

Wie viele Welten braucht die Welt? Goodman, Cassirer, Fichte¹

Christoph Asmuth

Als moderner Mensch kauft man sich gerne hin und wieder ein elektrisches Gerät, vielleicht einen neuen Fernseher. Im Karton findet man dann neben der obligatorischen Bedienungsanleitung selbstverständlich auch eine Fernbedienung. Wünscht man sich dann später noch einen DVD-Spieler, findet man im Karton wieder eine Fernbedienung. Sie sieht anders aus als die vom Fernseher und funktioniert auch anders. Die Satelliten-Antenne und der zugehörige Empfänger, vor Jahren installiert, benötigen natürlich auch eine Fernbedienung. Weil der neue Computer für die Multimediawelt bestens ausgerüstet ist, findet sich unter dem zahlreichen Zubehör natürlich eine Fernbedienung. Ersetzt man dann die alte Stereoanlage durch eine neue, liegt im Karton wieder eine Fernbedienung. Da liegen nun die Fernbedienungen auf dem Couchtisch des modernen Menschen. Und wenn er dann – müde von der Arbeit – das Fernsehgerät mit dem schnurlosen Telefon einschalten will, kauft er sich genervt eine Universalfernbedienung. Das hätte er besser nicht tun sollen! Zwar lassen sich nun drei Geräte mit der neuen Universalfernbedienung fernbedienen, das Fernsehen aber nicht. Außerdem liegt auf dem Couchtisch nun eine weitere Fernbedienung.

Unsere Welt ist komplizierter geworden! Diesen Seufzer hört man häufig. Und tatsächlich ist etwas Wahres daran. Wir leben in einer Welt des Pluralismus. In der Moderne, so sagt man, seien ganze Wertesysteme ins Wanken geraten. Es koexistierten jetzt ganz heterogene Lebensstile und Inter-

¹ Für wertvolle Hinweise und die notwendige Hilfe bei der Texteinrichtung bedanke ich mich herzlich bei Frau Dr. Elena Ficara (Berlin).

essen. Die private Moral und das rechtliche Gerüst, das die westlichen Staaten trägt, bildeten dabei eine weitgespannte Konstruktion, in der sich die meisten Personen gut einrichten können. In den hochindustrialisierten Staaten und Staatengemeinschaften werde die Konkurrenz um gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Macht in vorwiegend demokratischen Prozessen kanalisiert, durch Institutionen gebündelt und durch Medien aufbereitet und verbreitet. Die traditionellen Weisen des Zusammenlebens seien weitgehend abgelöst durch neue, wenig determinierte Lebensgemeinschaften mit einem hohen Freiheitsgrad. Die prägende und vereinheitlichende Kraft der Religion habe beständig nachgelassen und sei in den laizistischen Gesellschaften der Gegenwart nahezu auf ein Minimum zusammengeschrumpft. In den Großstädten sei daher eine Polyphonie von Werten und Wünschen, Lebensformen und Stilen, Wissens- und Organisationsformen entstanden, die längst jede Vorstellung von Einheitlichkeit gesprengt habe.

Die ungeheure Buntheit von Lebensweisen, Lebensgewohnheiten und Lebenszielen ist offenkundig nicht mehr unter einen Hut zu bringen. Die Wissenschaften sind keinesfalls davon verschont geblieben, wie schon die Auflösung universalen Gelehrtentums seit dem Mittelalter nachdrücklich beweist. Hier zeigt sich die Ausdifferenzierung von Wissenswelten wohl am deutlichsten, und die Forderung nach Interdisziplinarität als Mittel gegen eine undurchschaubar gewordene, in Welten zersplitterte Wissenschaftslandschaft ist wohl so etwas wie Donquichotterie. Selbst die Künste haben eigenständige Sprachen hervorgebracht, Bildsprachen, Tonsprachen, Sprachsprachen, die sich in immer neuen Stimmen aussprechen.

Hinter der bunten Fassade lauern enorme Verwerfungen und Konflikte, die in den industrialisierten Staaten durch die materielle Grundversorgung und eine stabile Rechtsstaatlichkeit bisweilen mehr recht als schlecht im Zaum gehalten werden. Der Pluralismus ist zu einem zentralen Problem geworden, das natürlich auch für die Philosophie zu unabweisbaren Fragen führt. Das Pluralismusproblem hat verschiedene Facetten.² In praktischer Perspektive führt der Pluralismus zur Vereinbarkeit verschie-

2 Für eine Analyse der verschiedenen Formen von Pluralismus vgl. D'Agostini, 1997, S. 167–201. Für eine Präzisierung der Verhältnisse zwischen Pluralismus und Wahrheit vgl. ebenfalls D'Agostini, 2002, S. 249 f. Zur Verwandtschaft von Pluralismus und Relativismus vgl. u. a. Burri/Freudiger, 1993, S. 159–174 und ferner Bochenski, 1993; Rescher, 1993; Taylor, 1995; Tully, 1995.

dener, heterogener Werte, aber auch zum Verlust eindeutiger Kriterien. In theoretischer Hinsicht führt er zur Vereinbarkeit heterogener Perspektiven, zu einem Nebeneinander von Wissensweisen und Wissenswelten. Das Problem ist ein Problem der Einheit mit der Mannigfaltigkeit oder – anders ausgedrückt: Der Pluralismus stellt das Problem, wie sich eine Vielheit von Perspektiven mit der Einheit der Perspektive verträgt. Zugleich stellt sich unabwendbar zugleich die Frage nach Wahrheits- und Geltungsansprüchen. Offenkundig führt der Pluralismus zur Auflösung des konventionellen Wahrheitsbegriffs oder zumindest zu einer Relativierung. Der Pluralismus ist also zugleich ein Relativismus. So angesehen scheint der pluralistische Relativismus eine intellektuelle Krankheit zu sein, etwas für ›schlaife und gekrümmte Charaktere‹: Aber wir haben uns bereits darin eingerichtet und es uns sehr bequem gemacht.

In aller Abstraktheit könnte man dieses Problem folgendermaßen formulieren: Ist der Pluralismus selbst eine Weltansicht mit Geltungs- und Wahrheitsanspruch? Aus der Sicht Fichtes ist man geneigt, die Frage mit dem Hinweis auf die Selbstwidersprüchlichkeit sofort zu verneinen. Denn wie könnte *eine* Weltansicht zugleich viele Weltansichten, d. h. plural sein? Außerdem müsste sich diese, so plural sie auch immer sein mögen, aufeinander beziehen, und somit doch zu einer Welt gehören. Für Fichte hat einmal Wolfgang Cramer reklamiert, dass wohl kein Denker seiner Zeit, auch Hegel nicht, mit solcher Klarheit gesehen habe, dass aller Vielheit ein Begriff von Einheit zugrunde liege.³ Ferner: Fichte hat durch die Ausweitung der Kantischen Urteilstheorie zu einer umfassenden Bewusstseinstheorie vor allem von der Totalität des Wissens behauptet, dass sie auf einer Funktion von Einheit gründet.⁴ Sein ganzes philosophisches Denken geht von der Einsicht aus, dass Einheit jenes Grundmoment ausmacht, das in aller Synthesis, d. h. in allen Wissensgestalten, wirksam und tätig ist.⁵

