff). »Erst im Medium der Sprache beginnt die unendlich-mannigfache, die hin und her wogende Vielgestalt der Ausdruckser-

³⁶ Vgl. »alle Wirklichkeit, die wir erfassen, ist in ihrer ursprünglichen Form nicht sowohl die einer bestimmten *Dingwelt*, die uns gegenüber- und entgegensteht, als vielmehr die Gewißheit einer lebendigen *Wirksamkeit*, die wir erfahren. Dieser Zugang zur Wirklichkeit aber ist uns nicht in der Empfindung, als sinnlichem Datum, sondern allein in dem Urphänomen des Ausdrucks und des ausdrucksmäßigen ›Verstehens‹ gegeben. Ohne die Tatsache, daß sich in bestimmten Wahrnehmungserlebnissen ein Ausdrucks-Sinn offenbart, bliebe das Dasein für uns stumm. Wirklichkeit könnte niemals aus der Wahrnehmung als bloßer Sach-Wahrnehmung *gefolgert* werden, wenn sie nicht in ihr, kraft der Ausdrucks-Wahrnehmung, schon in irgendeiner Weise *beschlossen* läge und sich hier in einer durchaus eigentümlichen Weise manifestierte« (PsF III, 86; dto. 78, 80, 85, 103, 108).

³⁷ PsF III, 85, 103ff.

³⁸ Vgl. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1981. Und doch findet selbst Blumenberg einen sublimierten Trost und eine unverhoffte Erfüllung dieser Erwartung im Blick zurück auf die Erde aus der ›Himmelswüste‹ des Alls, in der die Erde als ›kosmische Oase‹ erscheint (*Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1975, Bd. 3, 792ff).

³⁹ PsF III, 78; LKW, 44.

lebnisse sich zu fixieren; erst in ihm gewinnt sie ›Gestalt und Namen‹« (PsF III, 90). Wenn der Ausdruck und seine Wahrnehmung aber vor-sprachlich sind, fragt sich, wie es einzelne Ausdrucksphänomene, Erscheinungen mit bestimmtem ›Charakter‹ geben kann, die einen spezifischen Ausdrucks-sinn haben. »Als Ausdruckswerte und Ausdrucksmomente hatten diese Bestimmungen den erscheinenden Inhalten *selbst* an; sie werden nicht erst auf dem Umweg über die *Subjekte*, die wir als hinter der Erscheinung stehend ansehen, aus ihnen herausgelesen« (PsF III, 85). Demnach ist der Sinn des sinnlichen Ausdrucks *kein Akt* eines setzenden Subjekts und die präprädikative Synthesis des Ausdruckssinnes der erlebten Sinnlichkeit keine erst durch den Begriff vermittelte Synthesis eines Erkenntnis-subjektes. Das Wahrgenommene selber hat Zeichenstruktur und damit auch Ausdrucksqualität – wie bei Leibniz.

Es bleibt aber in präziser Weise unklar, warum kein Ausdruck ohne Sinn für seine Wahrnehmung möglich sei. Eine Bestreitung des »ursprünglichen ›Symbolcharakters‹ der Wahrnehmung würde ... all unser Wissen von Wirklichkeit an der Wurzel abschneiden« (PsF III, 108), wenn auch diese präprädikativ synthetische Wahrnehmung nicht eigens weiter begründungsfähig sei. Die Wendung vom ›Urphänomen‹ (ebd.) hat eben den Sinn, nichts hinter dem Ausdrucksphänomen zu suchen, von dem her es begründbar oder worauf es reduzierbar wäre. Die Symbolizität des Ausdrucks ist von der Intention geleitet, mit dem Symbolbegriff »das Ganze jener Phänomene zu umfassen, in denen überhaupt eine wie immer geartete ›Sinnerfüllung‹ des Sinnlichen sich darstellt« (PsF III, 109). Die Omnipräsenz des Sinns ist aber eine überaus unselbstverständliche These, die, zumal wenn sie teleologisch konzipiert wird, kaum weniger gewagt ist, als Leibniz Harmoniehypothese. Woher also diese Gewißheit, alles sei ursprünglich ›voller Sinn‹? Diese Generalhypothese operiert mit einem formalisierten funktional-relationalen Sinnmodell, eben der omnipräsenten Reihenstruktur.

Für den Erlebnisstrom des Ausdrucks ist aber fraglich, ob ihm eine *Reihenstruktur* unterlegt werden kann. Zwar formuliert Cassirer einerseits, daß das präreflexive ›Ich‹ hier »in der fließend immer gleichen Reihe der Erlebnisse« stehe, aber zugleich heißt es: »Ohne feste Ordnung und ohne Übergang folgen diese Momente einander« (PsF III, 106). Die Reihenform ist in dieser Hinsicht eine *sekundäre* Rationalisierung, die die Form der Ausdruckswahrnehmungen und der Erlebnisse überzuinterpretieren Gefahr läuft. Zwar ist jeder Ausdruck und jede seiner Wahrnehmungen semiotisch strukturiert, aber diese Struktur muß nicht reihenförmig sein. Und die These seiner Symbolizität wird überkodiert, wenn die finale Form des symbolischen Ausdrucks unter der Hand leitend wird für den

mimischen und analogischen. Die finale Form scheint hier für die Interpretation der ›Vordformen leitend zu werden. Damit entdeckt Cassirer ein abgründiges *Thematisierungsdilemma*: »Eben darum scheint uns freilich diese Wahrheit um so mehr zu entgleiten, je mehr man sie zu fixieren versucht« (PsF III, 95). Das ist die Aporie jeder Lebenswelthematisierung im Verhältnis von Präsenz und Repräsentation: daß sich Selbstverständlichkeiten (in) ihrer Thematisierung entziehen. Der sinnlicher Präsenz eigene Sinn wird überformt durch den der Thematisierung eigenen Sinn.⁴⁰ Und die Fremde des potentiell Inkommensurablen wird im Verstehen »erobert«. Daß in der Fremde möglicherweise Absenz oder ein sehr anderer Sinn sein könnte, wird in dieser übermäßig sinnvollen Interpretation a limine ausgeschlossen.

Reguliert also die thematische Modalität die Modalität der Thematisierung, oder ist es letztlich doch die reihenförmige Bedeutungsfunktion der Philosophie, die die thematische Modalität reguliert? In dieser Frage würde Blumenbergs topisch orientierte Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten und der kulturellen Formen wie Sprache, Wissenschaft und Technisierung weiterführen, da er *keine steigerungslgische* Dialektik von Sinnlichkeit und Sinn zugrunde legt.⁴¹ Cassirers reihenförmige Darstellungsweise verfährt bei allen symbolischen Formen formal identisch, wohingegen Blumenberg hier modifiziert: erstens indem er nicht einfach Reihen bildet und zweitens die Darstellung der Modalität des Dargestellten entsprechen zu lassen intendiert (was sc. »nur« eine raffinierte Ausdifferenzierung und Selbstzurücknahme in der Fremdauslegung ist). Bei

⁴⁰ In der Perspektive dieser Frage sind die Repräsentationsformen Cassirers und Blumenbergs signifikant verschieden. Verdichtet ließe sich formulieren: *Cassirer ist Mythoklast, Blumenberg Mythopoiēt*. Ihr Stil im Umgang mit den symbolischen Formen, also die Präsenzqualität ihrer Repräsentationen, hat bei noch so großer thematischer Nähe eine immer noch größere intentionale wie rhetorische Distanz. Während bei Blumenberg, wenn nicht alles, so doch einiges auf die Ausdrucksqualität seiner Umgangsformen ankommt, so ist gerade diese Dimension der Präsenz der Repräsentation bei Cassirer auffällig marginal. Seine Phänomene werden geordnet, gereiht, und exemplarisch illustriert in beeindruckender Systematik, aber sie entwickeln nicht die Eigendynamik wie bei Blumenberg.

⁴¹ J.L. Koerner, Ideas about the thing, not the thing itself: Hans Blumenberg's style, *History of the Human Science* 6, 1993, 1–10: »In a way, Blumenberg is a kind of Cassirer for our time« (7); »There are, of course, important differences between the two thinkers. Where Cassirer deduced a continuous historical progression from primitive metaphorical thinking to modern sciences, from *mythos* to *logos*, Blumenberg demonstrates the persistence of myth and metaphor within science, and within the culture coming to terms with science's discoveries. And unlike Cassirer, Blumenberg embodies this persistence within his writing style« (ebd.). Vgl. Ph. Stoellger, Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten, in: *Loccumer Protokolle* 39/98, 108–149.

Cassirer dagegen wird die *Modalität* der stets fremden Präsenz tendenziell homogenisiert und zwar final durch einen kulturhermeneutisch erweiterten kritischen Idealismus mit einem Sinnmodell der Logik Lotzes. Der *Umgang mit der präsenten Sinnlichkeit der Repräsentation* (wie ihrer Pragmatik und Rhetorizität) gerät so »bloß« repräsentierend. Die Sinnlichkeit des Sinns oder anders, die Sinne des Sinns bleiben »auf der Strecke« in der reihenbildenden Darstellung.⁴² Während Blumenberg die Modalität der Darstellung in Entsprechung zur thematischen Modalität zu halten sucht, setzt Cassirer demgegenüber auf eine klare und deutliche Szientifizierung der eigenen Darstellung. Seine Reihenbildung überformt damit *Kontiguität*⁴³, *Inkommensurabilität*, *fremde Alterität*, *Affekt* und *Konnotation*, während gerade Mythos, Kunst und auch Religion damit und davon leben.

Michael Strauss unterscheidet in seiner von Cassirer geleiteten Studie zur »Typologie des Sinntragens« die verschiedenen Identitätsverhältnisse von Sinnlichkeit und Sinn in den verschiedenen symbolischen Formen folgendermaßen: Im Ausdruck seien Sinn und Träger identisch, im Symbol (i.e. hier: ein Wort, das einen Begriff vertrete) sei der Sinn identisch mit dem Objekt, im Zeichen (z.B. Verkehrsschilder) mit der Gebrauchsweise.⁴⁴ Gegenüber einem Dualismus von Sinnlichkeit und Sinn ist der Ausdruck dann strittig. Der Dualist wird gerade diese Identität von sinnlichem Träger und seinem Sinn bestreiten und das Verhältnis zur Sinnlichkeit als Rezeptivität, die schlicht von außen gegeben sei, den Sinn aber als Spontaneität des Subjektes und mehr oder minder freie Interpretation analysieren. Über deren Synthesis kann man daraufhin streiten, ob sie angeboren oder erlernt sei. Mit allen drei Distinktionen wird aber die präprädikative Identität von Sinnlichkeit und Sinn im Ausdruck verfehlt – und demnach auch die Ausdrucksqualität späterer symbolischer Formen.⁴⁵

Die Weise der Ordnung des Ausdrucks ist nach Strauss⁴⁶ nun nicht der Begriffsbegriff der Reihe, sondern strikt die *Gestalt*. Sie wird geordnet gesehen, aber »der Reihe nach« begriffen. In der Reflexion auf sie tritt

⁴² Cassirer unterbelichtet die Dimension der *Pragmatik*, und zwar nicht nur die Pragmatik der dargestellten Formen, sondern auch der eigenen Form der Reihenbildung. Vgl. H. Paetzold, Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext, Darmstadt 1994, 35.

⁴³ Vgl. seine explizite These, symbolische Prägnanz sei kein »bloßes Beieinander« (WWS, 223).

⁴⁴ M. Strauss, Empfindung, Intention und Zeichen. Typologie des Sinntragens, Freiburg/München 1984, 70.

⁴⁵ Vgl. Strauss, ebd. 72f.

