

Rüdiger Zill

Gebrochene Strahlen, zersplitterte Spiegel. Zur Partikularisierung der Weltbetrachtung

Will man das Verhältnis der Begriffe »Philosophie« und »Weltanschauung« näher untersuchen, scheint man dabei zunächst einmal diese beiden Begriffe je für sich bestimmen zu müssen. Angesichts der immer schon und heute erst recht polymorphen Erscheinung der Philosophie gibt es als Antwort darauf verschiedene Grundstrategien.

Die eine ist dogmatisch, sie erklärt das partikulare Interesse des eigenen Ansatzes als einzig legitimes Movens der Disziplin und damit ihre Methode zur Sache selbst. Daß hier Standesinteressen mit im Spiel sind, versteht sich ohne weiteren Kommentar.

Die zweite ist die scheinneutrale. Sie versucht die dogmatische Selbstüberhöhung zu vermeiden und die Position eines unbeteiligten Beobachters einzunehmen. Gesucht wird dabei ein Gemeinsames, das verschiedene, landläufig als philosophisch bezeichnete Tätigkeiten teilen. Das Ergebnis sind häufig sehr erhellende Schneisen im Dickicht des Theoriedschungels. Sie erlauben interessante Einsichten, verlieren gleichwohl als entscheidende Kriterien niemals völlig ihre Beliebigkeit. Der unbeteiligte Beobachter ist bekanntlich eine heuristische Fiktion, die sich in der Praxis nicht als wirklich lebensfähig erweist.

Man kann, angesichts eines solchen Scheiterns, versuchen, den Standpunkt der Unparteilichkeit zu retten, indem man als Philosophie alles versteht, was als Philosophie verstanden wird. Das ist ein dritter, ein enzyklopädischer Ansatz, bei dem natürlich ein mögli-

cher Anspruch auf Definition preisgegeben wird. Jedes irgendwie und irgendwann als Philosophie anerkannte Denksystem ist gleichnah zum Gott der Enzyklopädisten. Das heißt auch, daß dieser Überblick ausmünden muß in eine umfangreiche, gelehrt Gelehrsamkeit dokumentierende Philosophiegeschichte – und das ist erfahrungsgemäß die langweiligste Form philosophischer Literatur, die man sich vorstellen kann.

Viele ziehen aus dieser desolaten Situation den Schluß, daß man Philosophie gar nicht definieren könne – und halten das am Ende sogar für einen besonderen Vorzug.

Die letzte Variante, die ich erwähnen und die ich gleichzeitig auch einschlagen möchte, ist eine Art genetischer Ansatz: Die Philosophie im allgemeinen und ihr Verhältnis zur Weltanschauung im besonderen sollen aus ihrer historischen Entwicklung heraus bestimmt werden. Dieser Versuch – ich gestehe es gleich ein – entgeht natürlich erst recht nicht den Problemen des scheinneutralen Ansatzes. Das Folgende bleibt eklektisch und konstruierend; daraus gibt es keinen Ausweg. Denn Philosophie wird sich solange nicht definieren lassen, solange sie nicht zu einer Disziplin geronnen ist, die sich institutionell und praktisch einheitlich durchgesetzt hat. Insofern ist die Intuition des dogmatischen Ansatzes absolut richtig, wenn auch das Bemühen, es deklaratorisch durchzusetzen, vergeblich bleiben wird. Solange oder auch insofern es solch einen Zustand nicht gibt, bleibt nur ein möglichst überzeugender Eklektizismus mit – im Rortyschen Sinne – ironistischer Grundhaltung.

Der genetische Weg ist also ein Umweg und zwar ein recht weiter, denn er setzt weder bei »Philosophie« noch bei »Weltanschauung« an, sondern bei einem dritten Begriff, einem, der zudem historisch weit entfernt liegt: dem Begriff des Mythos.

Mit seiner Hilfe kann man »Philosophie« zumindest erst einmal zeitlich eingrenzen. Denn wenn man auch nicht sagen will, was Philosophie dem Begriff nach sei, so hat man doch in aller Regel ein gemeinsam akzeptiertes Vorverständnis davon, was zu ihr gehöre und wo sie beginne, jenes Vorverständnis, von dem auch die Enzyklopädisten leben. Der historische Anfang wird gemeinhin in der griechischen Antike angesetzt: bei den Vorsokratikern zunächst, dann bei Sokrates, Platon und Aristoteles. Das Neue, das sich hier gezeigt hat, ist zwar kategoriell ein absoluter Anfang, historisch aber

ein Transformationsprozeß, den man unter dem Stichwort »vom Mythos zum Logos«¹ gefaßt hat.

Philosophie, *logos*, ist eine geistige Tätigkeit, die eine andere, den Mythos, ablöst. Und diese Ablösung versteht sich als eine Überwindung. Man kann diese Überwindung unterschiedlich interpretieren. So ist der Mythos zum Beispiel als das ganz andere verstanden worden, als Aberglauben, der kompromißlos durch vernünftige Reflexion zu ersetzen sei. Oder man hat ihn als Vorform des Logos gesehen: »[...] schon der Mythos ist Aufklärung.«² Logos ist dann nur die Fortsetzung des Mythos mit anderen Mitteln, wobei in der Regel unterstellt wird, die neuen seien die besseren. Der Mythos ist das Kindheitsstadium des Geistes, der im Logos erwachsen – und das heißt eben vernünftig – geworden ist.³ Gemeinsam ist all diesen Vorstellungen aber, daß die Philosophie das mythische Denken ablöst – und daß das auch so seine Richtigkeit habe.