Ist der Pluralismus eine Weltansicht? Man könnte diese Frage, gestellt auf einem Fichte-Kongress, leicht für sophistisch oder sogar polemisch halten. Und ich glaube, es würde mir damit gelingen, offene Türen einzu-rennen. Den Denker der Einheit, organischer und absoluter Einheit, gegen die Pluralität und Diversität auszuspielen, wäre in der Tat Eulen nach Athen tragen. Fichte als den Protagonisten einer Auffassung zu feiern,

3 Vgl. Cramer, 1967, S. 8–11.

4 Vgl. Asmuth, 2009.

5 Asmuth, 2007.

nach der es einzig darum gehen müsse, alles Mannigfaltige auf absolute Einheit zurückzuführen, mag man für billig halten. Klug ist es nicht. Ich befürchte nämlich, dass man damit der prinzipiellen Stellung des Problems nicht gerecht werden würde. Der Pluralismus scheint *wirklich* zu sein, und das Beharren auf der Einheit, reiner Einheit, sei es die der Vernunft, der Welt oder die der Wissenschaft, gleicht eher dem Trotz eines nicht erwachsen werden wollenden Kindes, das lieber die Augen schließt, als auf die Wirklichkeit zu schauen. Um es ungeschützt in den Raum zu stellen: Ich glaube, dass das Pluralismusproblem bedeutend älter ist als die Moderne, wenn es vielleicht geschichtlich auch nicht in der Schärfe zutage tritt, in der es uns heute bewusst wird. Dementsprechend ist es auch hartnäckiger. Man denke, um zu Hause zu bleiben, etwa an die Religionsstreitigkeiten, die das Christentum seit den ersten Jahrhunderten seiner Verbreitung begleiteten. Die Geschichte des Christentums in Europa ist die Geschichte von Häresien, Abspaltungen und Zersplitterungen, und die einheitsstiftende Dogmatik besteht in nichts anderem als in der Wirkung gegen diese menschliche, religiöse oder gesellschaftliche Entropie. Mehr noch: Ich glaube, dass Fichte einst selbst auf das Pluralismusproblem antwortete.

Das nährt den Verdacht, dass sich möglicherweise die Frage gar nicht in dieser Form stellt: »Ist der Pluralismus eine Weltansicht?« Diese Frage scheitert einerseits an der faktischen Existenz einer Vielfalt von Perspektiven und Wertungen. Andererseits nimmt die Frage das Verhältnis von Einheit und Vielheit der Perspektive auf die leichte Schulter und übersieht dabei, welche immense geistige Anstrengung in der Begründung und Durchdringung der Perspektive als Grundform des Wissens geleistet wurde. Der Pluralismus – in der genannten Weise – ist geradezu ein Präzedenzfall für eine transzendentalphilosophische Argumentation. Dementsprechend steht nicht die Existenzaussage in Frage oder die normative Berechtigung oder Geltung, sondern die Möglichkeitsbedingungen. Die Frage muss also lauten: »Wie ist Pluralismus überhaupt möglich?«

Ich möchte im Folgenden einige Antworten diskutieren, die unter dem provokanten Stichwort einer *Hervorbringung von Welten* firmieren. Dazu werfe ich einen Blick zurück, nämlich auf Goodman, Cassirer und Fichte. Ich möchte bei dieser Gelegenheit meine nicht geringe Skepsis gegenüber der Kategorie einer Wirkungs- oder auch Entwicklungsgeschichte zum Ausdruck bringen, dies zumindest dann, wenn sie zu einer ausschließlichen Darstellungsweise für und Bezugnahme auf die Philosophiege-

schichte wird.⁶ Die Wirkungsgeschichte orientiert sich immer an der Vorstellung einer Grundlegungsgestalt. Diese Grundlegungsgestalt wird nach der Weise der Kausalität bestimmt als das eigentlich Wirkende, während das Bewirkte, nämlich die Folgegestalten als das Bewirkte gelten. Wirkungsgeschichte folgt damit häufig dem Paradigma physikalischen Wirkens in der Zeit. Dabei ist der Prozess philosophischer Entwicklung ebenso durch die entgegengesetzte Bewegung gekennzeichnet. Probleme, die sich durch Auffassen, Darstellen und Durchdenken gegenwärtiger Fragen stellen, werden durch eine geschichtliche Rückversicherung mit Traditionen verknüpft und auf dem Boden dieser Traditionen angesiedelt oder ihnen gerade entfernt. Dabei richtet sich die Begründungsbewegung gegen die Richtung der Zeit. Deshalb wird in meinem Vortrag zwar die Wirkungsgeschichte Fichtes eine gewisse Rolle spielen, wichtiger ist mir aber ein systematischer Blick aus der Gegenwart zurück auf die Vergangenheit.⁷

Am Anfang stehen daher einige kurze Überlegungen zu Nelson Goodman und seiner Theorie der Welterzeugung. Dann möchte ich – ebenfalls als Abkürzung – auf Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu sprechen kommen. Darauf folgend will ich – genauso unstatthaft kurz – Fichtes Theorie der Weltansichten, wie sie in der *Anweisung zum seligen Leben* zu finden ist, in diesen Zusammenhang integrieren. Am Ende möchte ich zwei Reflexionen anschließen, die vielleicht einige philosophische Aspekte des Pluralismus abmildern und unsere Bequemlichkeit mit dem Pluralismus selbst etwas relativieren.

1. Welterzeugung bei Nelson Goodman

Nelson Goodman gehörte zu denjenigen analytischen Philosophen, die bereits in den 70er Jahren ein deutliches Unbehagen an der klassischen Form der Sprachanalyse spürten. Dieses Unbehagen beruht auf einer gewissen Verkrustung, in welche die analytische Philosophie zu geraten drohte. Unter der Hand gingen ihr die Probleme verloren, die, wie sich

6 Einen sich vom Paradigma der physikalischen Wissenschaft differenzierenden Begriff der Wirkungsgeschichte entwickelt Gadamer, 1990, S. 305 f. Zum Begriff der Wirkungsgeschichte im allgemeinen vgl. Grimm, 1977; zum Verhältnis von Wirkungsgeschichte und Empirie vgl. Ibsch, 1987.

7 Vgl. zur Hermeneutik der Philosophiegeschichte Asmuth (2006)

einmal Wittgenstein ausdrückte, durch die »Verhexungen unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache« (Wittgenstein, *PU*, S. 299) entstanden. In immer größere Subtilität verstrickte sich das ursprüngliche Programm: Es sollten auch die letzten Reste der metaphysischen Verwendung der Wörter entzaubert werden (Wittgenstein, *PU*, S. 300), damit das Feiern (Wittgenstein, *PU*, S. 260) und Leerlaufen (Wittgenstein, *PU*, S. 304) der Sprache auf das Arbeiten und Funktionieren der Alltagssprache zurückgeführt werden würde. Die großen Fragen, wie etwa die, wie Bedeutung zustande kommt, wie Intentionalität funktioniert oder noch größer, warum überhaupt Bedeutung ist und nicht vielmehr nichts, ließen sich interessanterweise auf dieser Grundlage nicht beantworten, – ja, sie ließen sich noch nicht einmal stellen.