⁴⁶ Strauss, ebd. 73ff.

auseinander, was der ›Blick‹ ungeschieden beieinander hat (und nicht nur beieinander hält). Eine Figur etwa hat eine Gestalt, und kann nach einem Perspektivenwechsel oder auf anderem Hintergrund anders wahrgenommen werden. Das übliche Beispiel ist der Hasen-Enten-Kopf oder dreidimensional gezeichnete Würfel; in der Kunst leben etwa die geometrische Op-Art Vasarelys und noch Escher von dem kalkulierten Spiel mit der Vexierung dieser Wahrnehmungsstrukturen von Figur, Hintergrund, dritter Dimension und Perspektive. Systematisch könnte man daher im Ausdruckskapitel des dritten Bandes der »Philosophie der symbolischen Formen« ein Kapitel über die Gestalt erwarten als vorbegriffliches Pendant zur begriffsorientierten Reihenbildung der symbolischen Prägnanz im folgenden Repräsentationskapitel. Daß ein solches Gestaltkapitel aber nicht vorliegt, ist signifikant für die homogenisierende Funktion der reihenförmigen symbolischen Prägnanz für alle Formen. Gleichwohl rekuriert Cassirer, wenn auch nur gelegentlich⁴⁷ auf die Gestalttheorie besonders Max Wertheimers⁴⁸; aber systematisch gleichgewichtige Funktion zum Reihenmodell bekommt der Gestaltbegriff nicht, auch wenn er etwa im Rekurs auf Goethes ›geprägte Form, die lebend sich entwickelt‹ und seine Morphologie immer wieder anklingt.

Nun liegt es beinahe zu nahe, Bild-, Gestalt- oder Figurenwahrnehmung passend repräsentiert zu sehen in sprachlichen Bildern und Figuren, eben den *Metaphern* und ihren Verwandten. Nur sind die Metaphern und verwandte Figuren keineswegs auf ihre Ausdrucksfunktion zu restringieren, wenngleich gerade sie am geeignetsten erscheinen, die Ausdrucksqualität im Übergang zur symbolischen Funktion der Sprache zu wahren und damit gegen den *Verlust* im Aufbau symbolischer Formen anzuarbeiten. Wie Lotze nennt Cassirer als Beispiele der *vorbegrifflichen* sprachlichen Ausdrucksformen Namen und Gestalten wie Götternamen und Götterbild (PsF III, 90f, 106f, 126f). Er kennt demnach *vorbegriffliche* Weisen der Repräsentation des Ausdruckssinnes. Dem damit gesehenen Problem geht Cassirer aber nicht näher nach, vermutlich weil er das Problem mit der symbolischen Prägnanz für gelöst hält – dabei ist es damit vor allem erst einmal benannt.

⁴⁷ PsF I, 37f, 180, II, 235; III, 31, 66 u.ö.

⁴⁸ PsF I, 192f, 210; vgl. GL, 346; im Ausdruckskapitel nennt er Kurt Koffka, Karl Bühler (vgl. ECN 1, 50, 125, 142, 146-148, 161, 164, 173, 187; PsF III, 76, 128, 132, 141, 153, 241, 388, 397; STS, 10, 129, 135, 144; WWS, 214, 218) und William Stern (PsF I, 132, 153, 176, 226, 288, III 76, 119, 128, 132, 141, 210, 387), mit dem er allerdings auf die Ontogeneseforschung rekuriert.

III. Zum Problem der symbolischen Prägnanz

Das an der Wahrnehmungsthematik exemplifizierte Problem des operativen Begriffs⁴⁹ der symbolischen Prägnanz ist, daß Cassirer für die beiden aufeinander irreduziblen Wahrnehmungsformen einen homogenen Begriff präädikativer Synthesis entwirft. Das Modell der Reihenregel ist zwar durchaus modalisierbar⁵⁰, aber dennoch am epistemischen Problem der Gegenständlichkeitskonstitution entwickelt und mathematisch-logischer Provenienz – und in diesem Sinne nicht durch Modalisierung einfach auf alle Formen der Wahrnehmung resp. auf alle Formen der Prägnanz übertragbar. Das Problem zeigt sich exegetisch wie systematisch: in der Philosophie der symbolischen Formen selber wird die symbolische Prägnanz erst im Zusammenhang der Ausführungen zur Dingwahrnehmung entwickelt⁵¹ unter dem Titel »Das Problem der Repräsentation und der Aufbau der anschaulichen Welt« und das heißt unter der Frage nach der Gegenständlichkeitskonstitution und Gegenstandserkenntnis. Auch außerhalb dieses Kapitels wird die symbolische Prägnanz auf die Dingwahrnehmung bezogen⁵², und erst im Zusammenhang mit dem Linienbeispiel explizit auf die Ausdruckswahrnehmung (PsF III, 232).⁵³

Zwar ist der Sache nach im Ausdruckskapitel (von PsF III) durchgängig von der präädikativen Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn die Rede, es

⁴⁹ Daß der Prägnanzbegriff *operativ* sei, ist eine These über seine (mit Wittgenstein zu sagen) grammatische Funktion bei Cassirer. Damit einher geht, daß dieser Begriff nicht einfach deklariert und als thematischer wohldefiniert eingeführt wird, sondern eine tiefengrammatische oder basale Funktion hat, die nicht in der Thematisierung eingeholt wird. Daß Problem seiner Thematisierung *ex post* ist, daß damit eine Entselbstverständlichung einhergeht, durch die die orientierende Valenz des Begriffs problematisch wird. Operative Begriffe sind eben *operativ*, weil und insofern sie nicht in der Thematisierung aufgehen können und auch nicht ›clare et distincte‹ eingeführt werden. Sie sind aber mitnichten ›unklar‹ oder ›bloß operativ‹, sondern eben tiefengrammatisch oder Hintergrundmetaphern. Vgl. dazu E. Fink, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, ZphF 11, 1957, 321-337, und Orth, Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, s. Anm. 7, 45-74.

⁵⁰ Die Pointe der Qualitäts-Modalitäts-Differenz ist sc. gerade, daß die Qualität der Reihe modalisiert wird (PsF I, 29f), wie z.B. das zeitliche Nacheinander je nach symbolischem Formzusammenhang modalisiert auftritt. Gleichwohl liegt dieser Differenz stets das Reihenmodell zugrunde, und ebendies ist eindimensional und homogenisierend.

⁵¹ Dubach, ›Symbolische Prägnanz‹, s. Anm. 9, 61ff.

⁵² PsF III, 133, 149, 275, 278, 281.

⁵³ Dubach vermutet zunächst, daß Cassirer die symbolische Prägnanz vielleicht nur auf die Dingwahrnehmung bezogen habe, sieht aber exegetische Gründe dafür, sie auch auf die Ausdruckswahrnehmung zu beziehen, besonders in der Auseinandersetzung mit Konrad Marc-Wogau (WWS, 201-230, bes. 223).

ist aber eine unpassende Engführung, der symbolischen Prägnanz prinzipiell die Funktion der Gegenständlichkeitskonstitution zuzuschreiben, wie Cassirer es in dominant epistemischer Perspektive tut und so die Wahrnehmung in toto unter die Herrschaft einer gegenstandstheoretischen Intentionalität resp. die der Dingwahrnehmung bringt: »Es gibt keine Wahrnehmung, die nicht einen bestimmten ›Gegenstand‹ meint und auf ihn gerichtet ist ... Immer besteht in der Wahrnehmung eine Auseinanderhaltung des Ich=Poles vom Gegenstands=Pol« (LKW, 39). Wenn Cassirer dann auch noch den ›Gegenstands=Pol« in »Ding=Welt« und »Welt von Personen« entfaltet (ebd.), wird die Basalität und Eigenart der Ausdruckswahrnehmung signifikant überformt. Dem entspricht, daß dann das Du nur noch als ein Alter Ego auftritt (ebd.), und nicht mehr als ursprünglicher und auf die Konstitutionsleistung des Ego irreduzibler Alter. Der »Primat der Ausdruckswahrnehmung« wird dann auf die mythische Weltsicht restringiert – worin sich der Verlust der Präsenz des Ausdrucks in allen Formen zeigt (ebd. 40). »Mehr und mehr wird, im Fortgang der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis, der reinen Ausdrucksfunktion an Boden abgewonnen – wird das reine ›Bild‹ des Lebens in die Form des dinglichen Daseins und dinglich-kausaler Zusammenhänge umgesetzt« (PsF III, 103). Da aber die Ausdrucksfunktion die Präsenz des »Grundphänomen[s] des ›Lebendigen überhaupt« ist (ebd.), darf sie in dem Aufbau der Repräsentation nicht gänzlich vergehen – nur bleibt das Wie, der pragmatische wie theoretische Methodos, in denen diese ›Lebensweltrückbindung‹ gewahrt werden soll, schlechthin dunkel. Es wäre zu erwarten, daß die basale Form der Ausdruckswahrnehmung eigentümliche Darstellungsformen hat. Aber Cassirers Weg der symbolischen Formung vom Ausdruck zur Darstellung bis zur reinen Bedeutung bedeutet in seinem ersten Übergang bereits einen wesentlichen Verlust: Die Darstellung wird unter Leitung der Dingwahrnehmung und der Gegenständlichkeitskonstitution wie Gegenstandserkenntnis konzipiert. Die »Verflechtung« mit der Ausdrucksfunktion bleibt aber für jede Darstellung basal, nicht nur in der Dichtung, sondern in jeder lebendigen Sprache (PsF III, 129). Was in der Dichtung wahrgenommen wird, kann man ausweiten und als eine Form der Metaphorizität verstehen, die die besondere Darstellungsweise des Ausdrucks sein könnte: die Form der sprachlichen symbolischen Prägnanz, die nicht auf Gegenständlichkeitskonstitution und Gegenstandserkenntnis tendiert und daher das Andere der Dingwahrnehmungsprägnanz bildet.

Aber Cassirer weiß sc. um die Eigenart der Ausdrucksphänomene: »Wo es sich um die Problematik und um die Phänomenologie der reinen Ausdruckserlebnisse handelt, da können wir uns weder der Leitung und Ori-

entierung durch die begriffliche Erkenntnis, noch auch lediglich der Leitung der Sprache überlassen. Denn beide stehen in erster Linie im Dienst der rein theoretischen Objektivierung« (PsF III, 79). Nur ist eben die Frage, ob er anders kann, und auch, ob er de facto anders vorgeht, als dem Begriffsbegriff der Reihe ›die Leitung‹ zu überlassen. Cassirers Dialektik des mythischen Bewußtseins konstruiert die Aufhebung des Mythos in der Religion (letztlich im sittlichen oder semiotischen Bewußtsein?). Darin zeigt sich die deutliche Tendenz zu einem reflexionslogischen Aufstieg und damit zur teleologischen Überwindung durch die ›Entmythisierung‹ in der stufenlogischen Dialektik des mythischen Bewußtseins. Das Verfahren der Reihung ist in jedem Fall ein Verfahren der Aufhebung in den Begriff: Cassirers Übernahme des Reihenmodells diene zur Kritik des traditionellen (aristotelischen) Begriffsbegriff und der damit gesetzten Abstraktionstheorie. Als (gemäß der Orientierung des Neukantianismus am Faktum der Naturwissenschaften) alternativer mathematisch orientierter Begriffsbegriff fungiert der der Reihe resp. des Begriffs als Reihenregel und der Prozeß der Bestimmung als Fortbestimmung. Im Kantischen Horizont ist dieser Begriff unhintergebar ein ›Modell‹ der Gegenständlichkeitskonstitution. Dann aber ist unübersehbar, daß das Verfahren der Reihung das Aufgehen der thematischen symbolischen Form im Begriff der Reihe bedeutet.

Martina Plümacher⁵⁴ ist in ihrer Untersuchung von Cassirers Wahrnehmungstheorie auf den entsprechenden Befund gestoßen, daß Cassirer aus »systematischen Gründen ... eigentlich auch für Ausdrucksphänomene eine Schemabildung [hätte] annehmen müssen«⁵⁵, dafür aber kein Modell entwickelt habe.⁵⁶ Stattdessen habe ihm nur das von Lotze übernommene Schema der Reihung zu Gebote gestanden, die gerade nicht geeignet sei, Individualität und damit Nichtverallgemeinerbares zu schematisieren, für die eher »ein Bild« als Schema fungieren könne⁵⁷. Daß Cassirer für die Wahrnehmung des Anderen und grundsätzlich für Individuelles⁵⁸ kein

⁵⁴ M. Plümacher, Gestaltpsychologie und Wahrnehmungstheorie bei Ernst Cassirer, in: E. Rudolph, I.O. Stamatescu (Hg.), Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft, Hamburg 1997, 170-207.