Durch eine vorsichtige Klärung des Binnenverhältnisses von Philosophie und Mythos wird natürlich noch nicht hinreichend deutlich, was eigentlich die Pole dieses Verhältnisses näher ausmacht. Der einzige Erfolg der Strategie scheint zunächst zu sein, das Hauptgewicht der Überlegungen auf eine andere Frage verschoben zu haben: Was ist »Mythos«? Aber Theorien zum Wesen und zur Funktion des Mythos gibt es fast so viele wie Bestimmungen der Philosophie.⁴ Nichts scheint gewonnen. Aus dieser Klemme hilft – wie oft – die Sprache, zumindest um wenigstens eine ganz schlichte Definition als Ausgangspunkt zu gewinnen.

Der altgriechische Terminus *mythos* meint ursprünglich ganz allgemein »Äußerung«, das, was jemand sagt, später dann etwas einge-

1 Vgl. Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940.

2 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt/M. 1987, 21.

3 Zu den verschiedenen Grundansichten des Mythos vgl. neuerdings Emil Angehrn, *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt/M. 1996, 13–45.

4 Für eine Übersicht über die neuer Mythos-Diskussion vgl. z.B. Christoph Jamme, *»Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1991.

schränker: »Sage, Bericht, Erzählung«.⁵ Man kann das – wie Geoffrey Stephen Kirk etwa – verallgemeinern:

»Etymologie und die Verwendung des Begriffs im Altertum lassen darauf schließen, daß Mythen Geschichten sind, was der heutigen Handhabung nicht widerspricht. Natürlich sind nicht alle Geschichten Mythen; Romane sind keine Mythen, Novellen sind keine Mythen, und für Kinder schnell ausgedachte Geschichten sind ebenfalls keine Mythen. Unter »Mythen« verstehen wir im allgemeinen – wie die alten Griechen auch – *traditionelle* Geschichten.«⁶

Kirk schlägt vor, daß man angesichts der Vielfalt von Mythos-Theorien – eine Vielfalt, die gleichwohl niemals das ganze Phänomen beschreiben kann –, sich auf diese Minimaldefinition zurückziehen solle. Ich schließe mich ihm hier zunächst an, da diese Bestimmung für das infragestehende Problem vollauf genügt.

Der Übergang vom Mythos zum Logos ist dann also der Übergang von der Erzählung zur Erklärung, oder genauer noch von einer

5 Geoffrey Stephen Kirk, *Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und Funktion*, Reinbek bei Hamburg 1987, 20. (i.O. 1974)

6 Ebd. Obwohl Kirk einschränkt, daß natürlich auch nicht alle traditionellen Geschichten Mythen sind. Er schließt historische Erzählungen ebenso aus wie Tierfabeln, moralische und belehrende Erzählungen sowie sogenannte »Volks-erzählungen« (Märchen). Vgl. ebd., 21. Es läßt sich aber kein einheitliches Merkmal für jene Unterart der traditionellen Erzählung, die »gemeinhin« Mythos genannt wird, angeben. Auch das naheliegende »heilig« trifft nicht auf alle Mythen zu. So kommt er zu dem Schluß: »Mein Eindruck aber ist der, daß der Versuch, eine zentrale spezifische Eigenschaft der Mythen zu benennen, irreführend ist. Es gibt zu viele eindeutige Ausnahmen. Zu Beginn einer Untersuchung ist es wahrscheinlich besser und methodisch weniger einengend, zu akzeptieren, daß viele verschiedene Arten von traditionellen Erzählungen (mit eindeutigen Ausnahmen, wie moralisierenden Fabeln und geschichtlich verbürgten Erzählungen) unter die Rubrik »Mythos« fallen. Das entspricht dem Eindruck von ungeheurer Mannigfaltigkeit, wie er durch eine bekannte Gruppe von Mythen und durch den Vergleich einer ethnischen Reihe mit einer anderen entsteht. Was vernünftigerweise als grundlegende und generelle Definition akzeptiert werden kann, ist »traditionelle Erzählung.« Ebd., 25.

Aber auch den Rückgriff auf die fundamentalere Bedeutung von »Mythos« findet sich noch in modernen Mythentheorien: »Der Mythos ist eine Aussage.« heißt es etwa bei Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt/M. 1981, 85.

Weltdeutung, die das Handeln von Personen bzw. Göttern als Prinzipien des Geschehens annimmt, zu einer Welterklärung, die von abstrakten Prinzipien ausgeht.

Doch damit nicht genug: Aristoteles schreibt in seiner *Metaphysik* anläßlich der Frage, ob man für das Vergängliche und das Unvergängliche in der Welt dieselbe Art von Prinzipien ansetzen solle: »Doch über das, was in Form von Mythen an Weisheit gelehrt worden ist, braucht man sich wohl nicht allzuernste Gedanken machen. Aber man muß bei denen, die ihre Untersuchungen mit Hilfe des Beweises anstellen, anfragen...«⁷ Die Philosophie, die den Mythos entthront, will also mehr als das persönliche Handeln von Göttern und Heroen durch das Wirken abstrakter Prinzipien ersetzen. Es geht ihr auch um eine andere Form von Begründung. Die Philosophie ist die Wissenschaft von der Wahrheit, schreibt Aristoteles,⁸ und die findet sich durch den Beweis.

Philosophie kritisiert den Mythos also im Namen von Verbindlichkeit und hilft so ein Stück weit mit, Verbindlichkeit allererst zu destruieren. Oder genauer: Sie treibt einen Prozeß mit voran, dem sie selbst entsprungen ist. Denn im Mythos manifestierte sich durchaus ein Weltverständnis, das eine geordnete Welt garantierte. Erst wo die Weltdeutungen, die die traditionellen Erzählungen bereitstellen, nicht mehr überzeugen können, wird nach anderen Fundamenten gesucht.

Die Suche nach solchen gesicherten Fundamenten ist dann auch über Jahrhunderte das zentrale Anliegen der Philosophie. Es ist der Versuch, das Wissen und damit auch sich selbst unumstößlich zu begründen. Man kann es auch als Versuch der Vernunft, sich über sich selbst reflexiv Gewißheit zu verschaffen, bezeichnen.