Für Goodmans Denken ist vor allem die Auffassung charakteristisch, dass die Einengung der Philosophie auf die Untersuchung der Propositionalität unzureichend ist. Viele Bereiche des Wissens unterliegen nicht den Regeln der Sprache. Deshalb kann Wissen nicht nur auf propositionales Wissen festgelegt werden. Für Goodman, der vor seiner Universitätskarriere eine Galerie in Boston leitete, war es vor allem die bildende Kunst, die es erforderlich machte, über die Sprache hinaus, Wissensgebiete zu erschließen, die gerade nicht durch Propositionalität gekennzeichnet sind – wie etwa die Kunst. In diesem Zusammenhang entwickelte Goodman eine Symboltheorie, die einen weiten Begriff von Symbol und Zeichen zugrunde legte.⁸ Nun ließ sich die Kunst als Symbol, als Zeichen verstehen, und zwar dann, wenn wir nicht nur die Denotation vor Augen haben, wie das bei sprachlichen Zeichen gewöhnlich der Fall ist, sondern auch die Exemplifikation.

Für meinen Zusammenhang heute ist allerdings wichtiger, dass Goodman auf der Grundlage seiner Symboltheorie einen relativistischen Pluralismus entwickelte. Seine Stoßrichtung ist nicht zuletzt gegen einen physikalischen Naturalismus gerichtet, dem allein das wirklich ist, was sich quantifizieren und operationalisieren lässt. Goodman entwickelt seine Vorstellungen auf faszinierende Weise in seinem Buch *Weisen der Welterzeugung*.⁹ Er schließt darin explizit an Ernst Cassirers *Theorie der Symbo-*

8 Zum Unterschied zwischen Zeichen und Symbol vgl. Heidegger, *SuZ*, S. 76 f.; Für eine Thematisierung des Symbolbegriffes bei Goodman vgl. Elgin, 1997 und Abel, 1991, S. 311–321.

9 Vgl. Goodman, 1998.

lischen Formen an. Goodman stellt dabei besonders heraus, dass durch die Verwendungen von Symbolsystemen verschiedene Welten hervorgebracht werden. Goodman konzentriert sich besonders auf die Funktionsweisen der Zeichen. Sie entstehen nicht aus einer vorgegeben Dingwelt, sondern beziehen ihre hervorbringende Fähigkeit allein aus grundlegenden Verfahren der Symbolisierung. Goodmans Philosophie schließt den Gedanken einer Pluralität von Welten genau so ein wie die Ablehnung einer gegebenen, faktischen vorfindlichen Welt. Interpretieren und Verstehen sind, weil sie durch Symbole geschehen, kreative, hervorbringende und schöpferische Prozesse. Goodman schließt sich damit konstruktivistischen Ideen an. Aber er rückt auch in gewisse Nähe zu Überlegungen Fichtes, der bekanntlich auch die Auffassung vertrat, dass das Denken nicht etwas Nachträgliches sei, das zur Welt oder zum Sein noch hinzutreten müsse, sondern das eigentliche faktische Prius.

Wichtig für Goodman ist die Auffassung von Pluralität. Der ganz *abstrakte Blick* auf das Pluralitätsproblem ergibt für ihn nur eine ganz langweilige Feststellung: Ob ich die Welt als eine Welt betrachte mit unterschiedlichen oder unterschiedenen Aspekten oder ob ich über viele Welten spreche mit einem gemeinsamen Bezugspunkt, ist eine Frage des Standpunkts, eine Frage der Perspektive. Die eine Welt kann als Vielheit von Welten betrachtet werden, die vielen Welten als eine. Das ist alles eine Frage der Betrachtungsweise (Goodman, 1998, S. 14). Der *konkrete Blick* indessen zeigt ein anderes Bild. Die verschiedenen Welten sind disparat. Entscheidend für Goodman ist dabei, dass sich viele Symbolwelten nicht ineinander transformieren lassen. Es gibt viele Weltversionen, die sich nicht ineinander übersetzen lassen. Es gibt keine Regeln, keine festen Korrelationen, um Wissenschaften wie Physik, Biologie und Psychologie fest aufeinander zu beziehen. Die Sichtweisen von Künstlern auf die Welt offenbaren jeweils ganz verschiedene Weltansichten, verschiedene Welten in verschiedenen, heterogenen, disparaten Symbolisierungen.

Deshalb muss Goodman einen realistischen Wahrheitsbegriff ablehnen, der auf einer Übereinstimmung einer Weltversion mit der Welt beruht. Goodman sieht, dass viele Symbolsysteme einfach nebeneinander bestehen können. Bei einigen von ihnen spielt der Wahrheitsbegriff jedoch keine Rolle, etwa in der Kunst. Die Bilder der Kunst lassen sich nicht mit einer vorgefundenen Wirklichkeit abgleichen: Einerseits sind Kunstbilder nicht immer realistisch, andererseits gibt es nicht figurative Kunst, die überhaupt keine Gegenstände darstellt noch darstellen will (Goodman,

1998, S. 33). Trotzdem bringt diese Kunst etwas zum Ausdruck oder man kann etwas in ihr finden. Gleiches gilt für die Bewegung. Wir können durch Bewegung erkennen, indem wir die Bewegung ausführen. In der Performanz liegt eine Erkenntnisform, die sich nicht in Sätzen aussprechen lässt. Dem Wahrheitsbegriff kommt daher nur regionale Bedeutung zu. Er ist auf die Sphäre des Propositionalen eingeschränkt und einzig korreliert mit dem Symbolsystem, in dem er operiert. Das Adäquationsmodell ist vollständig durch ein Kohärenzmodell ersetzt. Wahrheit ist nicht die zentrale Frage der Erkenntnis (Goodman, 1998, S. 36). Der entscheidende Schritt Goodmans liegt in der Erweiterung des Erkenntnisbegriffs. Die Eingrenzung des Erkennens auf das propositionale Wissen ist ihm zu eng.¹⁰ Er sieht, dass die Menschen in Bereichen handeln und erkennen, die dem Propositionalen vorgelagert sind oder unabhängig neben ihm existieren.

Dass er trotzdem keineswegs der sog. postmodernen Beliebigkeit das Wort redet, macht die Stärke seines Entwurfs aus. So betont Goodman: »Die Bereitschaft, alternative Welten anzuerkennen, kann zwar befreiend sein und Hinweise auf neue Forschungswege geben, aber wem alle Welten gleich willkommen sind, wird keine erbauen« (Goodman, 1998, S. 36). Es gibt Symbolsysteme mit starken Regeln, die darum gerade *nicht* ohne weiteres gebrochen werden können, ohne das gesamte System zu zerstören oder zu verlassen.

Trotz dieser Härte, die bestimmte Symbolwelten ausmacht, sind sie dennoch erzeugt. Wie die Konstruktion dieser Welten sich im einzelnen vollzieht, ist ein zentraler Forschungsgegenstand Goodmans. Er beschreibt sie mit Begriffen wie Komposition und Dekomposition, Gewichtung oder Ordnen, Tilgen und Ergänzen, Prozesse also, die Beziehungen herstellen oder auflösen. Das ist von großer Bedeutung, weil Goodman damit eine Tradition fortsetzt, die, wie auch Fichte, die Rehabilitierung der Relation zum Ziel hat. Nicht die Dinge, die Dinge an sich, wie sie nun einmal sind, stehen dabei im Fokus der Aufmerksamkeit, sondern die Beziehungen in der sie untereinander stehen und die Weise, in der sie gesehen, gefunden oder eingepasst werden. Goodman entzieht sich dabei vehement der Vor-

¹⁰ In diesem Sinne erweist Goodmans Auffassung der Wahrheit, die sich in der Kunst ausdrückt, eine gewisse Kontinuität zur Heideggerschen und Gadammerschen hermeneutischen Konzeption. Vgl. Heidegger, *Holzwege*, S. 25 f. und Gadamer, 1990, S. 107 f.

stellung, sowohl die Erzeugungsweisen als auch die Welten selbst ließen sich vollständig beschreiben oder aufzählen. Er sucht vielmehr die konkreten Weisen auf, durch die Welten aus Welten aufgebaut werden und mit einander in Beziehung oder Konflikt treten.