⁵⁵ Plümacher, ebd. 202.

⁵⁶ Hier erstaunt, daß Plümacher nicht gerade das Gestaltmodell als ein nicht auf Gegenständlichkeitskonstitution gerichtetes Schema zur Geltung bringt.

⁵⁷ Plümacher, ebd. 202. Vergleichbare Probleme mit der Übernahme von Lotzes Reihenmodell hat Urban, Cassirers Philosophie der Sprache, s. Anm. 15, 289f, 291ff.

⁵⁸ Das Modell der ›Gestalt‹ wäre eigens zu erörtern. Sie ist auch ein ›erstes Allgemeines‹, das das In ommensurable am von der Reihe Abweichenden nur wahren könnte, wenn sie es nicht auf Typen reduzierte.

Schema gefunden habe, wird im folgenden mit der Rückholung von Cassirers Metaphorizitätsthese zu widerlegen sein; daß aber seine Tendenz zur Ausdrucksreduktion und das hier auftretende systematische und methodische Problem Cassirers bestehen bleiben, sich die Reihenform als *zu prägnant* erweist und die Reihenbildung der eigenen Philosophie dominiert, ist (leider) dennoch zutreffend – allerdings um so mehr ein Grund, dieses Problem aufzugreifen und »mit Cassirer über Cassirer hinaus« einen Vorschlag zu seiner Bearbeitung zu machen.

Systematisch ergeben sich angesichts dieses Problems des operativen und nicht von Cassirer thematisch entwickelten Prägnanzbegriffs mindestens *drei Optionen*: (a) die symbolische Prägnanz unter der Leitung der Dingwahrnehmung und Gegenstandskonstitution zu konzipieren, wie Cassirer de facto vorgeht, (b) umgekehrt sie von der Ausdruckswahrnehmung her zu verstehen, wofür die Basalität der Ausdruckswahrnehmung und die Relation zum Eigenleib und zum Anderen bei Cassirer Ansätze bieten würde⁵⁹, oder (c) eine Mehrdimensionalität der symbolischen Prägnanz zu entfalten, die dieser Scheinalternative gegenüber indifferent bleibt. Cassirer selber hat 1925 erwogen, die »radikale Metapher« als Modell für die Genese von Sprache und Mythos zu verstehen, und dem soll im folgenden wieder-holend nachgegangen werden. Auf die basale Duplizität von Ausdrucks- und Dingwahrnehmung bezogen, ergibt sich so die Option, daß unbegriffliche Darstellungsformen wie die Metaphern besonders geeignet sind, Ausdruckswahrnehmungen und -phänomene darzustellen und vice versa, daß die präprädikative Synthesis der Ausdruckswahrnehmung durch Metaphern stets schon sinnvoll geformt ist und so auf eigene Weise repräsentiert wird. So irreduzibel wie die Metapher auf den Begriff, so irreduzibel ist die Ausdruckswahrnehmung auf die Dingwahrnehmung. Sowenig Metaphern nur nachprädikativ sind, so sehr sind sie auch präprädikativ und daher irreduzible Darstellungsformen präprädikativer Synthesis. Von der Metapher her wird das Reihenmodell präprädikativer Synthesis entselbstverständlich. Ausdruckswahrnehmung ist nicht angemessen repräsentiert, wenn sie »auf die Reihe gebracht wird«, sondern Diskretheit und Kontiguität sind treffender dargestellt, wenn sie beispielsweise topisch konstelliert werden.⁶⁰

⁵⁹ Diese phänomenologische Option, die etwa mit Merleau-Ponty, Plessner und Ricoeur weiterzuführen wäre, bleibt hier leider unbearbeitet.

⁶⁰ Andererseits gibt es Metaphorizitätsformen wie die Modelle, die durchaus Reihung implizieren und fortbestimmen. In dieser Gestalt ist die Metaphorizität präsent in Handlungs- und wissenschaftlichen Kontexten; aber sie geht darin nicht auf.

Und sofern sich Theologie wie Religionsphilosophie auf religiöse Wahrnehmungszusammenhänge und Darstellungsformen beziehen, haben sie es elementar mit bedeutsamen Ausdrucksphänomenen zu tun, die nicht einfach »auf den Begriff zu bringen« sind – und angesichts des Begriffsbegriffs der Reihe heißt das, »nicht einfach auf die Reihe zu bringen« sind, also nicht einfach in einer vorausliegenden Reihe aufgehen. Wenn man wie W. P. Alston⁶¹ und I. U. Dalferth⁶² die »Wahrnehmung Gottes« für basal hält und demnach Religionsphilosophie oder Theologie als Theorie dieser Wahrnehmung entwerfen kann, bedarf es näherer Klärung der Wahrnehmungsthematik, wie der Verständigung darüber, inwiefern Wahrnehmung präprädikativ synthetisch ist und wie ihre Interpretativität in unbegrifflichen Sprachformen zum Ausdruck und zur Darstellung kommt. Die Wahrnehmung, die dem Glauben zu eigen ist, wie die Wahrnehmung der Schöpfung, ist offensichtlich in anderer Weise prägnant und anders modalisiert als eine naturwissenschaftliche. Um die plurale Interpretativität der Wahrnehmung und ihre Grunddifferenzen zu verstehen, bedarf es daher einer Klärung der Prägnanz der Wahrnehmung und der Probleme, sie zu thematisieren.

Eine der Pointen des Neuen Testaments ist die Stiftung neuer und die Variation tradierter Metaphern wie »Jesus Christus«, »Inkarnation« und »Auferstehung«, die nicht einfach in der Reihe der Traditionsgeschichte aufgehen, aber doch auch nicht ohne diese vorgängigen Reihen verständlich sind. Ist die wesentlich metaphorische religiöse Rede, wie die genannten Beispiele zeigen, vor allem Formvarianz statt absolut anfangender Reihenstiftung, hat sie ihre Pointe stets in der Eigenart der Varianz. Zu deren Wahrnehmung und Identifikation hilft das Reihenmodell zwar, aber die individuelle Abweichung geht gerade nicht in der Reihe auf, bleibt also in diesem Modell »außen«. Das Reihenmodell hat daher in optimam partem die Funktion, die jeder Begriff hat: An ihm zeigt sich bei näherem Hinsehen, was gerade nicht im Begriff aufgeht, das Unbegriffliche, zu dessen Darstellung die Formen der Unbegrifflichkeit nötig sind. Die Pointe des Gebrauchs des Reihenmodells wäre daher verspielt, wenn es generalisiert würde und man alles auf die Reihe bringen wollte. Vielmehr muß die Reihe in dreifacher Hinsicht offen sein: für infinite Fortbestimmung, für abduktive Modifikation ihres Anfanges und vor allem für die Wahrnehmung von Differenzen, wie sie sich in Metaphern oder bildlicher Rede ausdrücken. Cassirer selber versteht – vielleicht in Erinnerung

⁶¹ W. P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991.

⁶² Vgl. I. U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, bes. 1-10 (Vom Wahrnehmen Gottes).

an Schleiermacher – als die sprachliche Ausdrucksgestalt des »religiöse[n] Gefühl[s]« die »Verkündung des Glaubens ... in religiösen Bildern«, und man würde erwarten, daß die Eigenart und symboltheoretische Rekonstruktion der Genese und Funktion dieser Bilder die Pointe seiner Phänomenologie bildete; aber statt dessen heißt es lakonisch »in Bildern, die als Symbole beginnen, um als Dogmen zu enden« (LKW, 55). Die prekäre Teleologie dieser Formulierung und ihre Ambiguität bleiben leider unthematisch. Blumenberg jedenfalls bemerkte in seiner »Arbeit an Cassirer« den eminenten Verlust, der in dieser Teleologie liegt. Aber immerhin wendet Cassirer selber gegen die Dominanz der Dingwahrnehmung und der Gegenständlichkeitskonstitution ein: »daß sie [»die Kraft des gegenständlichen Vorstellens«] im Gebiet der Sprache selbst niemals alleinherrschend werden kann: das bezeugt uns schon die Tatsache, daß aller sprachlicher Ausdruck »metaphorischer« Ausdruck ist und bleibt. Im Organismus der Sprache bildet die Metapher ein unentbehrliches Element; ohne sie würde die Sprache ihr Leben verlieren und zu einem konventionellen Zeichensystem erstarren« (LKW, 46). So gesehen erscheint die Metaphorizität als das Leben der Sprache, als die Wahrung der Mehrdimensionalität im Horizont der Sprache, wenn nicht sogar als *die* Dynamis der symbolischen Formung. Damit würde die *Metaphorizität* zum *Modell kultureller Formvarianz*.

Der Begriffsbegriff der Reihe homogenisiert die symbolische Prägnanz trotz Qualitäts-Modalitäts-Differenz der Reihen, wie an der Problematik der Ausdruckswahrnehmung und an der Enge und Erweiterungsbedürftigkeit des Reihenmodells deutlich wurde. Im folgenden soll daher eine These Cassirers erinnernd zurückgeholt und systematisch neu gefaßt werden, die leider in die Philosophie der symbolischen Formen keinen Eingang fand. Cassirers Grundbegriff der symbolischen Prägnanz als Modell präprädikativer Synthesis soll *selber mehrdimensional* konzipiert werden. Systematisch soll mit der Rückholung von Cassirers Modell der radikalen Metapher ein anderes Modell zum Verstehen der Prägnanz und damit auch der *unbegrifflichen Repräsentation* der *Ausdrucksphänomene* entwickelt werden, mit dem sie nicht unter die Dominanz des Begriffsbegriffs der Reihe subsumiert werden. Diese Repräsentation durch Unbegrifflichkeit liegt der Wahrnehmung der Ausdrucksphänomene im Rücken und ist eine Form der Ordnung, die nicht einfach reihenförmig ist. Es geht gewissermaßen um die »Rettung« der Ausdrucksphänomene vor dem Verlust als bloßes Moment einer Reihung.⁶³

⁶³ Daß dieses Problem theologisch brisant ist, wäre an der Traditionsgeschichte, der Gleichnisauslegung oder an den »Anfängen der Christologie« zu zeigen.

IV. Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz

1. Die radikale Metapher Friedrich Max Müllers und Cassirers Weiterführung

Zwei Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes der »Philosophie der symbolischen Formen« (1923) und in dem Erscheinungsjahr des zweiten Bandes (1925) veröffentlichte Cassirer in den Studien der Bibliothek Warburg unter dem Titel »Sprache und Mythos«⁶⁴ einen »Beitrag zum Problem der Götternamen«. Die finale Frage im letzten Kapitel von Sprache und Mythos lautet: Was ist das »Grundmotiv« der »Verflochtenheit des mythischen und des sprachlichen Denkens«, die Cassirer in den fünf Kapiteln von »Sprache und Mythos« im »Aufbau der mythischen und der sprachlichen Welt« untersucht hat (SM, 144)? Versuchte die Romantik, wie auf seine Weise Schelling, die Sprache aus dem Mythos zu verstehen, so sei die Erklärungsrichtung von der »vergleichenden Mythologie« der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts invertiert worden: man versuchte den Mythos aus der Sprache zu verstehen. »Die »radikale Metapher«, die aller Mythenbildung zugrunde liegt, wurde als ein wesentlich sprachliches Gebilde zu deuten und in seiner Notwendigkeit zu verstehen gesucht. Die Identität oder der Gleichklang der sprachlichen Bezeichnung bahnte und wies erst der mythischen Phantasie den Weg« (SM, 146). Die von Friedrich Max Müller so genannte »radikale Metapher« wird im Unterschied dazu von Cassirer *nicht als ein »bloß« sprachliches Gebilde* verstanden, sondern »tiefergelegt«. Denn beide von ihm genannten Herleitungen, die des Mythos aus der Sprache und vice versa, sind für Cassirer Reduktionsformen, die die Selbständigkeit der jeweiligen Form hintergehen.⁶⁵

In der Auseinandersetzung mit den Theorien, die die Sprache auf Mythos oder Metapher zurückführen, versus denen, die die Mythologie auf die Sprache zurückführen (SM, 144ff), entwickelt Cassirer eine entscheidende Grunddifferenz des Metaphernbegriffs. Dazu skizziert er einerseits einen *engen* Metaphernbegriff im Sinne der Substitutionstheorie der klassischen Rhetorik, wie ihn auch Wundt vertritt, und andererseits einen

⁶⁴ E. Cassirer, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925), in: WWS, 71–158 (= SM).

