

Christian Krüger

# Medien der Bedeutung

Wie die Welt  
einen Unterschied macht



**Meiner**

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 19

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Christian Krüger

# Medien der Bedeutung

Wie die Welt einen Unterschied macht

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3632-6

ISBN eBook 978-3-7873-3633-3

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2019. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck und Bindung: Bookfactory, Stadthagen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

*Für Brigitte Krüger*



# Inhalt

<i>Danksagung</i> .....	9
<i>Einleitung</i> .....	11
Programmorschau .....	11
Die Allgegenwart von Bedeutung .....	22
Dramaturgie .....	33
<i>Erstes Kapitel: Konstruktion</i> .....	39
1.1 Substanzbegriff und Funktionsbegriff .....	52
1.1.1 Antirealistische Motive .....	55
1.1.2 Das Projekt einer quasi-transzendentalen Logik .....	59
1.1.3 Zum Begriff der Funktion .....	64
1.2 Leiden an Unbestimmtheit: Reine Funktionsbegriffe ....	65
1.2.1 Mathematische Funktionen und Funktionsbegriffe ....	68
1.2.2 Von nichts kommt nichts .....	77
1.3 Sorge ums Sein: Das Problem des empirischen Gehalts .....	83
1.3.1 Die selektive Rolle der Erfahrung .....	90
1.3.2 Die experimentelle Zähmung des Chaos .....	96
1.4 Die Philosophie der symbolischen Formen .....	105
1.4.1 Repräsentation ohne Repräsentationalismus .....	115
1.4.2 Objektivität ohne Wirklichkeit .....	128
1.4.3 Symbolic Turn ohne Symbole .....	137
1.4.3.1 Die Sinnlichkeit des Sinns .....	144
1.4.3.2 Die Erblasten von <i>SuF</i> .....	149
1.4.3.3 Gegen einen symboltheoretischen Intellektualismus ....	153
1.5 Ausblick .....	161
<i>Zweites Kapitel: Artikulation</i> .....	163
2.1 Rückblende .....	170
2.1.1 Geist und Welt .....	170
2.1.2 Tote Zeichen und Nekromantie .....	179
2.1.3 Arbeitsprogramm .....	186
2.2 Grundzüge des Artikulationsmodells .....	190
2.2.1 Bestimmtheit und Strukturiertheit nichtsymbolischer Praktiken .....	192

2.2.2	Transformation durch Artikulation	201
2.2.3	Bestimmtheit und Welthaltigkeit symbolischer Medien	211
2.3	Die Philosophie der symbolischen Formen revisited	218
2.3.1	Zum Begriff des Symbolischen	220
2.3.2	Das Urphänomen, das keines ist: der Ausdruck	227
2.3.2.1	Die affektive Physiognomie der Welt	232
2.3.2.2	Artikulation des Ausdruckserlebens im Mythos	238
2.3.3	Sprache und Wahrnehmung	245
2.3.3.1	Gestaltwahrnehmung	245
2.3.3.2	Von der Sprache zur Wahrnehmung und zurück	250
2.4	Ausblick	259
<i>Drittes Kapitel: Wie die Welt einen Unterschied macht</i>		263
3.1	Differenz	267
3.1.1	Symbolische Prägnanz	271
3.1.2	Zwei Linienzüge	277
3.2	Dynamik	282
3.2.1	Wie die Sprache sich von der Welt löst ...	288
3.2.2	... und die Welt sich von der Sprache?	293
3.3	Pluralität	299
3.3.1	In Vielfalt geeint	302
3.3.2	Welt als Differenzphänomen	306
<i>Literaturverzeichnis</i>		311

# Danksagung

Der Beitrag der Anderen am Gelingen der eigenen Vorhaben wird, wenn nicht unterschlagen, so doch häufig übersehen und meistens unterschätzt. Das macht Danksagungen wie diese zu einer schönen Tugend.

An den Anfang dieser vermutlich unvollständigen Liste von Personen, denen ich zu Dank verpflichtet bin, gehören Georg W. Bertram und Tilman Borsche. Beide haben mein philosophisches Denken maßgeblich geprägt und diese Arbeit betreut, die im Sommer 2016 von der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen wurde. Tilman Borsche verdanke ich zudem, dass ich mich überhaupt auf den abenteuerlichen Weg der Promotion begeben habe, Georg W. Bertram, dass ich am Ziel auch angekommen bin.

Doch ohne die finanzielle Förderung durch die Friedrich-Ebert-Stiftung und das von Erika Fischer-Lichte geleitete Internationale Graduiertenkolleg InterArt wäre dieses Unternehmen sehr wahrscheinlich unterwegs liegen geblieben. Wieviel an der Förderung geisteswissenschaftlicher Forschung hängt, begreift man spätestens, wenn man erfährt, dass Promovieren – ein zuweilen wenig vergnüglicher und selten entspannender Zeitvertreib – dem Arbeitsamt als Hobby gilt.

Mit Humboldt kann ich sagen, dass mein Denken Bestimmtheit gewann »durch das Zurückstrahlen aus einer fremden Denkkraft.« In diesem Sinne viel gelernt habe ich vom Austausch mit den Teilnehmer\*innen des Berliner Kolloquiums von Georg Bertram, besonders von Tufan Acil, Tidyan Bah, Fabian Borchers, Daniel M. Feige, David Lauer, Dorothea Ritter, Frank Ruda, Andrea Sakoparnig und Jörg Volbers – am meisten allerdings von Manuel Scheidegger, dem ich außerdem den schönen Untertitel dieser Arbeit verdanke. Während meiner Zeit in München profitierte ich wiederum von der Diskussion im Oberseminar von Axel Hutter, u. a. mit Christian Martin, Thomas Oehl und Clemens Schmalhorst.

Ein spezieller Dank gebührt Almuth Hammer und Jan S. Kaiser von der Bavaria Fiction. Sie ermöglichten es mir, Teile dieser Arbeit auf dem Studiogelände in Geiselgasteig zu schreiben. Ihre Unterstützung gab mir mindestens so viel Auftrieb wie der Umstand, meine Mittagspausen auf dem Rücken von Fuchur verbringen zu können.