2. Ernst Cassirers symbolische Formen

Nelson Goodmans Idee einer symbolischen Welterzeugung war keinesfalls neu. Goodman hat das auch nie behauptet. Vielmehr bezieht er sich an vielen Stellen mehr oder minder explizit auf die Philosophie der symbolischen Formen, die Ernst Cassirer am Beginn des 20. Jahrhunderts entworfen hat. Tatsächlich entwickelt auch Cassirer eine Theorie, welche die verschiedenen Zugangsweisen zur Wirklichkeit durch Symbolisierungsweisen beschreibt. Darin kommt das Interesse Cassirers an der vergleichenden Kulturwissenschaft, an der Philosophie des Mythos und der Sprache ebenso zum Ausdruck wie die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens selbst. Aber im Gegensatz zu Goodman betont Cassirer zwei wesentliche Momente: die *Geschichtlichkeit* und die *Systematik* der symbolischen Formen.

Ganz im Sinne Goodmans und – wie wir sehen werden – ganz im Sinne Fichtes entwickelt Cassirer seinen Begriff der symbolischen Form.¹¹ Jenseits aller dualistischen Auffassungen von Epistemologie und Hermeneutik forciert Cassirer den Gedanken einer ineinander verwobenen Konstituierung von Sinn und Objekt.¹² Welt und Sinnggebung der Welt sind unablösbar aneinander gebunden. Eine rein objektive Welt, die vor oder außerhalb der Sinnggebung liegt, zu dem das Denken, das Geistige überhaupt hinzutreten müsste, wird von Cassirer genau so abgelehnt wie die Vorstellung einer einfachen Gegebenseinsweise der Welt. Vielmehr tritt die Welt

11 Für Cassirers Überlegungen zur praktischen Philosophie zeigt dies neuerdings: Ullrich, 2007.

12 Die Konzeption einer Einheit von Sinn und Objekt, Subjekt und Objekt, »Erkenntnis« und »Erkenntnis eines Gegenstandes« ist ein Leitmotiv des Neukantianismus, vgl. z. B. Cohen, 1883, §§ 23, 87–8; Natorp, 1965, S. 171; Natorp, 1887, S. 257–286; Rickert, 1892, S. 40. Zur Frage nach der Gegenständlichkeit im Neukantianismus vgl. Gigliotti, 1989, S. 47 f. und Stolzenberg 1995, S. 212 f.

erst hervor in den »verschiedene[n] Modalitäten der Sinngebung« (Cassirer, *PhsF*, III, 234). Dies sind die symbolischen Formen. Der Symbolbegriff tritt bei Cassirer daher in einer erweiterten Bedeutung auf. Er ist nicht mehr für die Ästhetik reserviert, wie etwa bei Schelling und Hegel, sondern bezeichnet die Energie des Geistes, »durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird« (Cassirer, 1956, S. 175). Diese geistige Energie ist notwendig, denn die symbolischen Formen sind dem Verfließen in der Zeit abgerungen. Das Bewusstsein ist, so Cassirer, in der Zeit und durch die Zeit gebunden. Alle Eindrücke sind dadurch im Fluss. Im Bewusstsein sind stets nur einmalige Eindrücke, eine permanente Bewegung des Einzelnen aus Einzelnem in Einzelnes. Das Allgemeine ist dadurch nur gegen das Besondere, gegen Fließen der Zeit, durch eine Energieleistung hervorzubringen. Es entsteht eine Kluft, ein unaufhebbarer Gegensatz. Eine neue konkrete Einheit wird als geistige Mitte zwischen dem geistigen Gehalt und dem Fließen der Eindrücke gefordert. »Dieser Prozeß stellt sich überall dort dar, wo das Bewußtsein sich nicht damit begnügt, einen sinnlichen Inhalt einfach zu *haben*, sondern wo es ihn aus sich heraus *erzeugt*. Die Kraft dieser Erzeugung ist es, die den bloßen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt zum symbolischen Inhalt gestaltet.« (Cassirer, 1956, S. 177)

Cassirer nennt in der *Philosophie der symbolischen Formen* fünf Formen: die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, den Mythos, die Kunst und die Religion (Cassirer, *PhsF*, I, S. 3 f.). Alle seien Erzeugnisse der geistigen Kultur. Sie seien trotz aller Diversität ihrer inneren Struktur doch Glieder »eines einzigen großen Problemzusammenhangs, – zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke [...] zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden« (Cassirer, *PhsF*, I, S. 51).

Cassirer entwickelt seine Theorie der Welterzeugung, nicht als objektive Hervorbringung, sondern als Formung und Sinngebung. Die bloßen rudimentären Eindrücke werden so immer schon mit Interesse, mit Bedeutung und Zusammenhang versehen. Es sind Vorgänge des Ordners, Sammelns, Analogisierens, des Deutens usw. Der Gedanke einer Welt an sich, *einer* zugrundeliegenden Wirklichkeit, bekommt dabei einzig eine re-

gulative Funktion.¹³ »Keine Einzelform kann freilich jetzt noch den Anspruch erheben, die ›Wirklichkeit‹ als solche [...] in sich zu fassen und zum vollständigen und adäquaten Ausdruck zu bringen. Vielmehr ist der Gedanke einer solchen letzten eindeutigen Wirklichkeit, wenn überhaupt, so nur als Idee faßbar: als die Aufgabe einer Totalität der Bestimmung, bei der jede besondere Erkenntnis- und Bewußtseinsfunktion gemäß ihrer Eigenart und innerhalb ihrer bestimmten Grenzen mitzuwirken hat.« (Cassirer, RT, S. 109)

Cassirers Blick auf das Erkenntnisproblem zeigt ihm, dass es auch und gerade in der Geschichte zunehmend sinnlos wird, über eine Wirklichkeit an sich zu sprechen. Damit schließt er sich an eine bestimmte Lesart des Kantischen Ding-an-sich an, derzufolge das Ding an sich kein durch die Funktionsweise der Erkenntnisorgane verborgenes Substrat der Erfahrung ist, sondern ein bloßer Grenzbegriff. Er findet diese Ansicht besonders bei Hegel ausgeprägt, ergänzt sie aber um eine weiterreichende Historisierung. Die Erkenntnis und die Geschichte der Erkenntnis Konzepte stehen nicht unabhängig nebeneinander, sondern sind durch die Entwicklung in der Zeit auf ihre Zeit bezogen. Darin spricht sich zugleich Cassirers Kritik an Hegels absoluter Metaphysik aus. Die Sicht auf das Erkenntnisproblem ist selbst geschichtlich *geworden*, damit *geschichtlich* geworden, deshalb aber gerade nicht historisch kontingent, sondern substantiell auf die geistig-geschichtliche Welt bezogen. So kann Cassirer die Auflösung und Ablösung einer Abbildtheorie der Erkenntnis beschreiben, eine Theorie, die in verschiedenen Verfeinerungsstufen die Vorgängigkeit des Objekts oder der unmittelbaren Erfahrung beschreiben. Das sind zunächst die Theorien, welche die Repräsentation durch eine vorgängige Wirklichkeit erklären. Das Hervortreten eines Konzepts, welches das *Abbild* durch ein *Bilden* ersetzt, durch eine formende, schaffende und erzeugende Fähigkeit des Geistes, geschieht nach Cassirer im Idealismus, beginnend bei Descartes und Leibniz, sich vollendend bei Kant und Hegel. Dabei bildet der geschichtliche Weg zugleich eine Parallele zu den Stufen der Symbolisierung. Auf der ersten Stufe zeigt sich eine noch nahezu physische Verbindung von Zeichen und Sache. Erst in weiteren höheren Formen kommen intellektuelle Symbole geschichtlich zum Tragen, die durch ihre bildende geis-