⁶⁵ Seltsamerweise kann J.M. Krois, Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, in: in: H.-J. Braun, H. Holzhey, E.W. Orth (Hg.), Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt a.M. 1988, 15–44, formulieren, die »symbolischen Formen entwickeln sich für ihn aus einem gemeinsamen Grund heraus: aus dem Mythos« (19), und verweist dazu auf SM 112. Allerdings ergänzt er sogleich (20), daß Sprache und Technik mit dem Mythos gleichursprünglich seien; wie aber sollen sie dann aus ihm hervorgehen?

weiten als Grundfigur der Sprach- und aller Formgenese im Sinne der »radikalen Metapher« Friedrich Max Müllers. Ihn weiterführend entfaltet Cassirer seine These von der *Metapher als genetischem Ursprung der symbolischen Formen* und andeutungsweise als ein anderes Modell der präprädikativen *Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn*.

Cassirer recurriert hier maßgeblich auf Max Müller⁶⁶, dessen These der radikalen Metapher daher kurz skizziert werden soll. Wesentlich für Müller ist, daß die radikale (oder auch fundamentale) Metapher in einer bestimmten »Entwicklungsstufe des Denkens, welche jede Sprache durchmachen muß« loziert ist.⁶⁷ In dieser Phase modifiziert die Metapher die (somit »vorgängigen«) Wurzeln⁶⁸, daher auch der Ausdruck »radikale« Metapher.⁶⁹ Müller operiert mit der basalen Unterscheidung von radikaler und poetischer Metapher, um die sprachphilosophische These der Bedeutungsgenese von dem rhetorischen Metaphernbegriff abzugrenzen.⁷⁰ »Gab es kein Wort, um eine neu geborene Idee zu benennen, was konnte man anders thun als die nächste beste zu nehmen?«⁷¹, und es folgt, was Cassirer

⁶⁶ Vgl. auch die übrigen Bezüge auf Friedrich Max Müller: SM, 144ff, 75f; vgl. GL, 321, 333, 337; MS, 25–34, 42, 50f, 393f; PsF I, 234; II, 28f; VM, 171, 359.

⁶⁷ Friedrich Max Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, Leipzig 1888, 443.

⁶⁸ Bei Müller findet sich bereits sachlich das Konzept der root-metaphor. Vgl. »Most ... had originally a material meaning, and a meaning so general and comprehensive that they could easily be applied to many special objects« (*Lectures on the Science of Language*, new ed. London 1885, Bd. 2, 387, vgl. 413f). Die »eigentliche Geburtsstätte der Sprache« seien die unwillkürlichen Laute bei einer eigenen Tätigkeit wie dem Zerreiben (mar). Sie seien die »ersten und einzigen Objecte unmittelbarer Erkenntnis« (*Das Denken im Lichte der Sprache*, 292). Diese Wurzeln wuchsen, veränderten sich, wurden differenziert in transitive und intransitive, und wurden übertragen. Zuerst von den Tätigkeitsausdrücken auf subjektive Zustände (297f), auf objektive Tätigkeiten (302). Deutlich zu unterscheiden sei davon die folgende »Uebertragung unserer Handlungen und Zustände auf Gegenstände der Natur« (302): »jene radikale Metapher, die uns von Objecten denken und sprechen läßt, als wären sie Subjecte wie wir selbst« (303).

⁶⁹ Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, 445.

⁷⁰ Müller, *Lectures on the Science of Language*: »We must now endeavour to distinguish between two kinds of metaphor, which I call *radical* and *poetical*. I call it *radical* metaphor when a root which means to shine is applied to form the names, not only of the fire or the sun, but of the spring of the year, the morning light, the brightness of thought, or the joyous outburst of hymns of praise. Ancient languages are brimful of such metaphors, and under the microscope of the etymologist every word almost discloses traces of its first metaphorical conception. From this we must distinguish *poetical* metaphor, namely, when a noun or verb, ready made and assigned to one definite object or action, is transferred poetically to another object or action. For instance, when the rays of the sun are called the hands or fingers of the sun, the noun which means hand or finger existed ready made, and was, as such, transferred poetically to the stretched out rays of the sun. By the same process the clouds are called mountains, the rain-clouds are spoken of as cows with heavy udders, the thunder-cloud as a goat or as a goatskin, the sun as a horse, or as a bull, or as a giant bird, the lightning as an arrow, or as a serpent« (388). »Let us consider, then, that there was, necessarily and really, a period in the history of our race when all the thoughts that went beyond the narrow horizon of our every-day life had to be expressed by means of meta-

auch zitiert: »Der Mensch, er mochte wollen oder nicht, war genöthigt metaphorisch zu reden, nicht etwa deshalb, weil er seine poetische Phantasie nicht zügeln konnte, sondern vielmehr, weil er sie auf Aeußerste anstrengen mußte, um für die immer mehr wachsenden Bedürfnisse seines Geistes den Ausdruck zu finden. [...] Unter Metapher sollte man also nicht länger einfach nur die überlegte Thätigkeit eines Dichters, die bewußte Uebertragung eines Wortes von einem Objecte auf ein anderes verstehen. Dies ist die moderne[,] individuelle Metapher, welche von der Phantasie erzeugt wird, während die alte Metapher weit häufiger eine Sache der Nothwendigkeit und in den meisten Fällen weniger die Uebertragung eines Wortes von einem Begriffe auf einen anderen als die Schöpfung oder nähere Bestimmung eines neuen Begriffs mittels eines alten Namens war«⁷². Diese basalen Übertragungen waren demnach nicht bloß möglich, sondern nötig, wegen der »Armuth der Sprache«⁷³, und diese sehr frühen Modifikationen wurden »der gesprochenen Sprache einverleibt«.⁷⁴ Die Metapher sei daher das wichtigste »Mittel, den Wortschatz zu vergrößern ... Metapher ist in unserem Sinne des Wortes für die Sprache, was Regen und Sonnenschein für die Ernte ist. Sie bewirkt, daß jedes Korn hundert- und tausendfältige Früchte trägt«.⁷⁵

Wenn Müller formuliert, die »fundamentale Metapher ... ist die Wurzel aller Mythologie«⁷⁶, scheint er in der Tat, wie Cassirer moniert, den Mythos auf die Sprache zu reduzieren. Aber damit verkennt Cassirer, daß für Müller die radikale Metapher eine semiotische Dynamik meint, die als Bedingung aller Sprachentwicklung (und daher auch der durch sie bedingten Entwicklung des Mythos) fungiert. Sie ist also *nicht ein bestimmtes Sprachphänomen*, auf das dann der Mythos zurückgeführt würde, sondern auch Müller hat einen (so weit das in seiner Sprachphilosophie möglich ist) »transzendentalen« Begriff der Metapher, den er ausdrücklich von der poetischen Metapher unterscheidet. Cassirers Vertiefung der radikalen Metapher ist daher durchaus schon bei Müller vorbereitet und der Vorwurf der einseitigen Formreduktion nicht ganz angemessen. Müllers Grundthese, daß Denken stets sprachlich ist, impliziert daher bereits Cassirers (im folgenden erörterte) weiterführende These von der für alle symbolische Formung basalen »Form metaphorischen Denkens«.⁷⁷

Bemerkenswert ist im hiesigen Zusammenhang, wie Müller in theologisch sehr prägnanter Weise die *Metapher als den Schöpfungslogos* interpretiert: »[M]an wird niemals ein

phors, and that these metaphors had not yet become what they are to us, mere conventional and traditional expressions, but were felt and understood half in their original and half in their modified character. We shall then perceive that such a period of thought and speech must be marked by features very different from those of any later age.« (389f).

⁷¹ Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, 450.

⁷² Müller, ebd. 450f, und SM, 146; Kursiven sind Korrekturen gegenüber Cassirers Zitat, der zudem für diese Stelle keinen Beleg angibt.

⁷³ Müller, ebd. 450.

⁷⁴ Ebd. 448. Hier unterschätzt Müller anscheinend, daß dergleichen dauernd geschieht.

⁷⁵ Ebd. 443.

⁷⁶ Ebd. 452.

⁷⁷ Vgl. ebd. 468ff u.ö., und die radikale These, »daß alles und jedes Geheimnis der Philosophie aus diesem uralten Tagebuch der Sprache studiert werden muß. Verstünden wir jedes Wort nach seiner Entstehung und weiteren Entwicklung vollständig, so hätte die Philosophie keine weiteren Geheimnisse mehr und könnte keine mehr haben. Sie würde zu existieren aufhören« (470). Der »linguistic turn« ist hier längst vollzogen, mit an Rorty erinnernden Konsequenzen.

Verständnis für Mythologie gewinnen, ehe man nicht gelernt hat, daß das, was wir Anthropomorphismus, Personification oder Beseelung nennen, eigentlich für das Wachstum unserer Sprache und Vernunft durchaus notwendig war. Es war völlig unmöglich, die äußere Welt zu erfassen und festzuhalten, zu erkennen und zu verstehen, zu begreifen und zu benennen, ohne diese *fundamentale Metapher*, diese Universalmythologie, dieses Blasen unseres eigenen Geistes in das Chaos der Objekte und das Wiedererschaffen nach unserem Bilde. Der Beginn dieser zweiten Schöpfung des Geistes war das Wort, und wir können in Wahrheit hinzufügen, daß Alles durch dieses Wort gemacht d.h. benannt und erkannt wurde und daß ohne dasselbe Nichts gemacht wurde von dem[,] was gemacht ist.⁷⁸ Diese metaphortheoretische Aneignung des Johannesprologs legt die Metapher als den Schöpfungsmittler aus, der in Gestalt des sprachlich denkenden Menschen die Neuschöpfung der Welt durch die Sprache und zwar wesentlich durch die fundamentale Metapher wirkt.⁷⁹ Die These ist allerdings mitnichten unkritisch oder spekulativ (das war sie auch in der Renaissance-tradition etwa Vicos nicht), sondern sie bereitet Cassirers anthropomorphismuskritische Forderung nach einem »kritisch-transzendentalen« Anthropomorphismus⁸⁰ vor. Die theologische Fortbestimmung dieser These entfaltet im Rekurs auf Kants symbolischen Anthropomorphismus (nicht ohne theologische Differenz) E. Jüngel: »daß wie jedes von Gott redende Wort, so auch jeder Anthropomorphismus *metaphorische* bzw. *analoge* Geltung hat«, und er so »theologisch gerechtfertigt ist«.⁸¹

Wenn Müller »die Schöpfung oder nähere Bestimmung eines neuen Begriffes mittels eines alten Namens« (SM, 146) anführt, die nicht eine bewußte willkürliche Übertragung eines Individuums sei, sondern eine Notwendigkeit der Phantasie (als Selbsterhaltung und Entlastung?), ist diese »Schöpfung« (in Renaissance- wie romantischer Tradition) sprach-

⁷⁸ SM, 147, mit Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, 304f [Kursiven sind Korrekturen gegenüber Cassirers Zitat; vor ›d.h.‹ und von dem: kein Komma]; Cassirer verweist außerdem auf ebd. 443ff, und (worauf ebd. 443 von Müller selber verwiesen wird) auf *ders.*, *Lectures on the science of language* II, London 1873, 368ff.