Den größten Beitrag zum Glücken dieser Arbeit aber leistete Elnas Isrusch. Jeden Satz und jedes Argument habe ich ihr zur Prüfung vorge-

legt. Ihre Unbestechlichkeit und kritische Neugierde haben mich daraus bessere Sätze und bessere Argumente machen lassen. Dass ich mit den einzelnen Buchstaben, die die folgenden Seiten füllen, ihren Namen 25800 Mal schreiben könnte, deutet nur hilflos an, wieviel ich ihr auch über das Fachliche hinaus verdanke. Gemeinsam mit ihrer und meiner Familie war sie immer da, wenn ich sie brauchte.

Endlich danke ich auch der Ernst-Reuter-Gesellschaft für einen großzügigen Druckkostenzuschuss und Marcel Simon-Gadhof und dem Meiner Verlag dafür, dass es diese Publikation nun gibt.

Berlin, Januar 2019

# Einleitung

## *Programmorschau*

Es heißt, ein gutes Gedicht sei »ein Beitrag zur Wirklichkeit«, es helfe »Form und Sinn des Weltalls verändern«<sup>1</sup> oder dass »Malerei die prosaische Welt neu [ordne].«<sup>2</sup> Doch auf Kunst kommt es hier nicht an. Zu denken ist vielmehr auch daran, wie gewöhnliche Urlaubs- und Familienphotographien unsere Erinnerung beleben, wie Karten uns zu orientieren und gute Songs unser Befinden zu dirigieren vermögen; nicht zu vergessen das multimodale Medium des TV, das uns »Welterfahrungen machen [lässt]«<sup>3</sup>, von denen es heißt, sie ermöglichten das »probeweise« Ausagieren »von Verhaltensweisen«<sup>4</sup>, auf die es auch im wirklichen Leben einmal ankommen kann. Zusammenfassend gesagt: Das Weltverhältnis des Menschen ist zutiefst »von medialen Operationen geprägt«<sup>5</sup>. Die Wege, die uns offenstehen, sind durch symbolische Medien eröffnet. Wer in Zeichenpraktiken eingeführt ist, findet sich anders zurecht. Ernst Cassirer hat den Menschen darum das »animal symbolicum« genannt und die Welt, in der dieses zeichen- oder symbolgebrauchende Wesen lebt, ein »symbolische[s] Universum«<sup>6</sup>.

Der Eindruck der Ubiquität symbolischer Medien und Praktiken und der schwer zu bestreitende Umstand, dass sie ein wesentliches Moment des menschlichen Standes in der Welt sind, wurden in unterschiedlichen Theoriekontexten zu der Auffassung zugespitzt, dass die Welt eine Art medialer Projektion sei; ein »>Sinneffekt«, der auf der systemimmanenten [vollständig selbstbezüglichen] Zirkulation der Signifikanten [...]

<sup>1</sup> Dylan Thomas: *Über Dichtung*, in: ders.: *Arbeit am Wortwerk. Gedichte und Geschichten*, hg. v. Bernhard Scheller, Leipzig 1985, 163.

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Die indirekte Sprache*, in: ders.: *Die Prosa der Welt*, hg. v. Claude Lefort, München 1993, 84.

<sup>3</sup> Hans-Otto Hügel: *Lob des Mainstreams. Zu Begriff und Geschichte von Unterhaltung und populärer Kultur*, Köln 2007, 53.

<sup>4</sup> Klaus-Peter Oehler: *Theoretische Positionen zur Unterhaltung und Unterhaltungskunst in der DDR*, zit. n. s. o., 25.

<sup>5</sup> Martin Seel: *Eine vorübergehende Sache*, in: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, hg. v. Stefan Münker et al., Frankfurt / M. 2003, 10.

<sup>6</sup> Ernst Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg 2010, 51 und 50; im Folgenden: *VM*.

beruht«<sup>7</sup>. Damit ist ungefähr gemeint: Wenn der Ausdruck ›Welt‹ das Ganze jener Gegenstände und Sachverhalte bezeichnet, die wir erfahren, erkennen oder verstehen können, dann bestimmen symbolische Medien und Praktiken aus sich heraus Grenze und Gestalt dieses Ganzen. Der Mensch unterscheidet in der Welt nur, was ihm symbolische Medien zu unterscheiden erlauben. Wofür er keinen symbolischen Ausdruck hat, das kennt er nicht. Die Symbolwelten selbst werden zum Inbegriff alles Distinkten. Im Begriff dieser Welten ist nicht nur alles inbegriffen, was realiter erfahren, erkannt und verstanden wird, sondern alles, was es überhaupt zu erfahren, zu erkennen und zu verstehen gibt. Was sich uns im Symbolverstehen erschließt, ist dann nicht nur ein Aspekt der Welt, ein Teil des Ganzen. Es ist die ganze Welt, das Ganze. Und zwar deshalb, weil alle bedeutsamen Differenzen, die sinnfällige Ordnung und Gliederung der Welt auf den Unterscheidungen gründen sollen, die wir sprachlich und begrifflich treffen, auf den Verhältnissen, die wir berechnen, auf den Zusammenhängen, die wir filmisch montieren oder den Perspektiven, die wir zeichnerisch entwerfen.

Konzeptionen, die symbolischen Medien und Praktiken in dieser oder einer vergleichbaren Weise eine *weltkonstituierende* Funktion zumessen, ist wiederholt so etwas wie ein »einseitiger Subjektivismus« vorgeworfen worden. Dieser Subjektivismus äußere »sich als Weltvergessenheit«, weil er übersieht, »›was der Initiative des [symbolgebrauchenden, CK] Subjekts vorausliegt und seine Kreativität übersteigt««, dass nämlich »eine von der Initiative des Subjekts unabhängige Welt zum Sprechen kommen soll.«<sup>8</sup> Es wird mit anderen Worten eine Alterität der Welt eingeklagt, die

<sup>7</sup> Sophie Ehrmantraut, Martin Stefanov: *Strukturalismus und Diskursanalyse. Dispositiv, Apparatus, Simulacrum*, in: *Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Stephan Günzel und Dieter Mersch, Stuttgart/Weimar 2014, 106.

Neben Jean Baudrillards *Agonie des Realen*, Berlin 1978, dessen Simulacrum-Theorem medien- und ideologiekritisch gemeint ist, können für das eher affirmative Lager exemplarisch die Arbeiten Nelson Goodmans genannt werden; vgl. u. a. Nelson Goodman, Cathrine Z. Elgin: *Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1993, 77: »[E]ine Welt [ist] in der Tat ein Artefakt.« Für die deutschsprachige Diskussion gingen Anstöße in diese Richtung von den von Siegfried J. Schmidt et al. herausgegebenen Sammelbänden *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Opladen 1994 und Siegfried J. Schmidt (Hg.): *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt/M. 1987 aus. Vgl. auch Hans Lenk: *Interpretationskonstrukte als Interpretationskonstrukte*, in: *Zeichen und Interpretation*, hg. v. Josef Simon, Frankfurt/M. 1994, 40: »Jede erfassbare Entität ist [...] als erfaßte oder erfassbare, Interpretationskonstrukt, ...«.