13 Zur Auffassung des Kantischen »Dings an sich« als »regulative Idee« vgl. auch Cohen, *KTE*, S. 641 f. Zu Cassirers Interpretation des Ansichts vgl. Dalbosco, 2002, S. 43 f.

tige Kraft wirksam werden und eben nicht nur passiv bewirkt sind. Hinter den symbolischen Formen, die ganze Systeme bilden, stecken »Energien des Bildens« (Cassirer, 1956, S. 200). Das impliziert die Vorstellung, dass jede dieser Formen in sich geschlossen ist, weil in ihr, trotz der heterogenen Fülle einzelner Gestalten, dennoch ein bestimmtes Gesetz des Bildens zugrunde liegt, eine bestimmte Symbolisierungsweise, die jeweils charakteristisch ist für Sprache, Erkenntnis, Mythos, Religion oder Kunst. Aber: »Die Funktion der Bildgestaltung überhaupt mag immerhin als eine letzte übergreifende Einheit gedacht werden können; aber die Verschiedenheit der Formen tritt sofort wieder hervor, sobald man auf das verschiedene Verhältnis reflektiert, das der Geist in jeder von ihnen zu der von ihm erzeugten *Welt* der Bilder und Gestalten sich gibt. (Cassirer, 1956, S. 188) [Hervorhebung: Ch. A.]

Die symbolischen Formen sind als Ausdrucksformen prinzipiell einander gleichrangig (Cassirer, *PhsF*, I, S. 9), und sie sind von jeweils ganz eigenem Charakter (Cassirer, *PhsF*, I, V). Sie bilden unverzichtbare und unersetzbare Deutungsmuster der Wirklichkeit. Sie sind daher – folgt man der Rhetorik Goodmans – selbstständige Welten. Bei Cassirer kommt der substantielle Charakter aller kulturellen Erscheinungen des Geistigen zum Vorschein, allerdings in einem strukturierten Nebeneinander, nicht in entwickeltem Nacheinander. Cassirer spricht von einer »allgemeinen Systematik der symbolischen Formen« (Cassirer, 1956, S. 174). Es gibt einen Aufbau, es gibt Schichten, es gibt einen Stufengang (Cassirer, 1956, S. 178). Den symbolischen Formen liegt ein in sich geschlossenes, einheitliches Verfahren zugrunde, das sich durch den formalen Blick auf die Funktionen des Symbolisierens erschließt. Gleichzeitig fällt das Anliegen und das Interesse Cassirers in die Vielfältigkeit, in der sich die wirklichkeitsbildende Kraft in Geschichte und Gegenwart zeigt.

3. Fichtes Lehre von den Weltansichten

Dass für Cassirers Theorie der symbolischen Formen Fichtes Lehre von den fünf Weltansichten in der *Anweisung zum seeligen Leben* Pate gestanden hat, wird niemand wirklich behaupten können. Vielmehr ist es Hegels Philosophie des Geistes und seine Auffassung der Substantialität der Geschichte, die für Cassirer den Ausschlag geben und einen starken Referenzpunkt markieren. Allerdings gibt es beim späten Cassirer eine deutli-

che Nachwirkung Fichtes, vor allem in der systematischen Behandlung der Lehre von den symbolischen Formen. Es steht zu erwarten, dass die Analyse des Nachlasswerkes diese These nachdrücklich bestätigen wird.¹⁴

Cassirer behandelt in seiner monumentalen Darstellung *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1929/23) auch die Philosophie Fichtes breit und ausführlich. Fichtes Projekt einer Wissenschaftslehre bildet für Cassirer eine wichtige Figur in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie. Aber Fichtes *Theorie der Weltansichten* spielt dort, so weit ich sehe, keine systematische Rolle. Das ist eine Folge der Grundeinschätzung Cassirers, die er im *Erkenntnisproblem* vor allem Fichtes Spätphilosophie entgegenbringt.

Zunächst möchte ich allerdings betonen, dass Cassirer – wie wohl kaum ein anderer seiner Zeitgenossen – bemüht war um ein Bild des ganzen Fichte. Er liest nicht nur die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794/95, sondern kennt die *Darstellung aus dem Jahr 1801*, den 2. Vortrag der *Wissenschaftslehre 1804* sowie die *Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1813*. Neben den populären Schriften besitzt Cassirer daher ein für seine Zeitgenossen umfangreiches Bild der späteren Philosophie Fichtes. Allerdings ist er schwankend, was eine Periodisierung der Philosophie Fichtes betrifft. Er sieht deutliche Systemveränderungen auf der einen Seite, nimmt aber auf der anderen Seite Fichtes Beteuerungen einer unverändert gebliebenen Lehre und ein sich durch Fichtes Philosophie hindurchziehendes Interesse an der Grundlegung des Wissens sehr ernst. Gleichwohl betont Cassirer, dass sich insbesondere in der *Anweisung zum seeligen Leben* eine deutliche Akzentverschiebung bemerkbar macht. Cassirer deutet die Wandlung Fichtes, indem er den späteren Fichte nicht mehr in der Nähe Kants oder Spinozas sieht, sondern im Fahrwasser Platons und des Neuplatonismus (Fichte, *AL*, S. 105 f.) oder der eleatischen Seins- und Einheitslehre (Fichte, *AL*, S. 107).¹⁵ Dementsprechend sei das Ziel Fichtes, in und durch die Reflexion über die Reflexion hinauszudrängen hin zu einem Absoluten, das sich letztlich im Denken als lebendiger Grund, als Leben und lebendiges Sein finde (vgl. Fichte, *AL*, S. 112). Unter dieser Perspektive werden die Weltansichten für Cassirer zu einem Stufengang der Annäherung an das Absolute, die Stufen selbst zu Durchgangspunkten.

¹⁴ Vgl.: Ullrich, 2010.

¹⁵ Zu Fichte und Platonismus vgl. Asmuth, 2006, S. 25 f.

Die einzelnen Weltansichten würden, so Cassirers Einschätzung, gegenüber dem Einheitsgedanken zurückgesetzt. Sie bildeten keine eigenständigen spekulativen Gestaltungen. Mit einem Wort: Cassirer sieht in den Weltansichten keine symbolischen Formen.

Trotzdem bin ich überzeugt, dass sich ein gewisses Nachleben der Fichteschen Welterpektiventheorie bei Cassirer, besser bei einem Cassirer-Schüler, feststellen lässt. Eine der ersten wissenschaftlichen Schriften nämlich, die über Fichtes *Anweisung zum seeligen Leben* entstanden sind, stammt aus der Schule Cassirers. Es ist eine Dissertation von Kurt Plachte aus dem Jahr 1922 mit dem Titel *Fichtes Religionsphilosophie in der Anweisung zum seligen Leben*. Man erlaube mir hier zwei Sätze zum weithin unbekanntem Kurt Plachte. Plachte verbrachte seine Kindheit größtenteils in Hamburg. Nachdem er als Soldat volle viereinhalb Jahre im Ersten Weltkrieg gekämpft hatte, studierte er bei Cassirer Philosophie, später Theologie und wurde Pfarrer, von 1933 bis 1936 in Hamburg-Veddel. 1934 trat er der Bekenntnisfront bei und engagierte sich gegen die Deutschen Christen, deren rassistisches und faschistisches Programm er als ›Neuheidentum‹ entschieden ablehnte. 1936 wurde er unter dem Vorwand eines ›Sittenvergehens‹ verhaftet, verlor sein geistliches Amt. 1947 wurde Plachte rehabilitiert. Plachte starb 1964.