⁷⁹ »Sobald dieser geistige Act vollzogen war, war die Mythologie im weitesten Sinne des Wortes geschaffen. Eine neue Welt war geschaffen, eine Welt, welche nichts Anderes sein konnte als ein Reflex unserer selbst ...« (Das Denken im Lichte der Sprache, 303). Wenn Müller formuliert: »Hier ist der wahre Schlüssel zu dem Rätsel der Mythologie, und in gewissem Sinne auch der Theologie zu finden, nämlich die unvermeidliche Metapher oder Uebertragung des Subjectiven auf das Objective ...« (304), geht damit offenbar ein deutlich theologiekritischer Impetus einher. Im Vergleich zu Jüngel könnte man hier erörtern, wie Müllers Perspektive die Modalität bestimmt. Jüngel demgegenüber sucht die genuin christliche Plausibilität des Anthropomorphismus in eins mit der sprachphilosophischen zu verstehen, ohne die erstere auf letztere zu reduzieren.

⁸⁰ E. Cassirer, *Zur modernen Physik*, Darmstadt 1957, 107; vgl. STS, 70, 148; PsF II, 18; vgl. *Orth.*, Operative Begriffe, s. Anm. 7, 66f; vgl. kritisch PsF II, 252.

⁸¹ E. Jüngel, *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*, in: *Ders.*, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen* III, München 1990, 110-131, 126. »Der Anthropomorphismus gehört nicht nur zur Eigenart religiöser Rede. In der anthropomorphen Rede von Gott kommt vielmehr nur am intensivsten zum Ausdruck, daß die Sprache in allem, was sie sagt, den Menschen implizit mitaussagt« (128).

resp. bedeutungsgenetisch. Die Voraussetzung des vorgängigen »alten Namens« hintergeht Cassirer allerdings noch. Er sucht gewissermaßen die *fundamentalere* oder die »radikalere« Metapher, deren Komparativ das Denken in eine Vorgängigkeit hineinzieht, die vor aller stabilen Bedeutung liegt. Dazu sucht er zunächst den »Grundbegriff der Metapher selbst schärfer zu bestimmen« (SM, 147). In einem engen Sinne sei sie »der bewußte Ersatz der Bezeichnung für einen Vorstellungsinhalt durch den Namen eines anderen Inhaltes, der dem ersten in irgendeinem Zuge ähnlich ist oder doch irgendwelche mittelbaren »Analogien« zu ihm darbietet« (ebd.).⁸² Dabei werden zwei feste Inhalte und wörtliche Bedeutungen vorausgesetzt und von der einen auf die andere übertragen.⁸³ Damit wird offensichtlich die vormoderne Substitutionstheorie unterstellt. Die implizierte Analogierelation ist die aristotelische der gesehenen Ähnlichkeit, die ontologische Präsuppositionen hat, an denen Cassirer selber sc. nicht mehr partizipiert.⁸⁴ Diese enge Bedeutung dürfte Cassirer etwa durch Wundt bekannt gewesen sein, der den Metaphernbegriff gegen Müller auf die bewußte und rhetorisch-poetische Übertragung restringieren wollte.⁸⁵ Daher sei sie nicht in pristinen Gesellschaften zu finden. Cassirer widerspricht Wundt darin, daß auch dort schon die »echte« Übertragung«

⁸² Bemerkenswerterweise ist aber hier im Sinne Lotzes wie Useners der *Name* die Form der Ersetzung, nicht der Begriff. In dieser Ersetzungstheorie ist bei Cassirer zwar keine Analogieontologie mehr unterstellt, aber das Metaphernmodell setzt hier natürliche oder eigentliche Bedeutungen voraus.

⁸³ Denn nur dies sei »eine echte »Übertragung«: die beiden Inhalte, zwischen denen sie hin- und hergeht, stehen als für sich bestimmte und selbständige Bedeutungen fest und zwischen ihnen, als festem Ausgangs- und Endpunkt, als einem gegebenen *terminus a quo* und *terminus ad quem* findet nun die Vorstellungsbewegung statt, die dazu führt, vom einen zum anderen überzuleiten und den einen, dem Ausdruck nach, durch den anderen zu ersetzen« (SM, 147).

⁸⁴ Vgl. aber Cassirers Rekurs auf die klassische Rhetorik: Loziert man Cassirer auf dem Hintergrund von Vico, so wird sichtbar, daß an die Stelle der Metapher Vicos die symbolische Form tritt – mit der Folge, daß der Metaphernbegriff systematisch freigestellt ist. So kennt Cassirer denn (auch) einen traditionellen Metaphernbegriff als eine Gruppe sprachlicher Formen neben anderen (WWS, 174). Vgl. dazu G. Schöffel, *Denken in Metaphern. Zur Logik sprachlicher Bilder*, Opladen 1987, 109-116.

⁸⁵ Vgl. *W. Wundt*, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. Bd. 2: *Die Sprache*, Teil 2, Leipzig ³1912 (ND Aalen 1975), 605f. Wundt vertritt einen sehr engen Metaphernbegriff: Sie sei eine gegenüber den eigentlichen Bedeutungen abkünftige Bedeutungsübertragung, die vom Bewußtsein (des metaphernschöpfenden Individuums) einer Übertragung begleitet sei (596f, vgl. 552), um Gefühle zu erregen resp. einen Eindruck zu verstärken (599, 603f). Konsequenterweise bemerkt er zugleich: »Einen Fortschritt hat die Behandlung der Metaphern ... in den Darstellungen der Rhetorik seit Quintilian kaum gemacht« (595), denn auch Wundts Metaphernbegriff ist poetologisch-rhetorischer Art. – Der »reguläre Bedeutungswandel« sei

als »absichtliche[...] Gleichsetzung zweier an sich als verschieden aufgefaßter und als verschiedenen *gewußter* Inhalte« (ebd.) zu finden sei. Aber dabei werde davon ausgegangen, »daß sowohl der Sinngehalt der einzelnen Gebilde wie die sprachlichen Korrelate dieses Sinngehaltes bereits als feste Größen *gegeben* sind: erst nachdem die Elemente als solche sprachlich bestimmt und fixiert sind, können sie miteinander vertauscht werden«, und

»noch keine Metapher, weil bei ihm von Anfang an das Bewußtsein einer Übertragung mangelte« (597). Zum bestimmten Begriff der Metapher (in Abgrenzung zum Bedeutungswandel) gehöre: »erstens muß eine wirkliche *Übertragung* einer Vorstellung oder einer Verbindung von Vorstellungen auf ein anderes Begriffsgebiet vorliegen; und zweitens muß mindestens im Moment der Entstehung das *Bewußtsein* des Aktes der Übertragung vorhanden, diese selbst muß also eine *willkürliche*, zum Zweck der stärkeren sinnlichen Gefühlsbetonung eines Begriffs geschaffene sein« (568). Wäre diese bewußte Willkür nicht präsent, handle es sich um keine Metapher, sondern um »eine unwillkürliche Assoziation«, genauer gesagt, gewöhnlich um eine »*Komplikation*« (568, Die Komplikation ist eine simultane Assoziation von Empfindungselementen, Vorstellungen oder Vorstellungsbestandteilen verschiedener Sinnesgebiete [529, 551]). – Sofern aber die Entstehungssituation einer Metapher i.d.S. mit der Zeit erodiere, könne die willkürliche Übertragung »in eine feste Assoziation übergehen« (569). Die lebendige werde zu einer verblaßten Metapher, wie Wundt formuliert (ebd., vgl. 570). Auch diese verblaßten Metaphern seien zu den »eigentlichen Metaphern« zu zählen, zumal »alle Metaphern allmählich verblasen, wenn sie häufig gebraucht werden« (569). – Diakritisch ist demnach die Entstehungssituation, maßgeblich Bewußtsein und Willkür eines Stifters. Damit ist die Metapher ein Fall von Bedeutungswandel unter anderen, *nur* ein Bedeutungswandel, und damit *stets nachprädiaktiv* (und keine Bedeutungs- und -konstitution). Dahinter steht die These, daß es stets schon Bedeutung gibt, die eigentlich sei und erst sekundär gewandelt werde. An der »Urstiftung« der Bedeutung ist die Metapher offenbar nicht beteiligt. Sie bleibt auf einen rhetorischen Akt zur Affektion restringiert. — Müllers »radikale Metapher« verhandelt Wundt nur unter den »Metapherwörtern«, Metaphern, die aus einem Wort bestünden wie Esel oder Affe. Sie seien »nicht sehr passend »radikale Metaphern« genannt, »weil dabei ein Wort der eigenen oder einer fremden Sprache die Bedeutung einer »Wurzel« annehme, aus der das neue Wort abgeleitet sei« (605). Alle natürlichen Assoziationen resp. jeden Bedeutungswandel als Metapher aufzufassen, beruhe »nur auf dem psychologischen Irrtum, daß man den Standpunkt sprachwissenschaftlicher Analyse auf die sprachlichen Vorgänge selbst überträgt« (570, dto. 596f). Vice versa muß Wundt aber mit einer unterstellten Psychodynamik der Metapherentstehung operieren, um sie von anderen Phänomenen abzugrenzen. Und er erklärt die theoriegeleitete Übertragung der »Metapher« auf die Sprachgenese und -geschichte (als Modell von Bedeutungs- und -wandel) für illegitim, ohne *das* eigens zu begründen. »Ist aber ... die Sprache von Haus aus keine Sammlung von Metaphern, da in ihr ursprünglich alles wirklich geschaut und unmittelbar gefühlt ist, so liegt doch in jenen natürlichen Komplikationen, die allen willkürlichen und künstlichen Übertragungen vorausgehen, der Ausgangspunkt für die Entstehung der eigentlichen Metaphern und zugleich der Erklärungsgrund für den Eindruck, den die gut erfundene Metapher auf uns hervorbringt, und für die unmittelbare Verständlichkeit, die sie besitzt« (570). – Aber Wundt spricht beim komplikativen Bedeutungswandel gleichwohl von »*Übertragung*« (u.a. 552, 553, 554, 555, 561 u.ö.).

eben dies sei für die »wahrhaft »radikale« Metapher« nicht vorauszusetzen (SM, 148).

Diese »radikalere« oder »*wahrhaft radikale Metapher*« sei »eine Bedingung der Sprachbildung sowie eine Bedingung der mythischen Begriffsbildung«, sie hat also transzendentalen Status (ebd.). Sie ist keine konkrete Äußerung, sondern eine transzendente Dynamik⁸⁶ aller Semiose: »schon die primitivste sprachliche Äußerung« erfordere »die Umsetzung eines bestimmten Anschauungs- oder Gefühlsgehaltes in den Laut, also in ein diesem Inhalt selbst fremdes, ja disparates Medium: wie auch die einfachste mythische Gestalt erst kraft einer Umformung entsteht, durch die ein bestimmter Eindruck der Sphäre des Gewöhnlichen, des Alltäglichen und Profanen enthoben und in den Kreis des »Heiligen«, des mythisch-religiös »Bedeutsamen« gerückt wird. Hier findet nicht nur eine Übertragung, sondern eine echte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* statt; ja es wird hierbei nicht nur in eine andere, bereits bestehende Gattung übergegangen, sondern die Gattung, in die der Übergang erfolgt, wird selbst erst erschaffen« (ebd.).⁸⁷ Der begriffliche Aufbau der Welt etwa entsteht nicht durch Abstraktion, sondern eben durch *die* präprädiaktive Synthesis, die hier im Modell der »radikalen Metapher« schematisiert wird (SM, 94f). Hier auf vorgegebene stabile Wörtlichkeit zu rekurrieren, hätte das thematische Problem bereits übersprungen. Geht es Cassirer doch darum, wie der »Laut der Empfindung zum Bezeichnungs- und Bedeutungs-laut wird« (SM, 105). Cassirers wahrhaft-radikale Metapher ist also bereits in der Genese sinnlicher Zeichen am Werk, was er auf eine Weise formuliert, die

⁸⁶ Mit dieser Interpretation reduziere ich allerdings gewisse Unklarheiten in Cassirers Bezeichnung und Lozierung der Metapher. Er gebraucht »Metapher« in mindestens vierfacher Sinn: (a) als Bedingung der symbolischen Formung (SM, 148, 154) im Sinne einer transzendentalen Möglichkeitsbedingung; (b) als Dynamik der Formung im Sinne der Gleichsetzung, Übertragung und Verdichtung (149, 150); (c) als konkrete Form in den verschiedenen Formen (150–155); und (d) als rhetorische Sprachform. Leitend ist, soweit ich sehe, die Bedeutung von Metapher als *transzendentaler Bedingung* aller symbolischen Formung. Diese Bedingung ist allerdings nicht gleichsam apriorisch vor aller Formung loziert, sondern als Dynamik aller Formung präsent und daher auch so dargestellt. In meiner Interpretation als semiotischer Dynamik »enttranszendentalisiere« ich die Rede von »Bedingung«, »Ursprung« (149) oder »Prinzip« (151f), ohne diese Dynamik mit bestimmten Formen zu identifizieren.