Die Wahrheit, nach der die Philosophie sucht, wurde nach ihrer allereinfachsten Definition als Angemessenheit der Erkenntnis an die Sache begriffen. Die Geschichte der Versuche, dieses bloß formale Gerüst zu füllen, ist lang. Liegt die Lösung empiristisch in den Dingen, von deren Wahrnehmung dann alle Erkenntnis ihren Ausgang nähme? Oder liegt sie, rationalistisch betrachtet, in der Struktur der Vernunft selbst? René Descartes z.B. wies nicht als erster

7 Aristoteles, *Metaphysik* 1000 a 19 ff.

8 Ebd., 993 b 19.

darauf hin, daß den Sinnenwahrnehmungen nicht zu trauen sei, er suchte statt dessen nach etwas, über dessen Existenz man sich keineswegs täuschen könne. Er fand es – wie bekannt – im Ich, genauer im »Ich denke«. Hier schien also ein wirklich unbezweifelbares Fundament gefunden. Alles, was sich darauf aufbauen ließ, erwies sich allerdings wieder als hochproblematisch.

Da *die* Vernunft im Singular existiert, kann sie auch an *einem* Ich, das denkend streng der Entwicklung der Sache selbst folgt, expliziert werden. Die *ratio* ist ein absolutistischer Herrscher. Das schlägt sich auch in der Metaphorik Descartes' nieder. Er schätzt bei seiner Arbeit keine Hilfe. Einwände anderer Gelehrter sind nur Störungen, die den geraden Weg vernünftiger Explikation behindern.⁹

Die gleichzeitigen Bemühungen der Empiristen erscheinen dagegen pluralistischer, ganz so wie die Sinneswahrnehmungen auch nur im Plural erscheinen. So betont Francis Bacon etwa, daß die Sammlung des Wissens nur eine Aufgabe einer größeren Gemeinschaft sein kann:

»[...] alle jene Dinge [sind] für möglich und ausführbar zu halten [...], die in irgendeiner Weise getan werden können: wenn auch nicht von jedermann, so doch von einigen Menschen; wenn auch nicht von einem allein, so doch von vielen gemeinsam; wenn auch nicht innerhalb eines einzelnen Menschenlebens, so doch im Laufe von Jahrhunderten und schließlich, wenn auch nicht mit Hilfe privater Mittel und Bemühungen, so doch durch öffentliche Bestimmung und Ausgaben.«¹⁰

Die philosophischen Schriften der Empiristen tolerieren dann auch zunächst Unfertiges, Unsystematisches, am sinnfälligsten ebenfalls in den Aphorismen Francis Bacons. Diese Aphorismen bezeichnen aber nur ein Stadium der Vorläufigkeit. Auch sie zielen letztlich auf

9 Vgl. Rüdiger Zill, »Baumeister und Allogria. Wie Monsieur Descartes den Sieurs de Montaigne trifft und wie Herr Adorno sie dabei photographiert«, in: *Berliner Debatte*. Initial 7 (1996) H. 5, 18-24.

10 Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon*, hg. v. James Spedding, Robert Louis Ellis and Douglas Denon Heath, 14 Bde., London 1858 ff; Reprint: Stuttgart, Bad-Cannstatt, 1963, IV, 22.

ein fertiges, einzig gültiges System des Wissens, das die Welt abbildet, wie sie ist, und das deswegen keiner Alternativen bedarf.¹¹

Spätestens seit dem 18. Jahrhundert wurde die Suche nach dem Fundament von einem anderen Motiv begleitet, von einem Motiv der Unsicherheit, das daraus resultierte, daß sich zur eigenen Überzeugung eben doch auch immer alternative finden ließen, die für ihre Argumentationen ebenfalls gute Gründe anführen konnten. Darauf ließ sich auf zweierlei Weise reagieren: ausschließend oder einschließend.

Der naheliegende Weg, den wir auch oft in unseren normalen Diskussionen gehen, ist der ausschließende. Es heißt danach zu zeigen, daß man für seine Überzeugungen eben einfach die besseren Gründe hat. Die integrative Methode vereinnahmt hingegen den Opponenten. Seiner Theorie wird ihre eigene Wahrheit zugestanden, allerdings als Teil eines größeren Gesamtzusammenhangs, in dem ihre Geltung dann relativiert wird.¹²

Unter solchen Vorzeichen erscheint nun auch der Begriff »Weltanschauung« (und man findet ihn wohl erst im späten 18. Jahrhundert).¹³ Insgeheim meint er natürlich etwas Defizitäres. Das liegt schon im Begriff der Anschauung, die oft ohne weiteres mit dem sinnlichen Bewußtsein gleichgesetzt wird. Doch ausgerechnet bei Hegel kann man eine interessante Differenzierung entdecken. So heißt es im Zusatz zum § 449 der *Enzyklopädie*:

»Im weitesten Sinne des Wortes könnte man [...] schon dem [...] unmittelbaren oder *sinnlichen Bewußtsein* den Namen der Anschauung geben. Soll aber dieser Name, wie er es denn vernünftigerweise muß, in seiner *eigentlichen* Bedeutung genommen werden, so hat man zwischen jenem Bewußtsein und

11 Nur seltene Außenseiter wie Montaigne, später die Moralisten lassen Alternativen als systematisch gerechtfertigte zu.

12 Etwas ganz entsprechendes findet sich ja bei den Mythos-Theorien, die den Mythos als Wissensform eigenen Rechts, allerdings als unentwickelte betrachten. Der Mythos bezeichnet danach das Wissen im Kindheitsstadium der Menschheit.