<sup>8</sup> Brigitte Hilmer: *Die unbintergebbare Tätigkeit des Geistes. Zur Genese des Sinns im Schöpferischen bei Ernst Cassirer*, in: *Anfang und Grenzen des Sinns. Für Emil Angehrn*, hg. v. Brigitte Hilmer et al., Weilerswist 2006, 144 f. Kritisches versammeln u. a. auch

ihren Namen verdient, sprich: »eine Alterität des Wirklichen«, die sich nicht »in eine Alterität [unserer] Interpretation verwandelt«. <sup>9</sup> Damit ist ungefähr gemeint: Wenn all die Differenzen und Zusammenhänge, die wir symbolisch artikulieren, mehr sein sollen als beliebige Konstruktionen, d. h., wenn wir qua Sprache oder qua Bild etwas zu verstehen geben wollen, das die Welt trifft, so wie sie wirklich ist, dann muss die Welt einen *souveränen* Einfluss darauf haben, was sich sinnvoll mit Sprache sagen oder mit Bildern zeigen lässt. Die Welt selbst muss einen Unterschied machen können hinsichtlich dessen, was wir von ihr wissen oder verstehen können. Dieser Unterschied muss als ihr eigener verständlich werden und nicht als ein solcher, der nur durch unsere Unterscheidungen bedingt ist. Andernfalls ließe sich – um es einmal in Bezug auf Sprache zu formulieren – alles über die Welt sagen, was darauf hinausliefe, nichts Bestimmtes mehr über sie zu sagen. Entsprechend gelte es zu zeigen, dass sich sprachlicher oder sonst ein symbolischer Sinn nur im Umgang mit einer Welt bildet, die begrifflich nicht auf ein Produkt unserer symbolischen Kreativität reduziert werden kann.

Kurzum: Die Frage nach dem Verhältnis von Medien und Welt ist umstritten. Im Folgenden soll daher noch einmal in grundsätzlicher Weise darüber nachgedacht werden, welche Rolle symbolische Medien und Praktiken für das menschliche Weltverhältnis spielen – das ist die Grundfrage dieser Arbeit. Dabei gilt es vor dem Hintergrund des eben umrissenen Streits um eine angemessene Verhältnisbestimmung von Medien und Welt, der *Produktivität* symbolischer Medien und Praktiken und der *Eigenständigkeit* der Welt gleichermaßen Rechnung zu tragen – das ist die Arbeitshypothese.

*Produktiv* sind symbolische Medien – wie Sprache, Bilder oder Musik und entsprechende symbolische Praktiken, wie das Schlussfolgern mithilfe logischer Formalsprachen und das Dichten von Lyrik, das Tragen von Tattoos und das Betrachten von Röntgenaufnahmen, Jazzimprovisationen und Schlagerplayback –, weil sie einen *originären* Beitrag dazu leisten, wie die Welt, in der wir leben, Bedeutung gewinnt oder wie wir diese Welt verstehen. Wie aber der Ausdruck ›Beitrag‹ sagt, ist Bedeutung nicht das exklusive Produkt solcher Medien und Praktiken. Bedeutung wird nicht mit den genuinen Mitteln der Sprache, der Malerei, der

der Band *Konstruktion und Geltung. Beiträge zu einer post-konstruktivistischen Medien- und Sozialtheorie*, hg. v. Joachim Renn et al., Wiesbaden 2012, Ian Hacking: *The Social Construction of What?*, Cambridge / MA 1999, sowie Ulf Dettmann: *Der Radikale Konstruktivismus*, Tübingen 1999.

<sup>9</sup> Martin Seel: *Der Konstruktivismus und sein Schatten*, in: ders.: *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt / M. 2002, 114.

Musik etc. hergestellt und dann auf eine bedeutungslose Welt projiziert. Oder anders gesagt: Symbolische Medien schieben sich nicht wie Brillen zwischen uns und die Welt. Sie legen keinen »Brechungsindex«<sup>10</sup> fest, demgemäß die Welt uns allererst als eine so oder so bestimmte Welt erscheint. Vielmehr bedeuten symbolische Medien und Praktiken ihrerseits nur, was sie eben bedeuten oder sind verständlich, von der Welt her, in der sie gebraucht werden. Die Welt trägt bestimmend bei zum Bedeutungsgeschehen. Worte ohne Welt wären bedeutungslose Laute.

Symbolische Praktiken des Rechnens und Twitterns, des Schauspiels oder des Gamings werden in einer Welt vollzogen, in der neben vielen anderen symbolischen Praktiken wesentlich auch körperlich gelitten und geliebt wird, in der Stiefel geschnürt, Wohnungen dekoriert, Straßen ausgekoffert und Reisen angetreten werden. Diese *sinnlich-leiblichen, affektiv-emotionalen, handwerklich-technischen* Praktiken oder *praktischen* Tätigkeiten wären ohne das Zutun symbolischer Praktiken sicher nicht die, die sie sind. Dennoch sind sie eigene Modi der Weltbegegnung, ohne die es auch umgekehrt keine bedeutungsvollen Zeichen oder gehaltvolle symbolische Praktiken gäbe. Der Beitrag symbolischer Medien und Praktiken zum Bedeutungsgeschehen entfaltet sich so gesehen im Zuge komplexer Praktiken der Auseinandersetzung mit der Welt. Komplex sind solche Praktiken, weil in ihnen symbolische Praktiken und nichtsymbolische Weisen der Gewärtigung von oder des Zu-tun-Habens mit Welt ineinandergreifen oder verschränkt sind. Bedeutung liegt in keiner dieser symbolischen oder nichtsymbolischen Praktiken allein beschlossen. Keine dieser Praktiken kann losgelöst von den anderen Bedeutung konstituieren. Bedeutung ist vielmehr das Resultat des Zusammenspiels symbolischer und nichtsymbolischer Faktoren. Dieses Zusammenspiel will die Arbeit genauer bestimmen.