⁸⁷ Cassirer kann die Formel *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* im üblichen logisch-pejorativen Sinn verwenden (PsF III, 442, I, 235), aber oft auch als positive Bezeichnung für das »Bildungsprinzip der symbolischen Formung« (*Orth*, Operative Begriffe, s. Anm. 7, 59), wenn zur Darstellung übergegangen wird und sich »wie mit einem Schlag, der gesamte Lebenshorizont« ändert (STS, 128), etwa in der Namengebung oder im Anthropomorphismus der Fabel. Vgl. STS, 1, 128, 147; LKW, 24, 102 (Funktionswandel im Übergang von Natur zur Kultur); PsF III, 26, 38 (von der Wahrnehmung zum Ausdruck), 442, 482, vgl. 390.

geradezu Nietzsche entnommen sein könnte.⁸⁸ Schöffel formuliert daher: »Auf einem einzigen Tropus ruht das ganze Gebäude des geistigen Seins. Die von der Philosophie unterworfen und verdrängte Rhetorik rächt sich und kehrt erweitert wieder; sie wird zur heimlichen Basis der Philosophie.«⁸⁹ Allerdings geht es hier nicht um eine Rache des Verdrängten, sondern um eine konstruktive Horizonterweiterung der Kulturphänomenologie mit dem Modell der Metapher. Alle Form- oder Zeichengene-
 ise ist eine *Dynamik der Metaphorizität*⁹⁰, die dann allerdings nach Formen und Relationen unterschieden werden muß (wie unten skizziert werden wird). Wie bei Nietzsche wird die Metapher strukturell universalisiert als semiosische Dynamik. Die präprädikative Metaphorizität ist allerdings *nicht* die »lebendige Metapher« Ricoeurs, also die poetologisch qualifizierte emphatisch kreative Metapher, sondern die semiosische Dynamik, die sich lediglich *auch* in der »lebendigen« Metapher zeigt als semiosische Erweiterung »der« Welt, als labilisierende und Bedeutung pluralisierende Horizontüberschreitung.

2. Die Form metaphorischen Denkens

Die Relation von Sprache und Mythos will Cassirer demnach durch eine gemeinsame Vermittlungsfigur aus »ihrem letzten Grund und Ursprung verstehen«. Ihre »gemeinsame Wurzel« sei die »Form des *metaphorischen Denkens*«: »vom Wesen und Sinn der *Metapher* scheinen wir daher ausgehen zu müssen, wenn wir auf der einen Seite die Einheit, auf der anderen die Differenz der mythischen und der sprachlichen Welt erfassen wollen« (SM, 145). Dieser Rekurs auf die »*Form metaphorischen Denkens*« verhindert, daß die Metapher als eine vom Mythos und von der Sprache unterschiedene symbolische Form auftritt, denn das würde das hier thematische Vermittlungsproblem nur pluralisieren und keinesfalls lösen können.

⁸⁸ »Das »Ding an sich« (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue« (Fr. Nietzsche, KGW III, 2, 373; KSA 1, 879).

⁸⁹ Schöffel, Denken in Metaphern, s. Anm. 84, 113.

⁹⁰ Zur Unterscheidung der Metaphorizität von den vier Formen der Metapher vgl. Ph. Stoellger, Vom vierfachen Sinn der Metapher. Eine Orientierung über ihre Formen und Funktionen, in: P. Bühler/T. Fabiny (Hg.), Interpretation of Text Sacred and Secular, Budapest/Zürich 1999, 87–116; und ders., Metapher und Lebenswelt, s. Anm. 23, bes. 47ff, 138ff.

Die Formulierung von der »Form metaphorischen Denkens« wird verständlich, wenn die Metapher von ihrer semiotischen Dynamik (resp. Struktur) unterschieden wird.

Cassirer selber bestimmt zur notwendigen Unterscheidung der sprachlichen Figur der Metapher und der Metaphorizität den Begriff der Metapher dupliziert im Sinne der Unterscheidung von Metaphorizität und Metapher. Und so kann sie als Modell der »geistigen Dynamik und Energie« fungieren, die für den Begriff der symbolischen Form bestimmend ist. In diesem Sinn lautete die entsprechende Kopfzeile im Erstdruck auch »Die geistige Funktion der Metapher«⁹¹, womit die funktionale Dynamik der »*fundamentale[ne] Metapher*« bezeichnet ist (SM, 147). *Metaphorizität* oder mit seinen Worten die »Form des metaphorischen Denkens« *fungiert hier als Modell der symbolischen Formung* und damit ineins als die Grundfigur präprädikativer Synthesis. Diese »ursprünglich[e]« und »unlösliche[...] Korrelation« von Sprache und Mythos kann Cassirer auch in seiner Organismusmetaphorik formulieren: »Sie sind verschiedene Sprossen ein und desselben Triebes der symbolischen Formung«, dem »Grundakt der geistigen Bearbeitung, der Konzentration und Steigerung der einfachen Sinnesanschauung« (SM, 149), wie er paradigmatisch in der Metapher zum Ausdruck komme.⁹²

»Kraft des Prinzips der »Äquivalenz« können Inhalte, die vom Standpunkt unserer unmittelbaren sinnlichen Anschauung oder vom Standpunkt unserer logischen Klassenbildung höchst verschieden erscheinen, in der Sprache gleich *behandelt* werden, so daß jede Aussage, die von dem einen gilt, sich auf den anderen ausdehnen und übertragen läßt« (SM, 155), zum Beispiel in »primitiven« Sprachen Schmetterlinge als Vögel. In diesem Vorgang werde »die Gattung, in die der Übergang erfolgt, ... selbst erst erschaffen« (SM, 148), wie Cassirer in an Nelson Goodman erinnernder Weise bemerkt.⁹³ Damit wird die Dynamik der Metapher zum Grundmo-

⁹¹ E. Cassirer, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, Studien der Bibliothek Warburg 6, Leipzig/Berlin 1925, 71.

⁹² »Immer wieder erfährt ... der Mythos von der Sprache her, die Sprache vom Mythos her eine innere Belebung und Bereicherung. Und in diesem ständigen Zusammen- und Ineinanderwirken beweist sich zugleich die Einheit des geistigen Prinzips, dem beide entstammen und von dem sie nur verschiedene Äußerungen, verschiedene Manifestationen und Stufen sind« (SM, 156).

⁹³ »Jedes charakteristische Merkmal, das einen Ansatz für die qualifizierende Begriffsbildung und für die qualifizierende *Bezeichnung* abgab, kann jetzt dazu dienen, die *Gegenstände*, die durch diese Bezeichnung ausgedrückt wurden, unmittelbar in eins zu setzen« (SM, 155).

dell des Aufbaus von symbolischen Welten als strukturierter interpretativer Weltversionen.⁹⁴

Im transzendentaltheoretischen Rekurs auf die Bedingung der Möglichkeit, die beiden gleichermaßen zugrunde liege, entdeckt er »das eigentliche Grundprinzip der sprachlichen sowohl wie der mythischen ›Metapher‹: »das Prinzip, das man gewöhnlich als den Grundsatz des ›*pars pro toto*‹ ausspricht« (SM, 151). Der sinnliche Ausdruck wird symbolischer Ausdruck durch die Übertragung vom Teil aufs Ganze.⁹⁵ Die basale Form der *Identität* ist damit die metaphorische Identitätsrelation von Teil und Ganzem: der Teil *ist* das Ganze, worin ein »symbolischer Realismus« impliziert ist.⁹⁶ Cassirer formuliert, »daß dasjenige, was unserer nachträglichen Reflexion als bloße Übertragung erscheint, für ihn vielmehr echte und unmittelbare Identität ist« (SM, 153). Die kulturhermeneutische Analyse ex post mag hier eine »bloße Übertragung« finden, weswegen Wundt hier nicht von einer »radikalen Metapher« sprechen wollte. Und in der Tat ist diese basale Übertragung nicht bewußt und willkürlich im Sinne einer expliziten rhetorischen Gestaltung. Vielmehr ist, was ex post »bloß« und vermeintlich »uneigentlich« erscheint, der ursprüngliche und eigentliche

⁹⁴ »[A]lle Klassifikationssysteme sind künstliche ... Jedes System ist ein ›Kunstwerk‹ – Ergebnis eines bewußten, schöpferischen Aktes« (E. Cassirer, VM, 318f; vgl. 171: »Die Sprache ist ihrem Wesen nach metaphorisch«). Vgl. in diesem Sinn: »Die ›symbolischen Formen‹ im Plural ähneln eher den ›Interpretationswelten‹, wie sie Günter Abel ... im Anschluß an Nelson Goodmans Auffassung von ›Welten‹ als interpretationserzeugten Weltversionen« behandelt (H. Lenk, Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1993, 251; vgl. G. Abel, Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a.M. 1993, 136ff, 300ff, 502ff).

⁹⁵ Hier besteht ein Problem der rhetorischen Klassifizierung. ›Pars pro toto‹ würde traditionell als Metonymie (oder als eine Art derselben, als Synekdoche) bestimmt (vgl. i.d.S. Schäffel, Denken in Metaphern, s. Anm. 84, 113f). Cassirer hat hier offenbar nicht streng unterschieden, und zwar nicht nur, weil er Jakobsons »radikale« Unterscheidung noch nicht kannte, sondern weil sie hier auch unangebracht ist. Denn die Beispiele Cassirers zielen auf eine Strukturdynamik, die diesseits des Auseinandertretens von Metonymie und Metapher i.S. Jakobsons liegt. Es geht nicht nur um eine Kombination kontiguer Relate und eine Verschiebung, auch nicht um eine Selektion von Ähnlichkeiten zweier Reihenmomente, sondern um einen Verschiebung und Verdichtung erst ermöglichenden Prozeß der Sprach- resp. Zeichengenease einerseits, und um eine transzendente Strukturdynamik andererseits.

⁹⁶ Die realismustheoretischen Implikationen können hier nicht ausgeführt werden. Die theologische Dimension des Themas wäre daran zu zeigen, daß in der Gleichnisrede Jesu das Reich Gottes »im Gleichnis als Gleichnis« zur Sprache kommt. Die Präsenz Gottes ist in dieser eigentlichen Metaphorik dargestellt. Gott kommt in dieser Sprache zur Sprache und darin zur Welt.

sprachliche Ausdruck einer Identität und nicht der einer sekundären Substitution.