13 Als frühe Fundstelle gilt: I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 26, A 91, obwohl der Begriff hier noch in eingeschränktem Sinn gebraucht wird. Seine spätere, d.h. weitere Bedeutung erhält er erst durch die Romantik.

der Anschauung den wesentlichen Unterschied zu machen, daß das erstere in *unvermittelter, ganz abstrakter* Gewißheit seiner selbst auf die *unmittelbare*, in mannigfaltige Seiten *auseinanderfallende Einzelheit* des Objektes sich bezieht, die Anschauung dagegen ein von der Gewißheit der *Vernunft erfülltes* Bewußtsein ist, dessen Gegenstand die Bestimmung hat, ein *Vernünftiges*, folglich nicht ein in verschiedene Seiten auseinandergerissenes *Einzelnes*, sondern eine *Totalität*, eine *zusammengehaltene Fülle* von Bestimmungen zu sein. [...] Geistloses Anschauen ist bloß sinnliches, dem Gegenstand äußerlich bleibendes Bewußtsein. Geistvolle, wahrhafte Anschauung dagegen erfaßt die *gediegene Substanz* des Gegenstandes.«

Wahrhafte Anschauung ist für Hegel also eine *geistvolle*, eine nobilitierte, nicht jenes bloß Sinnliche, das schon für Descartes die größte Fehler- und Gefahrenquelle darstellte.

Allerdings muß man trotz dieser Nobilitierung aus der bloßen Anschauung heraustreten, will man denn zur vollständigen Erkenntnis kommen. Anschauung ist für Hegel nur der Anfang der Erkenntnis, doch Anfang natürlich nicht im empiristischen Sinne, nach dem alle Erkenntnis von den Wahrnehmungen ausgehen muß. Sie ist der Anfang der Erkenntnis im prozessualen Sinn. Anschauung ist noch defizitär, weil sie

»noch nicht erkennendes Wissen ist, weil sie *als solche* nicht zur *immanenten Entwicklung* der Substanz des Gegenstandes gelangt, sondern sich vielmehr auf das Erfassen der noch mit dem *Beiwesen des Äußerlichen* und *Zufälligen* umgebenen, *unentfalteten* Substanz beschränkt.«¹⁴

So ist denn auch Weltanschauung für Hegel zwar etwas Partikulares, doch in ihrer untergeordneten Stellung durchaus Anerkennenswertes. Weltanschauungsweisen durchziehen alle »Gebiete der jedesmaligen lebendigen Gegenwart«,¹⁵ also etwa die Religion oder die

14 G.W.F. Hegel, *Werke*, hg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M. 1969 ff, Bd. 10, 255.

15 Ebd., Bd. 14, 232.

Kunst. Besonderere Betonung ist hier natürlich auf das »jedesmalige« zu legen. Jeder Mensch ist Kind seiner Zeit, und ein begabter Künstler gibt zum Beispiel dem Geist der Zeit und seines Volkes einen angemessenen Ausdruck. Die Kunst muß aber im Lauf ihrer Geschichte sich durch diese verschiedenen Weltanschauungsweisen durcharbeiten und sich von dem besonderen zugunsten einer wahren Allgemeinheit trennen.

Hegel löst also das Problem gleichzeitig existierender Weltanschauungen mit konkurrierendem Wahrheitsanspruch nicht durch Ausschluß, sondern durch ihre Gewichtung in der Zeit, das Nebeneinander wird nacheinander gestaffelt; die einzelnen Weltanschauungen kommen zu ihrem Recht in einer geschichtsphilosophischen Konstruktion.¹⁶ Hegel ist damit auch der Großmeister der integrativen Methode. Er neutralisiert die Alternativen, indem er sie seiner Theorie einverleibt. Sein Begriff der Aufhebung im doppelten Sinne der Vernichtung und Erhaltung steht wie kein anderer dafür.¹⁷

Diese in der Abwertung des Weltanschaulichen enthaltene Anerkennung partieller Berechtigung erhält nun in der folgenden Zeit bei einer Reihe von Hegel-Schülern ihre eigene Dynamik.

Der Lebensphilosoph Wilhelm Dilthey zum Beispiel machte den Terminus »Weltanschauung« zu einem der zentralen Begriffe seiner Philosophie. Doch auch bei Dilthey finden wir noch einen relativ begrenzten, geschlossenen Gebrauch dieses Konzepts. So unterscheidet er im wesentlichen zwischen drei Grundtypen: dem Naturalismus, dem Idealismus der Freiheit und dem objektiven Idealismus. Deren Wertigkeit kommentiert er folgendermaßen:

16 Hans Blumenberg interpretiert den Deutschen Idealismus schon im Horizont der Arbeit am Mythos. Hier werde ein letzter großer Mythos gesucht, der die Arbeit am Mythos zu einem letzten Ende bringen soll. Und zu diesem Grundmythos des Deutschen Idealismus gehört »eine Philosophie der Geschichte. Sie ist Inbegriff dessen, daß selbst der Gott nicht alles auf einmal kann, nicht einmal für sich selbst. Die Geschichtsphilosophie macht aus der Geschichte wieder eine Geschichte, die von dem spielenden oder abenteuernden oder bildnernden Ursubjekt handelt.« Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1984, 296.

17 Vgl. Hegel, *Werke*, Bd. 5 (*Wissenschaft der Logik I*), 113 f., auch Bd. 3 (*Phänomenologie des Geistes*), 94 (dort im Kontext von »Wahrnehmung«).

»Die Weltanschauungen sind gegründet in der Natur des Universums und dem Verhältnis des endlich auffassenden Geistes zu denselben. So drückt jede derselben in unseren Denkgrenzen eine Seite des Universums aus. Jede ist hierin wahr. Jede aber ist einseitig. Es ist uns versagt diese Seiten zusammenzuschauen. Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken.«¹⁸

Auch Dilthey betont also die partielle Berechtigung der Weltanschauungen. Doch an die Möglichkeit einer Aufhebung des Besonderen in ein Absolutes glaubt er nicht mehr. Damit erhält aber das Besondere, eben die Weltanschauung ein noch größeres Gewicht.