Die Welt wiederum ist *eigenständig*, weil sie unserem Zugriff zu widerstehen vermag, weil sie widerständig, kompliziert, voller Unschärfen und Überraschungen ist. Das zeigt sich im Zuge symbolischer Praktiken ebenso wie im Zuge nichtsymbolischer Praktiken: Hämmer verfehlen Nägel und Worte ihre Wirkung, Eulen verschwinden in der Dämmerung und prognostizierte Entwicklungen bleiben aus. Die Relevanz solcher Widerstände für unser Verständnis der Welt oder die Bedeutung, die solche Widerstände für uns haben, kann aber nur unter Rekurs auf symbolische Medien und Praktiken begriffen werden. In Begriffen bloß praktischer Hindernisse, bloßer Irritationen unseres natürlichen Wahrnehmungs-

<sup>10</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil – Phänomenologie der Erkenntnis*, ECW XIII, 1; im Folgenden: *PhsFIII*.

apparates, sofern damit gemeint ist, dass die Welt an eine *konstitutiv symbolfreie Schicht* unseres Weltverhältnisses rührt, fällt dieser Widerstand ebenso wenig ins Gewicht, wie als ein der symbolischen Artikulation konstitutiv sich Entziehendes, als das ganz Andere oder als dunkler Abgrund des Sinns. Goodman variierend könnte man sagen: Widerstände ohne symbolische Artikulation verflüchtigen sich.<sup>11</sup>

Um den Unterschied zu erläutern, den die Welt macht, muss vielmehr eine *Pluralität* symbolischer Medien und Praktiken als *irreduzibles* Moment unseres Weltverhältnisses begriffen werden. Im Rahmen dieser Arbeit kann das allerdings nicht heißen, nun um ihrer selbst willen über Sprache, Kartographie, Diagrammatik, Computerspiele, Theater, Konzerte, Tanz, Architektur, Graffiti etc. nachzudenken – hier können die zuständigen Einzelwissenschaften Auskunft geben –, sondern sich klar zu machen, warum wir viele verschiedene symbolische Medien und Praktiken haben und nicht etwa nur Sprache, aber keinen Tanz, oder nur Gregorianik, aber keinen Grunge. Nur Wesen, die über verschiedene symbolische Medien und Praktiken verfügen, bekommen es mit einer Welt zu tun, die ihnen als eigenständige gegenübersteht. Erst von einer medialen Vielfalt her wird verständlich, wie die Welt sich im Verstehen Gehör verschafft – auf diesen Gedanken läuft die Arbeit hinaus.

Mit einigen philosophischen Etiketten gesprochen: Ziel ist, den Zusammenhang von Symbolverstehen (wie Worte und andere Zeichen oder Symbole Sinn machen oder Bedeutung haben) und Weltverstehen (wie Welt Sinn macht oder Bedeutung hat)<sup>12</sup> in einer *nicht-konstruktivistischen* Weise zu bestimmen, wenn diesen Zusammenhang konstruktivistisch bestimmen, hieße: »Zahllose Welten, durch Gebrauch von Symbolen aus dem Nichts erzeugt«<sup>13</sup> – und ihn in einer *nicht-realistischen* Weise zu bestimmen, wenn diesen Zusammenhang realistisch bestimmen hieße:

<sup>11</sup> Im Original heißt es: »Inhalt ohne Form verflüchtigt sich.«, vgl. Goodman: *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt / M. 1990, 19.

<sup>12</sup> Den Ausdruck ›Bedeutung‹ verwende ich hier in einem engeren und in einem weiteren Sinne. Im engeren Sinne ist Bedeutung etwas, das z. B. sprachliche Ausdrücke oder allgemeiner Zeichen haben, nicht aber nichtzeichenartige Gegenstände. Man kann das einen *semiotischen* Bedeutungsbegriff nennen. Im weiteren Sinne bezeichnet der Ausdruck ›Bedeutung‹ einen Grundzug unseres menschlichen In-der-Welt-Seins: Die Welt, in der wir leben, geht uns demnach an. Die Welt ist *bedeutsam*. Die Frage, wie das Bedeutsam-Sein der Welt und die Bedeutung unserer Zeichen zusammenhängen, ist die Frage dieser Arbeit.

Unterschiedliche Verwendungen des Ausdrucks ›Bedeutung‹, und entsprechend divergierende Auffassungen davon, was eine philosophische Bedeutungstheorie eigentlich leisten soll, diskutiert u. a. David E. Cooper: *Meaning*, Chesham 2003.

<sup>13</sup> Goodman: *Weisen der Welterzeugung* (Anm. 11), 13.

Symbolische Medien und Praktiken bilden die Welt so ab, wie sie ist.<sup>14</sup> Die anvisierte Bedeutungstheorie lässt sich genauer gesagt als ein Versuch verstehen, konstruktivistische Überlegungen, die die Eigenständigkeit der Welt verfehlen und realistische Überlegungen, die die Produktivität symbolischer Medien und Praktiken verfehlen, sich wechselseitig korrigieren zu lassen. Mit anderen Worten: Es soll Ernst gemacht werden mit einer *hermeneutischen* Bedeutungstheorie. Hermeneutisch nenne ich die anvisierte Theorie, weil es sogenannte hermeneutische Philosophien waren, die immer wieder auf eine Einbettung symbolischer Medien und Praktiken in die Welt oder in nichtsymbolische Lebensvollzüge bestanden haben, ohne dabei allerdings den produktiven Beitrag symbolisch artikulierter Verständnisse für diese Welt und diese Vollzüge zu unterschlagen.<sup>15</sup> Ernst mache ich mit einer solchen Position insofern, als das Bedeutungs-geschehen nicht von einem einfachen Zusammenspiel symbolischer und nichtsymbolischer Praktiken her begriffen werden soll, sondern unter Rekurs auf eine von Grund auf plurale Anlage dieses Zusammenspiels. Das Potential der Welt, z. B. unserem sprachlichen »Zugriff« widerstehen

<sup>14</sup> In Bezug auf Sprache formuliert, kann man die (falsche) Alternative auch so ausdrücken: Will man »in der Sprache eine Kraft der Artikulation sehen, durch die die Welt allererst eine erkennbare Ordnung gewinnt« oder »der Welt eine Artikuliertheit zusprechen, der das Sprechen über sie entsprechen sollte«?; vgl. Georg W. Bertram et al. (Hg.): *Die Artikulation der Welt. Über die Rolle der Sprache für das menschliche Denken, Wahrnehmen und Erkennen*, Frankfurt/M. 2006, 7. Sybille Krämer spricht in einem vergleichbaren Sinne davon, dass die Frage, »Vermitteln oder erzeugen Medien Sinn?«, die »Gretchenfrage einer Medientheorie« sei, vgl. dies.: *Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren*, in: *Medienphilosophie* (Anm. 5), 84.