Logisch formuliert wird hier das Identitätsprinzip relational neu gefaßt. Nicht die Identität von $A = A$ ist basal, sondern die (kalkuliert absurde)⁹⁷ von $A = B$. In diesem Relationsgeschehen *wird* eine Identität, die stets von einer (ex post analysierbaren) Differenzrelation abkünftig ist. Im Grunde impliziert Cassirer damit eine Philosophie der Differenz *avant la lettre*: »Jeder Relationsbegriff ist ... »eins und vieles«, ist »einfach« und »doppelt«. Er ist eine eigentümliche Sinn-Einheit und Sinn-Ganzheit, die sich in relativ selbständige, deutlich von einander unterscheidbare Teile gliedert. Aber wenn wir in dieser Vielfältigkeit nichts anderes als einen logischen Fehler sehen, – wenn wir jeden »Doppelgedanken« als einen Ungedanken aus der Logik und der Philosophie ausmerzen wollten: so fielen wir damit auf den Standpunkt der bloßen Identität-Logik zurück« (WWS, 207). Die Identitätslogik führte die Metapher als eine sekundäre Ähnlichkeitsrelation auf mit sich selbst identische Elemente zurück, auf die eigentliche Bedeutung also, die die Worte an ihren natürlichen Örtern haben. So konnte die Metapher nur als eine uneigentliche Substitution gelten. Ebendies wird durch das relationale Verständnis überwunden. Und in jeder Relation ist damit eine Dynamik präsent, die ursprünglich und damit irreduzibel ist.

Dann ist die basale Synthese von Sinnlichkeit und Sinn eine ursprüngliche Relation, und damit im Grunde keine »Synthesis« mehr, die vorgängig Getrenntes vermittelt wie Anschauung und Begriff. Die Prägnanzthese braucht diese basale Relationsthese. Mit dem Reihenmodell würde die plurale Modalisierung teleologisch reduziert unter der Leitung eines mathematischen Modells. Die Metaphorizität vermeidet diese Teleologie und deren Reduktion. Die »Form metaphorischen Denkens« ist also nicht mit einer Sprachform identisch. Sie ist keine Figur *in* der Sprache, sondern fundamentaler im Sinne einer Dynamik der Semiose. Die »Form metaphorischen Denkens« fungiert damit in Cassirers transzendentaler Reduktion des Metaphernproblems als Grundfigur der Genese von Sprache wie Mythos, und nicht als Reduktion des Mythos auf die Sprache oder vice versa.⁹⁸

⁹⁷ Vgl. Chr. Strub, Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg/München 1991.

⁹⁸ Vgl. Schäffel: »Und nicht nur der Mythos, auch die Sprache selbst ist damit erfaßt, denn die Metapher müssen wir »als eine ihrer konstitutiven *Bedingungen* ansehen« (Denken in Metaphern, s. Anm. 84, 113, mit SM, 154).

Im Verhältnis von Metaphern- wie Sprachverständnis, Logik und Ontologie kann man so bei Cassirer bemerkenswerte Konvergenzen finden: Die *Metapher* wird nicht mehr substantialistisch verstanden mittels vorgängiger eigentlicher Begriffe, natürlicher Örter und der uneigentlichen Übertragung vom einen auf den anderen. Eine Äußerung »ist« nicht eine Metapher, sondern sie fungiert als solche, in vorthoretischer (etwa mythischer) oder theoretischer (etwa philosophischer) Verwendung. Die Metapher wird nicht mehr auf eigentliche Elemente und deren sekundäre Relationierung reduziert, sondern die Metapher *ist eine Relation*, und zwar eine ursprüngliche Relation, die den Eindruck allererst zum Ausdruck kommen läßt. Die *Korrelationsthese* von Sinnlichkeit und Sinn findet daher gerade im relationalen Metaphernverständnis ihr passendes Modell. Die Relation der Übertragung ist basal unhintergebar und fungiert als Modell, in dem sich Sprach- wie Mythosgenese darstellen lassen. Das dynamisch relationale Metaphernverständnis ist so gesehen ausgesprochen hilfreich, um die Genese von Sprache und Mythos zu verstehen. Daß sich daraus auch die Kunst verstehen läßt, ist anhand des ästhetischen (rhetorischen, poetischen wie narrativen) Gebrauchs der Metapher leicht zu zeigen. Daß sich auch die religiöse Rede als wesentlich metaphorische Rede auf diese Weise verstehen läßt, wäre zu zeigen. Und daß auch in den Wissenschaften Modelle als Grundmetaphern in theoretischer Funktion präsent sind, zeigen Blumenbergs wissenschaftsgeschichtliche Studien.⁹⁹ Cassirers Theorie des Relationsbegriff paßt zu diesem dynamisch relationalen Metaphernverständnis. Und die Metapher führt über die Engführung des mathematisch-logischen Reihenmodells hinaus. Das Modell der Reihe, also der mathematischen Funktion als Modell der Relation, wird so nicht mehr mit dem Primat der reinen Bedeutungsfunktion konzipiert, sondern kulturtheoretisch erweitert, entteleologisiert und der vielfältigen Modalisierung geöffnet.

⁹⁹ Werden damit die irreduziblen Basisphänomene der nicht aufeinander rückführbaren symbolischen Formen nicht doch auf eine transzendente oder semiotische Strukturdynamik reduziert? Dann nicht, wenn man sieht, daß diese Struktur der Metaphorizität nur als Orientierungsstruktur dient, die stets nur konkret modalisiert auftritt (als Quadrupel im unten skizzierten Sinne). Vgl. Ph. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, s. Anm. 23, Teil III C 6.

Der Verlust durch die Umbesetzung der Metaphorizität durch »das erste Allgemeine«

Wenn Metaphorizität als Modell der Genese symbolischer Formen fungiert¹⁰⁰, ist sie damit ein sehr brauchbares und ausdifferenzierbares Modell präprädikativer Synthesis. Die basale »Umsetzung« von Eindrücken in Ausdrücke ist Metaphorizität¹⁰¹, und sofern gerade der Ausdruck schon präprädikativ synthetisch ist, liegen dieser »Umsetzung« stets schon geschichtlich-kulturelle und aktual-pragmatische Metaphern als Schemata im Rücken. Die vorprädikative Metapher ist präprädikative Synthesis. Aber aufgrund vermeintlicher funktionaler Identität für den Aufbau der symbolischen Formen konnte Lotzes Theorem der präprädikativen Synthesis durch »das erste Allgemeine« in der Philosophie der symbolischen Formen an die Stelle der Metaphorizitätstheorie treten – nur bedeutet das einen Verlust, es bleibt etwas auf der Strecke der Reihenbildung. In der Philosophie der symbolischen Formen selber wird die Metaphernthese nur als eine These Max Müllers dargestellt¹⁰² und erhält keinerlei systematische Funktion. Wenn aber Lotzes »erstes Allgemeines« und die damit gesetzte Fassung der präprädikativen Synthesis an die Stelle der Metaphorizität tritt (PsF III, 150f), ergeben sich die oben erörterten Probleme.

Was bedeutet diese Umbesetzung der präprädikativen Synthesis der Metaphorizität durch das »erste Allgemeine« und das Reihenmodell der Bestimmung als Fortbestimmung? Die Umbesetzung der bestimmten Unbestimmtheit der Unbegrifflichkeit durch die Fortbestimmung nach dem Modell der Reihenbildung und damit die Reduktion von Unbegrifflichkeit auf den Begriff durch den Begriffsbegriff der Reihe. Nach Cassirers Ansicht ist die These der »radikalen Metapher« vermutlich doch eine Weise, den Mythos aus der Sprache zu genetisieren und damit eine symbolische Form auf eine andere zu reduzieren. Zudem koppelt sich (nach Cassirers Ansicht) dieses Verständnismodell bei Max Müller mit der These von dem »Grundmangel der Sprache«, der Paronymie, die den Mythos letztlich nur als »Krankheit der Sprache« verstehen lasse (SM, 75).¹⁰³ Beide Momente laufen der Mehrdimensionalitätstheorie zuwider. Die hier zu vermutende Ansicht Cassirers, die radikale Metapher reduziert den Mythos auf die Sprache, zeigt aber auch, daß Cassirer nicht Sprache und Semiose unterscheidet, sonst könnte er die Metaphorizität als eine semiotische Dynamik verstehen, die keineswegs eine Reduktion auf die Sprache bedeutet.

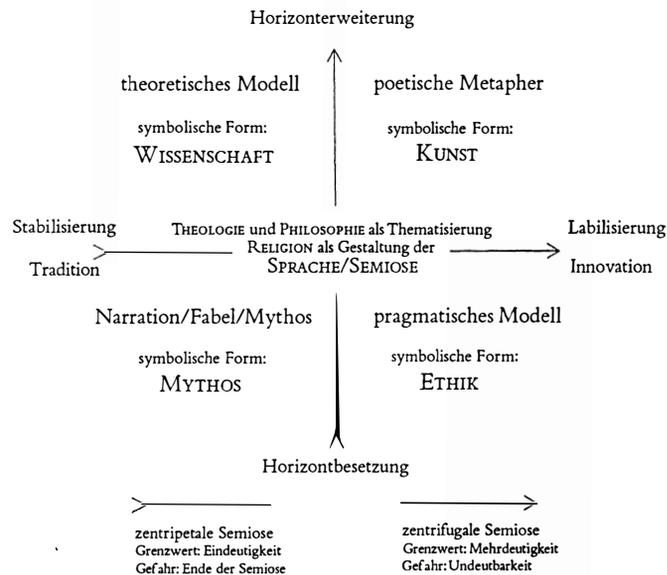
¹⁰⁰ Zwar nennt hier Cassirer mit Lotze auch die »Arbeit des Benennens« als basale Schicht der Sprachbegriffe (SM, 99) und damit die Namensgebung als eine Form basaler präprädikativer Synthesis; aber mit Humboldt insistiert Cassirer darauf, daß dem Benennen das Bemerkens vorausgeht, die Wahrnehmung also, die in einem »basaleren« Sinne synthetisch ist als das Benennen (SM, 100f).

¹⁰¹ Die Weisen dieser Strukturierung werden unten durch das Quadrupel der Metaphorizität differenziert, semiotisch dynamisiert und korreliert.

¹⁰² PsF II, 28, zu M. Müller, *Philosophie der Mythologie*, 52. Er habe versucht »Mythos und Sprache derart zu verketten, daß er das Wort und seine Vieldeutigkeit als den ersten Anlaß der mythischen Begriffsbildung zu erweisen trachtete. Als das Bindeglied zwischen beiden gilt ihm die *Metapher*, die, im Wesen und in der Funktion der Sprache selbst wurzelnd, nun auch dem *Vorstellen* selbst jene Richtung gibt, die zu den Gebilden des Mythos hinführt«.

¹⁰³ Später formuliert Cassirer zu Müller und Herbert Spencer: »Menschliche Sprache ist in ihrem Wesen selbst metaphorisch; sie ist erfüllt mit Vergleichen und Analogien ...« (MS, 32). Vgl. kritisch PsF II, 28ff.

3. Dynamische Relationierung der symbolischen Formen



Die Metaphorizität kann man in der skizzierten Form funktional-relational¹⁰⁴ differenzieren.¹⁰⁵ Der Versuch einer spekulativen Sprachursprungsthese der Metapher wandelt sich dann in ein funktional-relationales Modell der Metaphorizität, das in der Lage ist, sie als formgenetische Dynamik differenziert zu schematisieren, ohne eine spekulative Ursprungsthese vertreten zu müssen. Dieses Strukturmodell differenziert und korreliert die verschiedenen, nicht aufeinander rückführbaren Tendenzen dieser Dynamik, ohne dabei eine strukturlogische Homogenisierung zu intendieren. Metaphorizität fungiert so als ein dynamisches Integral der symbolischen Formung. Damit werden die symbolischen Formen

¹⁰⁴ Was nicht bedeutet »funktionalistisch« oder »relativistisch«.

¹⁰⁵ Blumenberg nimmt diesen Rekurs auf die Metaphorizität resp. die omnipräsente basale Metapher auf und führt ihn erheblich weiter: thematisch in seiner Metaphorologie, methodologisch im Modell »Metapher« als Hintergrundmetapher seiner Anthropologie und Kulturphilosophie. Seine tragende Hintergrundtheorie ist somit nicht mehr der Neukantianismus, sondern die Kulturanthropologie, und seine Thematisierungsweise die hermeneutische Phänomenologie der geschichtlichen Lebenswelten.

semiotisch dynamisiert und aufeinander kopräsent beziehbar, ohne daß der Verdacht einer evolutionären Steigerungslogik aufkommen könnte.