Ein ähnlicher Gedanke findet sich in unserem Jahrhundert bei Ernst Cassirer.¹⁹ Cassirer benutzt den Begriff der Weltanschauung zwar nicht – oder jedenfalls nicht ausdrücklich –, aber seine Konzeption der symbolischen Formen hat bis in die optische Metaphorik hinein eine deutliche Ähnlichkeit mit dem Diltheyschen Verständnis von Weltanschauung.

Cassirers Gegner heißt in diesem Zusammenhang »naive Abbildtheorie«. Anlässlich eines Verweises auf die zu seiner Zeit gerade entstehende moderne Naturwissenschaft (repräsentiert durch Heinrich Hertz und Albert Einstein), betont er, daß sie die Gegenstände ihrer Forschung nicht einfach nur vorfindet, sondern durch die Art ihrer Betrachtung konstituiert: »Die Grundbegriffe jeder Wissenschaft, die Mittel, mit denen sie ihre Fragen stellt und ihre Lösungen formuliert, erscheinen nicht mehr als passive Abbilder eines gegebenen Seins, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle Symbole.«²⁰ Und diese Symbole erhalten ihren Sinn im Zusammen-

18 Wilhelm Dilthey, »Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Stuttgart, Göttingen, 1962, 75-118, hier: 96.

19 Cassirer wird – seiner philosophischen Herkunft aus der Marburger Schule wegen – meist unter die Neu-Kantianer gerechnet. Allerdings hat man, besonders in letzter Zeit, stärker auf seine eigenständige Entwicklung hingewiesen, die seine neukantianische Herkunft überwunden hat. In seiner ausgereiften Philosophie lassen sich dabei stark hegelianisierende Elemente erkennen.

20 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, 1964 ff., Bd. 1, 5.

hang dessen, was er als übergreifende symbolische Formen bezeichnet.

Für Cassirer gibt es keinen privilegierten Zugang zur Wahrheit mehr. Die Welt als solche ist unerfassbar. Wir verstehen sie nur durch die Vermittlung von bestimmten symbolischen Formen wie Sprache, Mythos, Wissenschaft, Kunst oder Technik. Alle diese Formen sind gleichberechtigte Zugangsweisen zur Welt, sie sind Formen der Vermittlung, Brechungsmedien. So heißt es etwa in der Einleitung zum dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*:

»Wenn man die Sprache, den Mythos, die Kunst als ›symbolische Formen‹ bezeichnet, so scheint in diesem Ausdruck die Voraussetzung zu liegen, daß sie alle, als bestimmte geistige Gestaltungsweisen, auf eine letzte Urschicht des Wirklichen zurückgehen, die in ihnen nur wie durch ein fremdes Medium erblickt wird. Die Wirklichkeit scheint für uns nicht anders als in der Eigenart dieser Formen faßbar zu werden; aber darin liegt zugleich, daß sie sich in ihnen ebensowohl verhüllt wie offenbart. Dieselben Grundfunktionen, die der Welt des Geistes ihre Bestimmtheit, ihre Prägung, ihren Charakter geben, erscheinen andererseits als ebensoviele Brechungen, die das in sich einheitliche und einzigartige Sein erfährt, sobald es vom ›Subjekt‹ her aufgefaßt und angeeignet wird. Die Philosophie der symbolischen Formen ist, unter diesem Gesichtspunkt gesehen, nichts anderes als der Versuch, für jede von ihnen gewissermaßen den bestimmten Brechungsindex anzugeben, der ihr spezifisch und eigentümlich zukommt. Sie will die besondere Natur der verschiedenen brechenden Medien erkennen...«²¹

Medien sind nun nicht mehr das Störende wie noch bei Descartes, der die Sache *clare et distincte*, klar und deutlich, also durch kein Mittleres getrübt, sehen wollte, sondern sie konstituieren notwendigerweise unseren Weltzugang. Sie haben aber, wie Cassirer schreibt, einen unterschiedlichen Brechungsindex. Der Spiegel ist also nicht

21 Ebd., Bd. 3, 3.

nur nicht ungetrübt, er ist zersplittert. An seine Stelle sind unterschiedliche Prismen getreten.²²

Wie für Dilthey das reine Licht der Wahrheit nur in einem gebrochenen Strahl zu erkennen ist, so unterstellt also auch Cassirer einen Brechungsindex. Und obwohl sein Begriff der symbolischen Form natürlich leicht versetzt zu Diltheys »Weltanschauung« steht, ist beiden eben doch gemein, daß der Zugang zur Welt an partikuläre Vermittlung gebunden ist. Doch wie bei Dilthey sind auch bei Cassirer diese Medien von tendenziell endlicher Zahl. Mehr noch: Zumindest für die meisten symbolischen Formen muß unterstellt werden, daß der einzelne Mensch in der Lage ist, sie nacheinander jede für sich einzunehmen, die Welt also nicht in ihrer Totalität, aber vielleicht in einer Summe zu erfahren.

Das Welt nicht mehr in ihrer Gesamtheit, sondern nur durch die Brechungen ihrer Medien erfahr- und denkbar sei, ist eine Grundüberzeugung, die sich heute in vielen philosophischen Konzeptionen wiederfindet. Nelson Goodman beruft sich zum Beispiel auf Cassirers Ideen, auch wenn sein eigener Entwurf einer Partikularisierung der Weltbetrachtung weniger die Sphären menschlicher Kultur in den Blick nimmt als vielmehr konkret die Instrumente, durch die der Weltzugang vermittelt ist, also bestimmte Symbolsysteme wie Schrift, Malerei, musikalische Notationen, Modelle, Landkarten und vieles mehr.²³ Einer der vielleicht einflußreichsten und radikalsten Partikularisten der Gegenwartsphilosophie ist aber Richard Rorty. Er zählt zu denen, für die der Zugang zur Welt historisch oder kulturell *notwendigerweise* partiell ist.