Die Etiketten »konstruktivistisch« und »realistisch« sollen nicht mehr als eine grobe Orientierung liefern und schlagwortartig den systematischen Rahmen abstecken, innerhalb dessen ich meine eigenen Überlegungen entfalte. Vgl. zu dieser Gegenüberstellung auch Martin Seel: *Bestimmen und Bestimmenlassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie*, in: ders.: *Sich bestimmen lassen* (Anm. 9). Zwar werde ich, insbesondere was das Etikett »konstruktivistisch« betrifft, meine Wahl noch näher begründen und zeigen, dass es tatsächlich eine symbolphilosophische Position gibt, die dem polemischen Bild, das Goodman von einer solchen Position zeichnet, stellenweise durchaus nahekommt – nämlich diejenige Cassirers. Damit soll aber keineswegs ausgeschlossen werden, dass man in symbolphilosophischen oder anderen Zusammenhängen in plausibler Weise »Konstruktivist« oder »Realist« sein kann. Die von mir vorgeschlagene Position wird sich letztlich selbst als zu guten Teilen von konstruktivistischen wie auch von realistischen Motiven geprägt erweisen.

<sup>15</sup> In diesem Sinne heißt es etwa bei Hans-Georg Gadamer, dass »die Sprache [...] gegenüber der Welt, die in ihr zur Sprache kommt, kein selbstständiges Dasein behauptet«, dass aber zugleich auch »die Welt nur Welt [ist], sofern sie zur Sprache kommt – ...«, vgl. ders.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Aufl., Tübingen 1990, 447.

und dadurch unsere sprachlichen Praktiken transformieren zu können, so die These, muss selbst schon durch nichtsprachliche symbolische Medien und Praktiken, z. B. durch bildliche oder musikalische Praktiken, eröffnet sein. Eigenständig bestimmende Beiträge der Welt zum Bedeutungsgeschehen werden nur verständlich, wenn unsere symbolischen Praktiken selbst schon von Differenzen geprägt sind.<sup>16</sup>

Mit der hermeneutischen Ausrichtung ändert sich zugleich die theoretische Großwetterlage: weg von eher erkenntnistheoretischen Sorgen darum, wie sich ein objektivitätsverbürgender *Kontakt* zwischen Medien und Welt anbahnen ließe – d. h., wie sich sicherstellen lässt, dass wir im Verstehen sozusagen die Welt zu greifen bekommen –, hin zu Fragen nach den spezifischen Beiträgen symbolischer und nichtsymbolischer Praktiken zu einem Verstehen, dessen Objektivität immer schon garantiert ist, weil es aus einer *interdependenten* oder *ko-konstitutiven*<sup>17</sup> Beziehung symbolischer und nichtsymbolischer Praktiken heraus begriffen wird. Die Pluralität symbolischer Medien und Praktiken ist dann auch nicht mehr dazu angetan, erkenntnistheoretische Sorgen noch um die Nöte des Relativismus zu erweitern, für den die Einheit der Welt sich auflöst in einen bunten Strauß inkommensurabler Perspektivierungen oder »Sinnfelder«. <sup>18</sup> Vielmehr bildet diese Vielfalt jetzt das begriffliche Scharnier, das uns erlaubt, die Widerständigkeit der Welt mit der Kreativität symbolischer Praktiken zusammenzudenken.

Dieses Vorhaben kann ich in drei Schritten etwas näher erläutern: (1) Eine hermeneutische Bedeutungstheorie in meinem Sinne zu vertreten heißt zum einen, gegen ein, wie ich es nennen will, *Konstruktionsmodell* dafür zu argumentieren, dass Sinn und Bedeutung symbolischer Medien und Praktiken von der Welt mitgetragen werden. Das, was Worte sagen, Theaterstücke auf- und Filme vorführen, sagen sie und führen sie auf und vor nur als immer schon in die Welt verwickelte oder in diese eingebettete Medien und Praktiken. Unser Symbolverstehen hängt ab von der Welt, in der symbolische Medien und Praktiken gebraucht und vollzogen werden. Wir greifen nicht Zeichen gebrauchend auf die Welt zu,

<sup>16</sup> Damit meine ich, mir in spezifischer Weise die Idee zu eigen zu machen, dass das Fremde und Unverstandene, das unser Verstehen stets von Neuem anstößt, nicht außerhalb des Verstehens angesiedelt werden kann, sondern von innerhalb als Moment einer Differenz im Verstehen rekonstruiert werden muss; eine Idee auf die die Hermeneutik in ihrer eigenen Entwicklung zuläuft. Vgl. dazu Georg W. Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München 2002, bes. 68–78.

<sup>17</sup> Zum Begriff der Ko-Konstitution vgl. Georg W. Bertram: *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*, Weilerswist 2006, 174 ff.

<sup>18</sup> Vgl. Markus Gabriel: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013.

sondern Zeichen gebrauchend bewegen wir uns inmitten der Welt. Bedeutungsvolle symbolische Praktiken sind als ebensolche in der Welt verankert; einer Welt wohlgerichtet, die wir nicht einfach erfinden. Symbolische Medien und Praktiken sind, anders gesagt, in einer grundsätzlichen Weise *welthaltig*.<sup>19</sup>

Das hat Konsequenzen für die Rolle, die symbolischen Medien und Praktiken zugemessen werden kann: Symbolische Medien und Praktiken und das ihnen korrespondierende Verstehen können dann nicht mehr so erläutert werden, als begründeten oder konstituierten sie die Welt als Gegenstand unseres Verstehens. Denn nur als unabhängig von der Welt

<sup>19</sup> Zum Begriff der Welthaltigkeit vgl. erneut Bertram: *Die Sprache und das Ganze* (Anm. 17), bes. Kap. IV und ders. et al.: *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*, Frankfurt / M. 2008, bes. Kap. 4.