Plachtes von Cassirer angeregtes wissenschaftliches Arbeiten galt der Religion als symbolischer Form (Plachte, 1931). Plachte ist mit Fichtes *Anweisung* nicht einverstanden. So bemerkt er kritisch: »Die IV. Vorlesung gehört zu dem unfruchtbarsten, was Fichte geschrieben hat.« (Plachte, 1931). Positiv wertet er allerdings Fichtes Auffassung, dass die Religion gerade kein wissenschaftliches *Wissen* darstellt, sondern Tun und Vollzug ist. »Das Wissen der Religion deutet Zusammenhänge, verdeutlicht das Weltgeschehen, redet in Sinn-Bildern, in Symbolen« (Plachte, 1922, S. 36). Nach Plachte bildet die Religion bei Fichte daher eine Art Symbolsystem. Das System der Weltansichten seien »objektive Spiegelungen, welche die geistige Lebensstufe des psychologischen Subjekts kennzeichnen und abgrenzen.« Es handle sich um »mögliche Entwicklungsgrade des geistigen Lebens«, um »Möglichkeiten der menschlichen Entwicklung, die wir in jedem Zeitpunkt erreichen können« (Plachte, 1922, S. 34). Plachte wertet Fichtes Theorie der Weltansichten ambivalent. Er sieht, dass Fichte durch seine Lehre die Möglichkeit eröffnet, unterschiedliche Weltformen und Weltansichten zu etablieren, er sieht aber auch, dass die strenge Hierarchisierung der Weltansichten, die religiöse Weltansicht zurücksetzt. Mit Cassirer

sieht Plachte in Fichtes Lehre von den Weltansichten, besonders in der Religion, eine Vorstufe der Philosophie der symbolischen Formen.

Ich möchte jetzt selbst einen kurzen Blick auf Fichtes Lehre von den Weltansichten werfen. Bei Fichte liegt, wenn man sich an Goodmans Diktion anschließen will, wohl die radikalste Form von Konstruktivismus vor. Die Wissenschaftslehre zeigt nämlich, wie allein aus der Selbstdurchsichtigkeit des Wissens als Repräsentation, das Repräsentierte als Grenze und Schranke des Wissens notwendig gesetzt werden muss. Die Realität verliert in transzendentaler Hinsicht vollständig den Charakter des Gegebenen. Fichtes Theorie richtet sich darauf, auch noch begründen zu können, warum uns die Welt als gegeben erscheint. Der Einheitspunkt des Wissens ist dabei eine faktisch gefundene, gleichwohl unableitbare Tatsache. Die Vielheit der Welt dagegen, und ihre Realität für uns, ist eine erklärungsbedürftige und nur auf transzendentalem Wege zu erklärende Sache der Ansicht. Fichte plädiert keineswegs für einen idealistischen Konstruktivismus, nach dem die Welt ist, was wir aus ihr gemacht haben. Er vertritt vielmehr einen reflektierten Realismus, nachdem die Welt ist, wie sie ist, wir aber zusätzlich wissen können, aus welchem Grund sie ist, wie sie ist. Deshalb ist es nicht richtig, Fichte als einen Denker des Absoluten zu betrachten, dessen ganzes Streben darauf gerichtet sei, das Absolute zu erkennen.

Dieses Missverständnis entstand durch die große Aufmerksamkeit, die vor allem der 2. *Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804* erfahren hat. Fichte entwickelt dort eine Aufstiegsbewegung, die im 15. Vortrag in der Wahrheitslehre zu enden scheint. Dort wird das Absolute in seiner Wahrheit als Sein, Leben, Vernunft, Gott und Ich durch seinen reinen Vollzug – »esse in mero actu« – dargestellt. Die Aufstiegsbewegung eliminiert alle singulären Wissensinhalte, alle partikularen Wissensvollzüge. Die Aufstiegsbewegung eliminiert die Substantialität der partikulär Wissenden, schließlich alle äußerlichen Weisen, des Absoluten habhaft zu werden, um das Absolute letztlich rein hervortreten zu lassen. Dazu gehören auch alle Formen, das Sehen des Absoluten anzusehen, also potenzierte Sichtweisen oder Ansichten des Absoluten: Realismus und Idealismus. Dies ist in der Tat der Weg Fichtes in der *Wissenschaftslehre 1804*². Aber es ist ein Sonderweg. Eine solche Aufstiegsbewegung begegnet nur in dieser Wissenschaftslehre.

Es spricht vieles dafür, Fichte nicht als Denker reiner Einheit und reiner Absolutheit, sondern als Denker transzendentalphilosophischer Ableitungsstrukturen zu sehen. Dementsprechend konzentriert oder, wie es gerne heißt, »ringt« Fichte nicht mit dem Absoluten, sondern das Absolute ist

für ihn der letzte Punkt unaufhebbarer Realität, der in seinem Wie nicht einsehbar, nur in seinem Dass aufgefasst werden kann. Dieser Realitätspunkt, ob Fichte ihn nun *Sein, Leben, Vernunft, Gott* oder *Ich* nennt, ist kein neuplatonisches, überseiendes Eines, aus dem – wie aus einem Quell – die Welt hervorgeht, sondern er ist ein notwendiges Ableitungsprinzip, das die Realität unseres Wissens garantiert. Darum folgt bei Fichte nicht aus der Wahrheit die Gewissheit des Wissens, sondern aus der Gewissheit des Wissens die Wahrheit. Das endliche Wissen entdeckt in sich das Vermögen, gewisses Wissen hervorzubringen. In der Analyse dieses Wissens entdeckt der Philosoph eine Grundstruktur, die ihm nicht ontologisch vorgängig, sondern wissensimmanent ist. Das Resultat ist kein vom Wissen verschiedenes Substrat, sondern ein die Möglichkeitsbedingungen des Wissens selbst bedingendes Sein als letzte oder – wenn man so will – höchste Möglichkeitsbedingung.

In der *Anweisung* stellt Fichte die Genese des wirklichen Wissens in zwei Instanzen vor. Er folgt dabei dem Grundschemata der Wissenschaftslehre. Am Beginn steht die Aufforderung das *eine* Sein zu denken. In einer ersten Reflexion kommt die Inkonsistenz dieses Gedankens zum Vorschein: Das Denken erkennt sich als das Zweite zu einem Sein, das in sich und äußerlich eines ist. Dieser Gedanke treibt das Denken in sich zurück. Es erfasst sich *als* Denken, d. h. als das Zweite zu einem *Ersten*. Das Denken setzt sich das Sein gegenüber. Das Denken wird durch dieses Setzen zwar faktisch zum Ersten; aber es begreift, dass es, weil es Denken ist, *nicht* der Realität nach das Erste ist. Durch die Reflexion des Denkens auf sich *als* Denken wird das Sein *als* Sein gesetzt. Dieses *Als*, das durch die Reflexion zustande kommt, nennt Fichte *Begriff*. Das *Als* hat eine doppelte Funktion: Es verknüpft auf unlösbare Weise das Wissen mit dem Selbstwissen, das Bewusstsein mit dem Selbstbewusstsein, und es charakterisiert die Welt als eine durch und durch bestimmte Welt. Es tritt eine Unendlichkeit an Formen und Gestalten auf, als deren Möglichkeitsbedingungen Fichte die *Reflexion* und den charakterisierenden *Begriff* ableitet. Das ist ein Begriff von Welt *überhaupt*: Eine strukturierte Mannigfaltigkeit von Gestaltungen für eine Mannigfaltigkeit von Ichen.