Daher verabschiedet auch er die Vorstellung einer eindeutig aufzufindenden Wahrheit über die Welt »da draußen«. Auch für ihn ist die Art, wie wir die Welt verstehen, abhängig von den Möglichkeiten ihrer Vermittlung. Allerdings hat er nicht kulturelle Sphären oder verschiedene materielle Zeichensysteme im Sinn, sondern al-

22 Vgl. dazu ausführlicher Rüdiger Zill, »Brechungen des Seins. Die Philosophie der symbolischen Formen als Theorie der Zivilisation«, in: *Zeitschrift für Dialektik der Philosophie und Ethik* 2, (1998), 86-94.

23 Vgl. vor allem Nelson Goodman, *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*, Frankfurt/M. 1995 und ders., *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/M. 1984.

lein die Sprache, genauer: die je unterschiedlichen Vokabulare, mit denen wir über die Welt sprechen. So ist die Geschichte für Rorty eine Abfolge solch unterschiedlicher Vokabulare. Diese werden pragmatistisch als Instrumente verstanden, an deren Gebrauch man sich kulturell gewöhnt hat. Aber auch die Welt heute kann man danach als Nebeneinander verschiedener Kulturen mit unterschiedlichen und vor allem untereinander nicht kompatiblen Weltbeschreibungen verstehen.

Der Gegner, den Rorty ganz wie Cassirer im Blick hat, wird ebenfalls durch ein Vokabular optischer Metaphorik beschrieben. So heißt Rortys vielleicht bekanntestes Buch *Der Spiegel der Natur* und stellt eine Kritik der Erkenntnistheorie dar. Die Erkenntnistheorie, die er dabei – etwas vereinfachend – im Blick hat, ist eben jene, für die Wahrheit die Angemessenheit von Dingen und Denken ist, Erkennen also »das genaue Darstellen dessen, was sich außer unserem Bewußtsein befindet«,²⁴ das Bewußtsein ein Spiegel der Welt, der Wirklichkeit außerhalb von uns, eben ein *Spiegel der Natur*, mentale Repräsentation als Abbild der Realität.

Wenn man nun, wie Rorty, das vermittelnde Instrumentarium vornehmlich als Vokabular, als Sprachliches also, bezeichnet, dann ist der Schritt zur Rehabilitierung der Erzählung auch nicht mehr weit.

»Das neue Vokabular macht die Formulierung seines Zweckes erst möglich. Es ist Werkzeug für eine Arbeit, die man sich vor der Entwicklung eines besonderen Sortiments von Beschreibungen nicht hätte vorstellen können, von Beschreibungen, die es selbst mit herstellen hilft.«²⁵

Deshalb kann man jemanden, der auf der Grundlage eines anderen Vokabulars argumentiert, nicht mit Gründen überzeugen; man kann ihn allerhöchstens zur Übernahme des eigenen Vokabulars überreden. Und diese Aufgabe kommt nicht der Philosophie zu, sondern anderen Instanzen, etwa der Literatur, dem Kino, dem Fernsehen. Sie sind für Rorty die Hauptvehikel moralischer Veränderungen, nur sei dies leider noch nicht allgemein verstanden und anerkannt: »Die

24 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt/M. 1981, 13.

25 Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1998, 36.

Anerkennung wäre Teil einer allgemeinen Wendung gegen die Theorie und zur Erzählung.«²⁶ Das Pendel schwingt zurück. Ist in der Philosophie ursprünglich die Erklärung an die Stelle der traditionellen Erzählungen des Mythos getreten, so setzen Rorty und einige andere neuere Philosophen die Erzählungen wieder in ihr Recht der Weltbeschreibung ein.²⁷ Im Begriff der Weltanschauung und seinen Nachfahren nimmt der Mythos seine subtile Rache an der Philosophie.

Doch die Rückkehr der Erzählung ist die Rückkehr des Odysseus, der sein Haus verändert vorfindet. Die Welt der mythischen Erzählung war eine der Geschlossenheit und der unrelativierten Geltung. Natürlich wußte man von der Andersartigkeit »der da draußen«. Aber das waren die Barbaren, die nicht galten, weil sie nicht an die Geltung des Geltenden glaubten. Auch die Zuhörer unserer zeitgenössischen Erzählungen wissen von »denen da draußen« und ihrer Andersartigkeit; auch diese Zuhörer können den Kreis ihrer Erzählungen nicht verlassen, aber sie haben zur Geltung des Geltenden ein ironistisches Verhältnis: Sie wissen meist, daß das Geltende der anderen nicht schlechter gelten muß.

Natürlich repräsentieren solche Partikularisten nicht die heutige Philosophie insgesamt, wahrscheinlich nicht einmal die Mehrheit ihrer Vertreter. Die Geschichte der Partikularisierung in der Philosophie, hier nur mit dürftigen Punkten markiert, ist noch nicht geschrieben. Allerdings läßt sich, ohne weiter ins Detail zu gehen, sagen, daß Figuren der Selbstrelativierung und Partikularisierung erst im Laufe der letzten einhundert Jahre im philosophischen Diskurs eine Rolle spielen, die nicht ohne weiteres ignoriert werden kann.²⁸

Auch weiterhin gibt es darüber hinaus natürlich die Arbeit am Verbindlichen: an Sprach- und Wahrheitstheorien, an moralischen Fundamenten und ethischen Letztbegründungen, an Reflexionen

26 Ebd., 16.

27 Vgl. z.B. die – allerdings im Gegensatz zu Rorty viel differenziertere – Position von Jean-François Lyotard in: *Das postmoderne Wissen*, Wien 1993; relativierend dazu: ders., »Randbemerkungen zu den Erzählungen«, in: ders., *Postmoderne für Kinder*, Wien 1987, 32-37, insbes. 35. Vgl. auch die Weiterentwicklung dazu in: ders., *Der Widerstreit*, München 1989.