Der Ausdruck ›welthaltig‹ ist ein erläuterungsbedürftiger Neologismus. An dieser Stelle nur soviel dazu: Die Autoren von *In der Welt der Sprache* betonen zu Recht, dass der Begriff einer Welthaltigkeit symbolischer Medien (in ihrem Falle: von Sprache) »mit dem Begriff eines Weltbezugs der Sprache bereits verfehlt wird. Denn dieser Begriff suggeriert, man könne Sprache als etwas verstehen, das von sich aus keine notwendige Beziehung zur Welt aufweist, und sich dann fragen, ob und wie eine solche Beziehung faktisch besteht. Tatsächlich aber ist Sprache in jedem ihrer Momente immer schon [...] mit den Gegenständen der Welt, von denen sie handelt [...], konstitutiv verwoben« (s. o., 19).

Wenn ich die Stoßrichtung von *In der Welt der Sprache* richtig verstehe, dann muss man aber zugleich betonen, dass wiederum die Welt nichts ist, was irgendwie in symbolische Medien und Praktiken »eingehen« oder als etwas ihnen Gegenüberstehendes von diesen »aufgegriffen« werden kann oder *als Welt* an der Konstitution von Sprache mitwirkt. Der Grund dafür lautet: Die Welt ist keine unabhängig von symbolischen Praktiken gegebene Größe. Nichtsymbolische Praktiken sind keine »weltverbürgenden« Praktiken in dem Sinne, dass sie symbolische Praktiken *mit Welt* ausstatten könnten, weil der Begriff *der Welt* wiederum denjenigen symbolischer Artikulationen nichtsymbolischer Praktiken voraussetzt. Nur als symbolisch artikulierte vermögen nichtsymbolische Praktiken überhaupt einer bestimmten Welt gewahrt zu werden. Noch einmal anders: Welt ist ebenso wenig aufseiten nichtsymbolischer wie aufseiten symbolischer Praktiken zu veranschlagen. Sie ist eher ein »Emergenzphänomen« der Interdependenz von Symbolischem und Nichtsymbolischem.

Darin konvergieren bemerkenswerterweise die Begriffe der Welt und der Bedeutung. Diese Konvergenz ist meines Erachtens das Kennzeichen eines rechtverstandenen *hermeneutischen Weltbegriffs* und eines ebensolchen *Bedeutungsbegriffs*: Welt ist nur als bedeutsame, Bedeutung nur als welthaltige – und: Die Bedeutsamkeit der Welt ebenso wie die Welthaltigkeit von Bedeutung müssen gleichermaßen unter Rekurs auf ein Zusammenspiel symbolischer und nichtsymbolischer Praktiken erläutert werden. Welt und Bedeutung bilden damit letztlich zwei Seiten desselben Problems. Genau genommen werden daher auch solange nicht Zusammenhänge *der Welt* artikuliert, wie nicht in demselben Atemzug gesagt wird, dass Zusammenhänge, die im nichtsymbolischen Umgang mit der Welt zum Tragen kommen, Zusammenhänge *der Welt* nur vom sprachlichen oder sonst wie symbolischen Stand des Menschen in der Welt aus sind.

konstituierte Größen oder als losgelöst von den Verhältnissen der Welt sich vollziehendes Verstehen, können symbolische Medien und Praktiken eine Welt stiften oder kann unser Weltverstehen von unserem Symbolverstehen abgeleitet werden. Wenn symbolische Medien und Praktiken nicht als solchermaßen autonom funktionierende Größen erläutert werden können, dann kann ihnen die Last der Konstitution von Welt nicht zugemutet werden.

(2) Mit der Behauptung, dass symbolische Medien und Praktiken *konstitutiv* auf die Welt bezogen sind, ist aber noch nicht allzu viel gesagt. Man muss erst erläutern, wie genau die Welt im Symbolverstehen im Spiel ist oder worin der Beitrag nichtsymbolischer Momente des menschlichen Weltverhältnisses zum Bedeutungsgeschehen besteht. Es muss gezeigt werden, wie unser praktisches Tun, unser sinnlich-leibliches Agieren oder Weisen des emotional-affektiven Befindens das notwendige Komplement symbolischer Praktiken bilden und warum sie gewissermaßen »die Welt« mit sich führen: In diesen nichtsymbolischen Modi des In-der-Welt-Seins erschließen wir auf eigene Weise Zusammenhänge der Welt. In einer solchen, wie man auch sagen könnte, *phänomenal-pragmatisch* erschlossenen Welt trauen wir uns auf den Baumstamm, der über die Schlucht führt, weil wir direkt (ohne ihn erst vermessen zu müssen) sehen, dass er trägt, wirkt das Interieur eines Zimmers stimmig arrangiert, eignet sich windiges Wetter nicht zum Tischtennis aber zum Segeln und reagieren wir auf ein heranrollende dunkle Wasserfläche als Vorbote einer Böe etc. Alle diese genannten Differenzen, Aspekte und Zusammenhänge der Welt sind solche, die direkt aus der Perspektive unseres praktischen Tuns oder unseres sinnlich-leiblichen Agierens in der Welt heraus, handlungsleitend und orientierend zum Tragen kommen. Symbolische Medien sind hierbei nicht direkt im Spiel.

Die Pointe eines interdependenten oder ko-konstitutiven Zusammenhangs von nichtsymbolischen und symbolischen Praktiken ist nun aber, dass diese praktischen oder phänomenalen Zusammenhänge und Strukturen der Welt nicht einfach als solche gegeben sind, sondern nur im Zusammenhang mit symbolischen Praktiken. Bestimmte, gewissermaßen auf Strukturen »geeichte« Wahrnehmungsfähigkeiten und praktische Vollzüge entwickeln sich erst im Zuge z. B. der Einübung ins bildliche Sehen, qua musikalischer Schulung, durch den Erwerb von Begriffen etc. Symbolische Praktiken akzentuieren Aspekte unseres nichtsymbolischen Weltverhältnisses, sie machen Sachverhalte und Zusammenhänge vom Andrang und der Dichte der Welt befreit zugänglich, sie motivieren neue Zusammenhänge, rücken Übersehenes ins Licht, tilgen Details, sortieren um etc. Eine hermeneutische Bedeutungstheorie zu vertreten heißt so

zum anderen auch, im Namen eines, wie ich es nennen möchte, *Artikulationsmodells* gegen den Realismus und seine Abbildungs- und Reproduktionslogik von Bedeutung dafür zu argumentieren, dass uns die grundsätzliche Bindung an die Welt auf keine bestimmte symbolische Praxis festlegt – denn das hieße, die Produktivität symbolischer Artikulationen von Welt verkennen. Der Vollzug symbolischer Praktiken, das Sagen, Zeigen, Hören-Lassen der Welt ist kein Verfertigen von Abzügen dieser Welt, kein Wiederholen dessen, was sich schon praktisch, sinnlich-leiblich oder affektiv-emotional zeigt. Kurz: Es bedarf eines Begriffs der *Differenz* von symbolischen und nichtsymbolischen Praktiken oder von Praktiken mit und ohne symbolischen Medien.