Fichte zählt bekanntlich fünf Weltansichten.¹⁶ Bereits vor aller Erfahrung lassen sie sich apriori erkunden. Die Weltansichten sind voneinander verschieden, weil sie die Realität verschieden werten. Jede Weltansicht setzt sich auf einem Standpunkt fest, verankert sich an dem *für sie* einzig Realen und betrachtet die angesehene Welt von diesem Grund aus. Die Realität ist ihr Fixpunkt, von dem aus sie alles erschließt, das Zentrum, von dem aus sie handelt. Weil es mir hier nur darauf ankommt, Fichtes Theorie der Weltansichten überhaupt in den Kontext der Diskussion zu stellen, seien die einzelnen Weltansichten hier summarisch genannt: Sinnlichkeit, Sittlichkeit, höhere Sittlichkeit, Religion und Wissenschaftslehre. Dabei ist es von großer Bedeutung, dass die Weltansichten nicht von gleichem Rang oder gleichem Wert sind. Die Weltansichten bilden eine Hierarchie. Sie bestehen nicht nebeneinander, sondern sind einander untergeordnet. Fichtes Position ist eindeutig bestimmt: »Eine höhere Weltansicht duldet nicht etwa neben sich auch die niedere, sondern jede höhere vernichtet ihre niedere – als absolute und als höchsten Standpunkt – und ordnet dieselbe sich unter« (Fichte, *AL*, S. 109). Fichte sagt klar, *jede höhere vernichtet ihre niedere* Weltansicht (Fichte, *AL*, S. 135). Es gibt keine Ausnahme. Und sie *vernichten*, bedeutet: Eine Weltansicht wird als absolute in ihrer Bedeutung ungültig, sie ist einer anderen, jetzt absoluten, untergeordnet. Die höhere Weltansicht hat einen höheren Realitätspunkt gefunden, von der her sie die Welt ansieht.

Fichtes Philosophie ist eine Philosophie der Perspektive. Das gilt in dreierlei Hinsicht. Einerseits betont Fichte, dass außerhalb einer Perspektive kein Inhalt zu haben ist. Andererseits ist Fichtes Philosophie eine Philosophie der *Perspektiven*: Sie erklärt warum verschiedene Perspektiven möglich sind und durch welche Prinzipien sie zustande kommen. Schließlich ist Fichtes Philosophie ein Durchdenken der Perspektive selbst in der Perspektive der Philosophie. Fichte zeigt nämlich, dass jede Perspektive einen Einheitspunkt voraussetzt, von dem her gesehen und gewertet wird. Es gibt immer einen Standpunkt, eine Einheit der Perspektive, in der das Vielfältige zusammenläuft. Letztendlich heißt das: Es gibt eine absolute Weltansicht, der alle anderen Weltansichten untergeordnet sind. Es gibt eine universale Perspektive, in der alle Perspektiven erklärt und einbegrif-

16 Zur Theorie der Weltansichten: Asmuth, 1995, S. 1–19; Traub, 1995, S. 161–191; Adolphi, 2003, S. 2 f.

fen sind. Dies ist eine Perspektive, die aber selbst nur in einer doppelten Perspektive zu erkennen und zu haben ist: in der performativen Bewegung eines Realismus in einen Idealismus und umgekehrt. So ist die Totalität und Universalität des Wissens ein dynamischer Prozess sich steigernder, komplementärer, sich wechselseitig durchdringender Perspektiven. Fichte erkennt eine Vielheit von Welten, entstanden durch den Begriff und das Interesse; aber diese Welten sind hierarchisch aufeinander bezogen und durch Inkludenzenverhältnisse geregelt. Ihre Unterschiede und Eigenschaften sind bloß relativ, denn die *eine* Vernunft prägt sich in ihnen gleichermaßen aus.

4. Schluss: Wie viele Welten braucht die Welt?

Goodman, Cassirer und Fichte – diese drei sehr verschiedenen Denker weisen zu verschiedenen Zeiten auf dasselbe hin: Der Mensch besitzt die Fähigkeit zur symbolischen Strukturierung der Wirklichkeit. Für Fichte folgt diese Fähigkeit aus der Struktur des Bewusstseins, dem Begriff, bei Cassirer und Goodman aus der Sprache. Allen dreien ist gemeinsam, dass sie von Begriff oder Symbol in sehr allgemeiner Weise sprechen. Sie siedeln die Fähigkeit zur Welterzeugung im ganz Prinzipiellen an.

Goodman lehnt dabei eine Hierarchisierung oder Perspektivenreduktion grundsätzlich ab. Goodmans pluralistischer Relativismus beschreibt den faktischen Pluralismus. Dabei konzentriert er sich auf Brüche und Inkompatibilitäten. Sein Argument besteht in dem Nachweis, dass es Perspektiven gibt, die sich nicht ineinander übersetzen lassen. Cassirer betont die Eigenständigkeit der jeweiligen symbolischen Gestaltung, spricht aber von Ebenen und Schichten, die eine Ordnung der Welten, zumindest ihren basalen Funktionen nach, zu ermöglichen scheint. Dagegen besteht Fichte auf einer strengen Ordnung und einer prinzipiellen Unselbstständigkeit der Welten. Für Fichte gibt es nur *eine* Welt, die in verschiedener, aber geordneter Weise angesehen wird. Für Cassirer gibt es eine Welt, die in der symbolischen Formung in eigenständige Welten transformiert wird, so dass die eine zugrundeliegende Welt ein bloßer Grenzbegriff ist. Für Goodman gibt es nur Welten, und in diesen offensichtlich eine, in der sich die Symbolsysteme nicht ineinander übersetzen lassen.

Am Ende möchte ich zwei Reflexionen anschließen. Die erste betrifft den Begriff der Einheit. Ich bin der Auffassung, dass es sich lohnt, die Fra-

ge zu stellen, in welcher Hinsicht im ›Pluralismus‹ überhaupt von Einheit die Rede ist. Es steht für mich außer Frage, dass Einheit – etwa bei Goodman – keine formal-epistemische Bedeutung hat. Cassirer dagegen lässt durchblicken, dass er an einem formal-epistemischen Einheitsbegriff festhalten will. Für Fichtes Position ist dieser Einheitsbegriff in seiner Einheit mit einem material-praktischen Einheitsbegriff grundlegend und nur in transzendentalphilosophischer Reflexion zugänglich. Zwar beruft sich Goodman an besonders bedeutsamen Stellen gerne auf Kant, seine transzendentalphilosophische Methode übernimmt er indes nicht: von der Basisfunktion einer transzendentalen Apperzeption als formal-epistemischem Einheitsbegriff ganz zu schweigen. Andererseits ist in material-praktischer Hinsicht ›Einheit‹ so notwendig wie problematisch. Der Bereich der Normen und Werte bedarf einer liberalen Differenzierung, in der unverzichtbare Grundrechte mit einem liberalen Bürgerrecht und vor allem mit Privatheit korreliert sind. Hier ist daran zu denken, dass der Wertepluralismus – natürlich in den Grenzen des Rechts – selbst ein Grundrecht ist. In diesem Punkt liegt – wenn ich mich hier so ausdrücken darf – mein Vertrauen nicht gerade bei der Konzeption Fichtes. Schließlich kann Einheit auch theoretisch-material bestimmt sein. Goodman bezieht die Kritik am physikalischen Naturalismus aus seiner Ablehnung eines material-theoretischen Einheitsbegriffs. Wirklich ist nicht nur, was sich messen und wiegen lässt.