28 Partikularisten, so in gewisser Hinsicht die Skeptiker, gab es natürlich zu allen Zeiten; meist aber wurden sie marginalisiert.

über die grundlegenden Begrifflichkeiten in der Geschichts- und Technikphilosophie oder der Ästhetik. Ohne diese Arbeit kommen nicht einmal Partikularisten aus. Aber selbst diese Arbeit steht nun in einem viel stärkerem Spannungsverhältnis zu partikularistischen Ansätzen als zuvor, ob sie als »Rache des Mythos« empfunden werden oder nicht.

Aber die Rückkehr des Mythos läßt sich noch in einer anderen Hinsicht beobachten. Ihm selbst versucht man stellenweise sein eigenes Recht zurückzugeben. Hier sei nur noch einmal Cassirer zitiert, der ja den Mythos als eine symbolische Form eigenen Rechts bezeichnet hat. Cassirer schreibt:

»Die Objektivität des Mythos besteht [...] vornehmlich in dem, worin er sich von der Realität der Dinge, von der ›Wirklichkeit‹ im Sinne eines naiven Realismus und Dogmatismus, am weitesten zu entfernen scheint – sie gründet sich darauf, daß er nicht das Abbild eines gegebenen Daseins, sondern eine eigene typische Weise des Bildens selbst ist, in der das Bewußtsein aus der bloßen Rezeptivität des sinnlichen Eindrucks heraus- und ihr gegenübertritt.«²⁹

In der Tat hört man heute immer öfter, daß der Mythos neben dem Logos eine gleichberechtigte Form der Welterfahrung sei. Solche Forderungen gehen immerhin noch von einem strukturellen Unterschied zwischen beiden aus, reduzieren nicht beides nur auf Erzählung.

Doch diese Bemühung, den Mythos im speziellen zu rehabilitieren, geht von falschen Voraussetzungen aus. Die vorausgehenden Überlegungen haben in eine Falle geführt. Sie müssen sogar in eine Falle führen, wenn man die Voraussetzungen, nämlich Mythos nur als Aussage oder als Erzählung zu bestimmen, nicht hinterfragt.

Man kann hier noch einmal bei Cassirer selbst ansetzen. In seiner *Philosophie der symbolischen Formen* bezeichnet er Indifferenz und eine bestimmte Unschärfe der Ich-Grenzen als konstitutiv für den Mythos als Lebensform.

29 Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2, 20.

Der Begriff »Lebensform« bezeichnet dabei in einer vielleicht etwas altbackenen Weise die Feststellung, daß Mythos – oder auch Philosophie – nicht nur von ihrer narrativen oder auch argumentativen Struktur her zu verstehen sind, sondern von dem größeren Zusammenhang, in dem sie stehen. Das Vermittelnde (die Instrumente, die Medien) dürfen dem zu Vermittelnden nicht äußerlich bleiben; sie bilden eine Einheit.³⁰

Hier versagt die optische Metaphorik, denn in den verschiedenen Prismen sehen wir zwar die Welt je unterschiedlich, das Auge aber bleibt unverändert. Es liegt jedoch in der Konsequenz auch der Cassirerschen Vermittlungsidee, daß sich die Subjekte selbst in den je unterschiedlichen Vermittlungskontexten ändern. Für den Mythos hat Cassirer dies gezeigt und damit seiner eigenen These, daß der Mythos eine vollgültige, auch heute noch erfahrbare symbolische Form sei, widersprochen. Sein Begriff der mythischen Lebensform sprengt letztlich die Systematik der Philosophie der symbolischen Formen. Daher kann man an dieser Stelle auch mit Cassirer gegen ihn selbst argumentieren. Doch wie weit sind seine Konstruktionen, seine inhaltlichen Beschreibungen der mythischen Welt, die sich nicht selten auf eine heute überholte Ethnologie stützen, überhaupt noch plausibel? Darüber hinaus unterstellten seine Überlegungen oft – bewußt oder unbewußt – eine naive Form der Geschichtsphilosophie. Sie verschärfen den Gedanken, der schon in der Vorstellung vom Mythos als dem Denken des Menschen im Stadium seiner Kindheit steckt: Die Geschichte der Menschheit sei eine Entwicklung zur Vernunft, Verantwortung und Freiheit. In der Tat kann man Cassirers Bücher als emphatischen Beitrag zu einer Philosophie der Freiheit lesen.³¹

30 Vgl. ebd., 186.

31 So sind die einzelnen symbolischen Formen z.B. dadurch charakterisiert, daß sie sich von konkret-naturhaften zu abstrakten Stufen heraufarbeiten: von der mimetischen über die analogische zur symbolischen im engeren Sinne. In: Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in die Philosophie der Kultur*, Frankfurt/M. 1990, 345 heißt es sogar ausdrücklich: »Im ganzen genommen könnte man die Kultur als den Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen beschreiben. Sprache, Kunst, Religion und Wissenschaft bilden unterschiedliche Phasen in diesem Prozeß. In ihnen allen entdeckt und erweist der Mensch eine neue Kraft – die Kraft, sich eine eigene, eine ›ideale«

Auch wenn man sowohl inhaltliche Details als auch die geschichtsphilosophische Konzeption ablehnt, bleibt sein Grundgedanke davon unberührt. Die erkennenden und handelnden Subjekte sind in ihrer Konstitution nicht von den Vermittlungsformen, in denen man sich der Welt nähert, zu trennen. Die affektiven und kognitiven Strukturen der konkreten Menschen sind nicht zu trennen von der gesellschaftlichen Organisation in der und den materiellen wie ideellen Instrumentarien mit denen sie sich in der Welt mit ihr auseinandersetzen.³²

Dies gilt übrigens im besonderen auch für die Techniken und Instrumentarien der Erzählung. Der Altphilologe Eric A. Havelock behauptet z.B., daß der Übergang von Mythos zu Philosophie im wesentlichen geprägt sei durch den ungleich fundamentaleren Wechsel von Oralität zu Literalität. In dem Moment, wo wir Wissen externalisieren und dauerhaft ablegen könnten, entfalle der Memorierungsdruck. Man müsse alles, was man geistig aufbewahren und überliefern will, nicht mehr im Gedächtnis behalten. Und die orale Überlieferung prägte nicht nur die Form (etwa durch Rhythmisierung), sondern auch den Inhalt.