Aber noch einmal: Diese Differenz darf nicht »zu groß« werden. Symbolische Praktiken laufen nicht neben der nichtsymbolischen Erschließung der Welt her. Sie bilden kein kognitives Surplus zu unserem sonstigen Weltverhältnis. Wie in der Musik der Ton, »erklingt« vielmehr auch die Welt für uns nur als Verbindung symbolischer Obertöne und nichtsymbolischer Grundtöne – wobei man allerdings auf die Oben-unten-Metaphorik nicht allzu viel geben sollte. Unser praktisches Tun, unser Fühlen und Agieren gewinnt an symbolischen Praktiken Orientierung und Struktur, ebenso wie unsere symbolischen Praktiken an unserem praktischen Tun, Fühlen und Agieren Halt und Gehalt. Symbolische und nichtsymbolische Praktiken prägen sich wechselseitig und erst in diesem Zusammenwirken die Welt, wie wir sie kennen.

(3) Das Artikulationsmodell steht schließlich noch vor folgender weiterer Aufgabe: Nicht nur gilt es, die Differenz von symbolischen und nichtsymbolischen Praktiken unter Wahrung ihres wechselseitigen Zusammenhangs zu explizieren, sondern es muss auch die *Dynamik* der jeweiligen Praktiken verständlich werden. Wie lässt sich also im Rahmen des Artikulationsmodells erläutern, dass sich z. B. sprachliche Praktiken ständig weiterentwickeln oder neue Musikstile in die Welt kommen; wie erläutern, dass auch nichtsymbolische Aspekte unseres Welt-, Selbst- und Fremdverhältnisses Veränderungen durchmachen, dass wir z. B. Partnerschaften heute emotional in fundamentaler Weise anders erleben als noch vor 100 Jahren<sup>20</sup>? Weit entfernt davon, hierauf konkrete Antworten

<sup>20</sup> In dieser Hinsicht sind die Arbeiten von Eva Illouz von besonderem Interesse, weil sie soziologische Phänomene, z. B. den Wandel der Formen der Partnerwahl oder das Erleben von Trennungen in engem Rückbezug auf literarische Artikulationen von Liebes- und Beziehungskonzeptionen untersucht; vgl. u. a. dies.: *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, Berlin 2011. Dass sich literarische Werke als Medium soziologischer Forschung derart eignen, hat letztlich mit dem engen Zusammenhang von symbolischen und nichtsymbolischen Praktiken zu tun, wie sie diese Arbeit untersuchen möchte.

geben zu können, will die Arbeit gleichwohl in grundsätzlicher Weise deutlich machen, dass erst mit solchen Dynamiken die Frage der Produktivität symbolischer Medien und Praktiken einerseits und der Eigenständigkeit der Welt andererseits in vollem Sinne aufgeworfen ist. Erst wenn das Zusammenspiel von Medien und Welt nicht im Sinne einer *statischen* Entsprechung, einer stabilen Korrelation, sondern als ein korrelatives Sichaneinander-Fortentwickeln plausibel wird, ist die Gefahr gebannt, dass Medien und Welt doch wieder zu einem ununterscheidbaren Amalgam gerinnen.

Vor dem Hintergrund des Gedankens einer Ko-Konstitution besteht aber die Schwierigkeit gerade darin, verständlich zu machen, wie Medien und Welt, respektive symbolische und nichtsymbolische Praktiken zueinander auf Distanz gehen können derart, dass sie sich unabhängig voneinander weiterentwickeln können, wie z. B. unsere leiblichen Vermögen sich auch losgelöst von sprachlichen Artikulationen in bestimmter Weise ausprägen können, sodass sie wiederum neue sprachliche Artikulationen anzustoßen vermögen. Denn der Kerngedanke der Ko-Konstitution lautet ja, dass solche leiblichen Kapazitäten oder praktischen Kompetenzen wesentlich unter Rekurs auf z. B. sprachliche Artikulation unseres nichtsprachlichen Verhaltens zu explizieren sind. Hier nun gilt es, sich in Erinnerung zu rufen, dass wir über eine erstaunliche Bandbreite ganz unterschiedlicher symbolischer Medien und Praktiken verfügen. Diese verschiedenen Praktiken leisten entsprechend unterschiedliche Artikulationen nichtsymbolischer Praktiken. So lassen sich etwa sinnliche Unterscheidungsfähigkeiten mit Blick auf Farben im Zusammenspiel mit unterschiedlichen symbolischen Praktiken weiterentwickeln; sowohl durch den Erwerb von Farbbegriffen, aber eben auch durch den Besuch der Gemäldegalerie. Damit zeichnet sich folgende Lösung der geschilderten Schwierigkeit ab: Wenn nichtsymbolische Praktiken als zugleich mit verschiedenen symbolischen Praktiken ko-konstituiert begriffen werden, dann lässt sich verständlich machen, wie symbolische Praktiken auf Distanz zu (jeweils bestimmten) nichtsymbolischen Praktiken gehen können, ohne dass unverständlich wird, woher denn dann nichtsymbolische Praktiken ihre Kontur gewinnen.