Meine zweite Anmerkung ist methodisch-strategischer Natur: Von einem Pluralismus zu reden macht nur Sinn vor dem Hintergrund konfligierender Weltauffassungen. Liegen die Welten nebeneinander wie ›im hölzernen Pferde‹ (Platon, *Theaet.*, S. 99), d. h. ohne eine einheitliche Form, kann man gar nicht von Welten sprechen. Das ist ein Nebeneinander als bloßes Auseinander. Erst mit dem Durcheinander kommt es zu Konflikten, d. h. zu Widersprüchen der Deutung, Geltung oder Wertung. Widersprüche, wie auch immer sie konzipiert sein mögen, setzen einen Einheitsbegriff voraus, keine faktische Einheit, aber zumindest eine sein sollende, behauptete oder beanspruchte Einheit. Ohne Einheit in diesem nicht-faktischen Sinne gäbe es keine konfligierenden Welten und damit keine Welten. Für den Pluralismus bleibt die Deskription des Faktischen. Und dort gibt es wirklich Welten über Welten.

Literaturverzeichnis

- Abel, Günter (1991): *Logic, Art and Understanding in the Philosophy of Nelson Goodman*. In: *Inquiry* 34, S. 311–321.
- Adolphi, Rainer (2003): *Weltbild und Ich-Verständnis*. Die Transformation des »Primats der praktischen Vernunft« beim späteren Fichte. In: *Fichte-Studien* 23, S. 1–38.
- Asmuth, Christoph (1995): *Wissenschaft und Religion*. Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. In: *Fichte-Studien* 8, S. 1–19.
- Asmuth, Christoph (2006): *Interpretation – Transformation*. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte. Göttingen.
- (2007): *Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik?* Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie. In: *Fichte-Studien* 32 [im Druck].
- (2009): *Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie*. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie. In: *Fichte-Studien* 33, S. 221–249..
- Bochenski, Jozef M. (1993): *On logical »relativism«*. In: *Axiomathes* 2, S. 193–209.
- Burri, Alex/Freudiger, Jürg (Hg.), (1993): *Relativismus und Kontextualismus*. Festschrift für Henri Lauener. Amsterdam.
- Cassirer, Ernst (1953–4): *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. Darmstadt. Zitiert als »Cassirer, PhSF«, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl.
- Cassirer, Ernst (1956): *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*. In: ders.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt, S. 171–200.
- Cassirer, Ernst (1964): *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. In: ders.: *Zur modernen Physik*. Darmstadt 1964. Zitiert als »Cassirer, RT«, mit Angabe der Seitenzahl.
- Cassirer, Ernst (1964): *Zur modernen Physik*. Darmstadt. Zitiert als »Cassirer, ZMP«, mit Angabe der Seitenzahl.
- Cohen, Hermann (1883): *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin.
- Cohen, Hermann (1987): *Kants Theorie der Erfahrung*. Hildesheim. Zitiert als »Cohen, KTE«, mit Angabe der Seitenzahl.
- Cramer, Wolfgang (1967): *Gottesbeweise und ihre Kritik*. Prüfung ihrer Beweiskraft. Frankfurt a. M.
- D'Agostini, Franca (1997): *Analitici e Continentali*. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni. Milano.
- D'Agostini, Franca (2002): *Disavventure della verità*. Torino.
- Dalbosco, Claudio A. (2002): *Ding an sich und Erscheinung*. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant. Würzburg.
- Elgin, Catherine Z. (Hg.), (1997): *Nelson Goodman's Theory of Symbols and Its Application*. New York und London (=The Philosophy of Nelson Goodman; 4).
- Fichte, Johann Gottlieb (1995): *Die Anweisung zum seligen Leben*. In: *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. v. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Bd. I.9: Hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky. Stuttgart/Bad Cannstatt, S. 45–212. Zitiert als »Fichte, AL«, mit Angabe der Seitenzahl.

- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen.
- Gigliotti, Gianna (1989): *Avventure e disavventure del trascendentale*. Napoli.
- Goodman, Nelson (1998): *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt a. M.
- Grimm, Günter (1977): *Rezeptionsgeschichte*. Grundlegung einer Theorie. München.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*. Tübingen. Zitiert als »Heidegger, SuZ«, mit Angabe der Seitenzahl.
- (2003): *Holzwege*. Frankfurt a. M. Zitiert als »Heidegger, Holzwege«, mit Angabe der Seitenzahl.
- Ibsch, Elrud (1987): *Rezeptionsforschung zwischen Hermeneutik und Empirik*. Amsterdam.
- Natorp, Paul (1884): *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*. Berlin.
- Natorp, Paul (1887): *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*. In: *Philosophische Monatshefte* 23. S. 257–286.
- Plachte, Kurt (1931): *Symbol und Idol*. Über die Bedeutung der symbolischen Form im Sinnvollzug der religiösen Erfahrung. Berlin.
- Plachte, Kurt (1922): *Fichtes Religionsphilosophie in der »Anweisung zum seeligen Leben«*. Diss. Typoskript. Hamburg.
- Platon (1998): *Theaetetus*. In: *Platon sämtliche Dialoge*. 7 Bde. Hrsg. v. Otto Apelt. Bd. IV. Hamburg, S. 1–195. Zitiert als »Platon, Theaet.«, mit Angabe der Seitenzahl.
- Rescher, Nicholas (1993): *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford.
- Rickert, Heinrich (1892): *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz. Freiburg i. B.
- Stolzenberg, Jürgen (1995): *Ursprung und System*. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. Göttingen.
- Taylor, Charles (1995): *Philosophical Arguments*. Cambridge MA.
- Traub, Hartmut (1995): *Vollendung der Lebensform*. Fichtes Lehre vom seligen Leben als Theorie der Weltanschauung und des Lebensgefühls. In: *Fichte-Studien* 8, S. 161–191.
- Tully, James (1995): *Philosophy in an Age of Pluralism*. The Philosophy of Charles Taylor in Question. Cambridge.
- Ullrich, Sebastian (2007): *Wechselseitige Anerkennung als Grundform der ethischen Gemeinschaft*. Ausdruck, Anerkennung und Person in der Philosophie der symbolischen Formen. In: Christoph Asmuth (Hg.) *Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*. Transzendentalphilosophie und Person. Bielefeld, S. 297–310.
- (2010) *Symbolischer Idealismus. Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen*. (Cassirer-Forschungen; 14) Hamburg
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Philosophische Untersuchungen*. In: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*. 8 Bde. Hrsg. v. Gertrude Elisabeth Margaret Anscombe/Rush Rees/Georg Henrik v. Wright. Bd. 1. Hrsg. v. Joachim Schulte. Frankfurt a. M., S. 225–580. Zitiert als »Wittgenstein, PU«, mit Angabe der Seitenzahl.