»Der Fortfall des Memorierungsdrucks führte, erst unmerklich, dann immer stärker, auch zum Nachlassen des Drucks, alle bewahrenswerten Beobachtungen in Erzählform zu bringen. Dadurch konnte der Autor für seinen Gedankengang Subjekte wählen, die nicht unbedingt Handlungssubjekte, d.h. Personen sein mußten. Mit der Zeit konnten sie sich in Namen für Impersonalia, Ideen, Abstraktionen oder ›Entitäten‹ (wie wir sie manchmal nennen) verwandeln. Ihre Prototypen hatte der Oralismus bereitgestellt, aber nur beiläufig und niemals

Welt zu errichten.«

32 Norbert Elias hat mit einiger Detailarbeit zu zeigen versucht, daß die Soziogenese nicht von der Psychogenese unabhängig zu verstehen ist. Einen wichtigen Zusammenhang bezeichnete er dabei mit dem Begriffspaar »Engagement« und »Distanzierung«. Der Prozeß der Zivilisation ist einer der affektiven Distanzierung, allerdings keiner von totalem Engagement zu absoluter Distanzierung. Entscheidend ist die je unterschiedliche Balance, die beide finden. Vgl. Norbert Elias, *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I*, hg. und übers. von Michael Schröter, Frankfurt/M. 1983.

als Gegenstand jener erweiterten Sprache, die für Personen bestimmt ist.«³³

Aus Erzählungen über die Göttin *dike* z.B. werden Erörterungen über das abstrakte Thema der Gerechtigkeit. Dies allein wäre schon eine interessante Beobachtung für die Transformation vom Mythos zum Logos. Havelock unterstellt aber außerdem, daß die zur Schrift geronnene Sprache hier erstmals das Distanzierungsmedium bereitstellt, durch das der Begriff des Selbst formulierbar wird. Damit aber entsteht ein Mittel, sich selbst nicht einfach nur als differenzierte Einheit zu verstehen, sondern sich dadurch allererst auch als solche erfahrbar zu machen.

Auch hier mag die Gefahr einer geschichtsphilosophischen Konstruktion lebendig bleiben. Dennoch läßt sich soviel festhalten: Die affektive und kognitive Struktur unseres Selbst ist fundamental verschieden von der jener Menschen etwa, die sich in der oralen Gesellschaft des antiken Griechenland gebildet hat.

Deshalb ist für uns auch der Mythos im strengen Sinne keine wirkliche Art des Weltzugangs mehr – es sei denn, man verwendet das Wort in einer veränderten oder sehr sehr ausgedünnten Bedeutung.

Deshalb schwingt das Pendel auch nicht einfach nur zurück: von der Theorie zur Erzählung. In den Anfängen der Philosophie unterminierte die Reflexion die sich ohnehin auflösende Verbindlichkeit des Mythos. Die Wende zur neuen Erzählung heute restituiert ja keineswegs die alte Verbindlichkeit traditioneller Erzählungen wieder. Sie mutet uns vielmehr zu, uns von einigen weiteren lieb gewordenen Sicherheiten zu verabschieden. Und sie gibt den Blick frei auf eine Pluralität von Darstellungsformen, die nicht zu trennen sind von den Techniken und Instrumentarien, durch die sie sich bilden. Philosophie, so wäre eine moderne Möglichkeit ihrer Definition, konstruiert im Unterschied zu Weltanschauungen nicht nur einen Zugang zur Welt, sondern reflektiert auf die Möglichkeiten, Mittel und Grenzen ihrer Konstruktion. Wo Weltanschauung abschließen will, bleibt Philosophie in Bewegung.

³³ Eric A. Havelock, *Als die Muse schreiben lernte*, Frankfurt/M. 1992, 162.

Dresdner Hefte für Philosophie

Herausgegeben von Thomas Rentsch
und Johannes Rohbeck

Heft 1

Philosophie und Weltanschauung

Herausgegeben von Johannes Rohbeck

Redaktion: Peter-Ulrich Philipsen

THELEM

Dresden 1999

Inhalt

Johannes Rohbeck
Vorwort 9

Philosophie versus Weltanschauung

Christoph Demmerling
Warum die Philosophie keine Weltanschauung ist 15

Ulrich Balzer
Weltanschauungen: Kann jeder eine haben? 24

Gerhard Schönrich
Weltanschauung als faule Vernunft 37

Weltanschauung und Anthropologie

Thomas Rentsch
Was ist eine Welt? Bemerkungen zum Verhältnis
von Philosophie und Weltanschauung 49

Karl-Siegbert Rehberg
»Weltanschauung« und Menschenbilder –
Zur Verfallsgeschichte eines Begriffes 66

Hans-Ulrich Wöhler
Wissenschaftliche Weltanschauung in der Philosophie
der Antike und des Mittelalters 86

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
Weltanschauung. Romano Guardinis Konzeption 103

Technik und Weltanschauung

Johannes Rohbeck
Weltbild und Weltanschauung in der
Technikphilosophie 123

Bernhard Irrgang
Technische Weltanschauung bei Friedrich Dessauer 140

Ästhetik und Weltanschauung

Constanze Peres
Weltanschauung als ästhetische Weltanschauung.
Skizze zur Kritik und Verwendung eines Begriffes 156

Rüdiger Zill
Gebrochene Strahlen, zersplitterte Spiegel.
Zur Partikularisierung der Weltbetrachtung 179