Cassirers Korrelation von Mythos und Sprache operiert mit einer dreistelligen Relation, auf die beide genetisch zurückbezogen werden. Die »Form metaphorischen Denkens« im Sinne der Metaphorizität ist, semiotisch formuliert, die produktive Interpretativität der semiosischen Dynamik. Prägnanter noch formuliert Cassirer dies 1942 in der Logik der Kulturwissenschaften: »Im Organismus der Sprache bildet die Metapher ein unentbehrliches Element; ohne sie würde die Sprache ihr Leben verlieren und zu einem konventionellen Zeichensystem erstarren« (LKW, 46). Genau diese Funktion hat die Metaphorizität nicht nur für die Sprache, sondern für die Genese aller symbolischen Formen, wie Cassirer auch für die Genese logischer Begriffe und die Kunst ausführt (SM, 150ff). Die präprädikative Synthesis der basalen Sinnlichkeit ist Metaphorizität als Grundfigur der Genese bestimmter Formen. Im Horizont von Goodman und dem Interpretationismus formuliert, ist Metaphorizität semiosische Welterzeugung als Horizontzerweiterung und -besetzung resp. als Perspektivenbildung und deren Varianz. Und im Horizont Blumenbergs gesehen, ist die Metaphorizität »absolut«, d.h. nicht auf den Begriff reduzierbar, wie er an lebensweltlicher und wissenschaftlicher Hintergrundmetaphorik ausführt.

Auf diesem Hintergrund soll abschließend kurz erörtert werden, wie sich die symbolischen Formen mit der Metaphorizität als anderem Modell symbolischer Prägnanz *neu konstellieren* lassen. J. M. Krois meinte: »Die Architektonik der Philosophie der symbolischen Formen ist ... eine zentrifugale, aus dem Mittelpunkt des mythischen Fühlens, Denkens und Handelns hervorgehende.«¹⁰⁶ So könnte man diachron formulieren, mit einer entsprechenden genetisch-evolutionären Hintergrundthese. Versucht man die Verhältnisse synchron und funktional-relational zu konzipieren, ergibt sich ein Relationsgefüge, das durch zwei antagonistische Tendenzen bestimmt ist. Auch Cassirer macht Gebrauch von einer derartigen antagonistischen Relation, insofern die symbolische Formung ausdehnend oder konzentrierend verlaufen könne (SM, 150). Und er gebraucht sogar in verwandtem Zusammenhang die Unterscheidung zentrifugal und zentripetal (PsF I, 153).

Im freien Anschluß an Cassirer kann man daher die Semiose basal durch eine antagonistische Relation unterscheiden, die ich *zentrifugale und zentripetale Semiose* zu nennen vorschlage. Diese antagonistische Grunddynamik

¹⁰⁶ Krois, Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, s. Anm. 65, 20.

mik kann in verschiedener *Funktion* auftreten. Hypothetisch sind in der Skizze eine synchrone Relation *zum* Horizont, in dem wir leben, und eine diachrone Relation *im* Horizont genannt: Wir können einerseits unseren Horizont explorativ erweitern und pluralisieren, und zugleich ist der Horizont in passiver Synthesis stets schon besetzt. Andererseits können wir in einem Horizont denselben labilisieren und innovativ symbolisieren, wobei zugleich kraft passiver Synthesis stets Stabilisierungen im Hintergrund liegen, die sedimentiert sind.¹⁰⁷ Den so entworfenen Funktionen können stets *verschiedene Formen* entsprechen. Die oben skizzierte Zuordnung bestimmter Formen zu bestimmten Funktionen ist daher fragwürdig. Die Tendenz der *Horizontbesetzung* hat eine *zentripetale* Dynamik, die in den Mythen oder kulturspezifischen Narrationen als uns präsente synchrone Besetzung zum Ausdruck kommen. Diachron quer dazu steht die zentripetale Dynamik der *Stabilisierung* der Semiose durch Tradition im passiven Vollzug der Sedimentierung. Demgegenüber haben Bedeutungs-genese, -wandel und -verschiebung eine *zentrifugale* Dynamik, die die Semiose ausweitet und pluralisiert. Instantiierungen dieser Dynamiken sind einerseits das vorgehende theoretische Modell (oder der »klare und deutliche« Begriff) in seiner explorativen Dynamik, andererseits die poetische Metapher in ihrer semantischen Pluralisierungsdynamik.

Cassirer selber operiert zur Strukturierung der Dynamik der symbolischen Formen mit dem Antagonismus (SM, 149) der Differenz-tendenz von logisch-diskursiven und sprachlich-mythischen »Begriffen«, die in Richtung und Ergebnis divergieren. Verdichtung, Konzentration und Heraushebung eines einzelnen Momentes, also zentripetale Dynamik der Semiose, eigne dem Mythos; das theoretische diskursive Denken sei demgegenüber Erweiterung, Verknüpfung und Systematisierung, also eine zentrifugale Dynamik der Semiose (SM, 122f). Die logisch-diskursive Begriffsbildung gehe aus von einzelnen Anschauungen, die sie relationiert und synthetisch ergänzt bis zur »Vollendung zum Ganzen« (SM, 149). Das Ganze werde logisch strukturiert in Gattungen und Arten im porphyrianischen Modell. Die Bewegung des Formaufbaus sei daher »eine konzentrische Ausdehnung über immer weitere Anschauungs- und Begriffskreise«; wohingegen der sprachlich-mythische Formaufbau in entgegengesetzter Richtung die Anschauung »nicht erweitert, sondern ... zusammendrängt ... gewissermaßen auf einen einzigen Punkt«, auf den »der Accent der »Bedeutung« gelegt wird« (SM, 150). So entstehen »sprachlich-mythische Kraftzentren« resp. »Mittelpunkte[...] der »Bedeutsamkeit«

¹⁰⁷ Diese diachrone Dynamik passiver Synthesis wird in Cassirers Emphase des freien Formens mit dem Primat der Spontanität unterbelichtet.

(SM, 151).¹⁰⁸ Wenn Cassirer meinte, die »Bedeutungsfunktion« der Begriffsbildung »entstammt zuletzt jenem Akt der Konzentration, der Verengung des anschaulich-Gegebenen, der schon für die Bildung jedes einzelnen Sprachbegriffes die unerläßliche Voraussetzung bildet« (SM, 154)¹⁰⁹, ist darin gesehen, daß die Horizonterweiterung durch die Begriffs-differenzierung stabilisierende Funktion hat, anders als die Kunst, die primär labilisierende und innovative Funktion hat. Das sprachlich-mythische Denken kommt hier als Verdichtung zentripetal gegenüber der zentrifugalen Ausweitung des diskursiv-logischen Denkens zu stehen. Aber im Blick auf die Metaphorizität wurde gerade *ihr* zugesprochen, *die* Dynamik der Sprachgenese und damit der Ausdehnung des sinnlichen Eindrucks zur Ausdrucks- und Darstellungsfunktion zu sein. Das diskursiv-logische Denken verfährt begriffsorientiert stabilisierend und dabei horizonterweiternd, wohingegen das sprachlich-mythische stabilisierend verfährt und dabei die tradierten Horizontbesetzungen zum Ausdruck bringt. Sprache und Mythos können verdichtend (zentripetal) wie auch verschiebend und erweiternd¹¹⁰ (zentrifugal) sein, wie auch das »diskursive« Denken beides vermag, nur daß die Verdichtung hier eine final auf Eindeutigkeit zielende Bestimmtheitsgenerierung bedeutet und die Erweiterung eine Explorati-on neuer Erkenntnisgebiete.

Mir scheint damit bei Cassirer auf *einen* Gegensatz reduziert, was man besser als ein *Quadrupel* schematisieren sollte, also als zwei gekreuzte Differenz-tendenzen. O. Schwemmer hat für die offene Frage nach der Konstellation der symbolischen Formen das »Bild einer Rosette« vorgeschlagen¹¹¹, das, wenn auch bemerkenswert harmonisch, doch dem hier vorgeschlagenen Quadrupel verwandt ist.

Eine gleichsam »zentrische Positionalität« in diesem Quadrupel zentripetaler und zentrifugaler Semiose ist dann eine gewagte Position. Zunächst ist damit eine exzentrische Position ausgeschlossen, die als Beob-

¹⁰⁸ Eine weitere, andere Unterscheidung der beiden Tendenzen sei die von Quantifizierung versus Qualifizierung (Bedeutsamkeit), die Cassirer mit der von Extension und Intension identifiziert. Damit koppelt er die diskursiv-logische Art-Gattungs-Differenzierung im Unterschied zum »Gesetz der Nivellierung und Auslöschung der spezifischen Differenzen« (SM, 151).

¹⁰⁹ »Nehmen wir an, daß diese Konzentration sich von verschiedenen Inhalten aus und in verschiedenen Richtungen vollzieht, daß also an zwei komplexen Anschauungen das gleiche Moment als das »wesentliche« und bedeutsame, als das bedeutungsgebende erfaßt wird, so wird hierdurch zwischen beiden der nächste Zusammenhang und Zusammenhalt geschaffen, den die Sprache überhaupt zu geben vermag« (SM, 154).

¹¹⁰ So kann auch Cassirer selber den Mythos als zentrifugale Semiose analysieren (PsF III, 79).

¹¹¹ Schwemmer, Ernst Cassirer, s. Anm. 27, 41.

achterposition einen privilegierten Ort hätte. Eine Thematisierung der symbolischen Formen ist nie ›jenseits derselben‹, sondern stets in die symbolischen Formen verstrickt. Eine zentrische Position kann dann nur heißen, potentiell für alle Formen basal und so in ihnen mitgesetzt präsent zu sein. Eine solche Position kann von verschiedenen Formen eingenommen werden, sofern sie die Semiose sowohl gestalten als auch thematisieren, wie es etwa die Ethik, die Kunst oder auch die Religion vermögen. Die Philosophie ist demgegenüber vornehmlich eine thematisierende Form, die nur in Konnex etwa mit der Ethik diese durchgängige und basale Position einnehmen könnte.

Die ›Prägnanz der Religion‹ bestünde so gesehen einerseits in der basalen Gestaltung der in allen Formen präsenten Sprache (resp. des Handelns oder universal der Semiose); andererseits in ihrer bestimmten Gestaltungsgeschichte, die die symbolische Formung religiöser Subjekte und Gemeinschaften präprädikativ strukturiert. Wesentlich dabei ist, daß Religion stets vollzogen und damit in eine Geschichte verstrickt ist, also nicht in einer zentralen und universalen Funktion aufgeht, sondern stets eine durch ihre kulturelle Geschichte und ihren Ursprung wie Anspruch bestimmte Prägnanz hat. Diese zentrische und basale Positionierung der Religion ist unvermeidlich perspektivisch und aus dieser Perspektive auch universalisierbar, ohne pluralismusreduktiv angelegt zu sein (darin liegt der genuine Anspruch auch des Christentums). Eben diese Position kann aber auch eine andere Form einnehmen. Formen allerdings, die wesentlich thematisierend sind, wie die Wissenschaft, sind nicht ursprünglich gestaltend und können daher nicht die basale Orientierungs- und Gestaltungsfunktion einnehmen.¹¹²

¹¹² Der voranstehende Text wurde im wesentlichen im Februar 1998 in Zell vorgetragen. Nach Abschluß des Manuskriptes erschien 1999: E. Rudolph, Metapher oder Symbol. Zum Streit um die schönste Form der Wahrheit. Anmerkungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Ernst Cassirer, in: R. Bernhardt/U. Link-Wieczorek (Hg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur, Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, Göttingen 1999, 320-328; vgl. auch B. Recki, Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 142-163.

Die Präganz der Religion in der Kultur

Herausgegeben von
DIETRICH KORSCH und ENNO RUDOLPH

Religion und Aufklärung

7

Mohr Siebeck