Noch einmal anders: Verständnisse der Welt gewinnen wir nicht einfach so, sondern nur im Zusammenhang mit dem Gebrauch und dem Vollzug symbolischer Medien und Praktiken. Bedeutung gewinnt die Welt für uns nur als symbolisch artikulierte. Die Welt aber geht in solchen Artikulationen nicht reibungslos auf – dies hieße eben, die Eigenständigkeit der Welt verkennen. Vielmehr stehen wir wieder und wieder vor der Frage, wie mit Neuem umzugehen ist, oder beharren darauf, dass es noch

mehr und Anderes zu sagen, zu zeigen etc. gibt. Es ist die Welt, die in solchen Momenten ihre Eigenständigkeit behauptet, weil sie einem totalen Zugriff durch symbolische Medien und Praktiken widersteht. Diese Widerständigkeit muss allerdings unter Rekurs auf symbolische Medien und Praktiken selbst gefasst werden. Nur sofern unsere nichtsymbolischen Praktiken von unterschiedlichen symbolischen Praktiken geprägt sind, kann im Zuge dieser Praktiken die Welt auf eine Weise entdeckt werden, die nicht schon immer verstanden ist. Die Pointe der Arbeit lässt sich dann noch ein letztes Mal wie folgt zuspitzen: Im spannungsvollen Bezogensein verschiedener symbolischer Medien und Praktiken aufeinander gewinnt die Welt als eigenständige Größe Profil. Das Fremde der Sprache ist dabei das Vertraute des Bildes, das Unbekannte der Musik das Bekannte des Films, das Unverstandene der Mathematik das Verstandene des Tanzes etc. Verschiedene symbolische Medien und Praktiken fordern sich wechselseitig heraus, indem sie einander mit Artikulationen von Welt konfrontieren, die es im Zuge anderer symbolischer Medien und Praktiken erst noch zu fassen gilt. In intermedialen Spannungen bekundet sich die Herausforderung, die die Welt für unser Verstehen darstellt.

### *Die Allgegenwart von Bedeutung*

Ich will mich der Fragestellung meiner Arbeit noch einmal etwas »problemgeschichtlicher« nähern. Dazu greife ich einen Gedanken auf, der in besonderem Maße durch die Hermeneutik<sup>21</sup> geprägt wurde. Dieser Gedanke, so etwas wie ein Leitgedanke hermeneutischen Philosophierens, besagt, dass der Mensch in einer ihm eigentümlichen Wirklichkeit lebt: Er lebt in einer Welt, die er *versteht*. Eine Welt, in der es nichts zu verstehen oder zu begreifen gäbe und in der wir einander nichts zu verstehen geben würden, wäre nicht unsere Welt. Man könnte sogar sagen, sie wäre überhaupt keine Welt, sondern bloße Umwelt<sup>22</sup>; ein »Funktionskreis«<sup>23</sup>, in

<sup>21</sup> Genauer: von einer »Hermeneutik in existenzialer Ausrichtung«, die sich nicht mehr als regionale Kunstlehre des Verstehens oder als Methodologie der Geisteswissenschaften begreift; vgl. dazu Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion* (Anm. 16), 25 ff.; sowie Jean Grondin: *Hermeneutik*, Göttingen 2009.

<sup>22</sup> Zu diesem differenzierenden Gebrauch der Ausdrücke ›Welt‹ und ›Umwelt‹ vgl. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. (Anm. 15), 447: »Welt haben heißt: sich zur Welt verhalten. Sich zur Welt verhalten erfordert, sich von dem von der Welt her Begegnenden so weit freihalten, daß man es vor sich stellen kann, wie es ist. Dieses Können ist ineins Welt-haben und Sprache-haben. Der Begriff der *Welt* tritt damit in Gegensatz zu dem Begriff der *Umwelt*, wie sie allem auf der Welt seienden Lebendigen zukommt.«

<sup>23</sup> Johannes von Uexküll: *Theoretische Biologie*, Berlin 1938, zit. n. *VM*, 48.

den wir distanzlos eingepasst wären, wie das Rädchen ins Uhrwerk, das vom Vergehen der Zeit keine Notiz nimmt. Ein umwelthaftes Leben ist in gewisser Weise ein sinn- und bedeutungsloses Leben: Es sagt den Wesen, die es führen oder besser: die von diesem Leben geführt werden, nichts. Für uns dagegen gilt, so sicher wie das Amen in der Kirche: »es gibt Sinn.«<sup>24</sup> Und zwar selbst dann, wenn die mutmaßliche Kardinalfrage einer jeden zu bestreitenden Existenz, »was das alles eigentlich soll«<sup>25</sup>, ohne Antwort oder ungestellt bliebe.

Letzter Sinn hin oder her: Bedeutsame Handlungen und vielsagende Gesten, sinnvolle Äußerungen und aufschlussreiche Erlebnisse gehören in einer derart offenkundigen Weise zu unserem Leben dazu, dass immer wieder dafür plädiert wurde, sie als irreduzible, wenn nicht sogar als bestimmende Momente des menschlichen Weltverhältnisses zu begreifen.<sup>26</sup> Charles Taylor spricht hier treffend von einer »Allgegenwart von Bedeutung«, davon, dass wir geradezu »von Bedeutung eingekreist [sind].«<sup>27</sup> Es verwundert daher nicht, dass die »Bedeutungsproblematik [...] zu dem Brennpunkt der Philosophie«<sup>28</sup> werden konnte, an dem sich spätestens seit dem 20. Jahrhundert bedeutungstheoretische Debatten in nahezu all ihren Subdisziplinen entzündeten. Wie auch immer die folgende Arbeit mit Blick auf diese Debatten einzuordnen wäre – als ein Beitrag zur Bedeutungstheorie, zur philosophischen Semantik, zur Symbol- oder Medienphilosophie oder zu einer Theorie des Verstehens –, der besondere Stand des Menschen in der Welt bildet jedenfalls einen ihrer zentralen Orientierungspunkte und dessen theoretische Erhellung eines ihrer Motive.

Noch einmal: Der Stand des Menschen in der Welt zeichnet sich dadurch aus, dass er eine im weitesten Sinne geistige oder verstehende Perspektive auf die Welt hat. Wir können auch sagen: weil der Mensch versteht und Geist hat, hat er Welt. Nur ein von Verständnissen geprägtes Weltverhältnis ist ein *welthaftes*. Welt konstituiert sich im Verstehen. Dazu gehört, dass der Mensch sich selbst als zur Welt in diesem (wie auch immer näher zu qualifizierenden) verstehenden, verständigen oder auch erkennenden Verhältnis stehend begreift. Sein Weltverständnis ist mit ei-

<sup>24</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 344.

<sup>25</sup> Gabriel: *Warum es die Welt nicht gibt*, (Anm. 18), 9.

<sup>26</sup> Dem widersprechen z. B. naturalistische oder physikalistische Positionen. Vgl. dazu u. a. Hans-Jürgen Cramm: *Geist, Bedeutung, Natur. Eine Kritik naturalistischer Theorien begrifflichen Gehalts*, Münster 2012.

<sup>27</sup> Charles Taylor: *Bedeutungstheorien*, in: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. 1992, 52.

<sup>28</sup> Christian Bermes: *Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit. Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Hönigswald*, Würzburg 1997, 3.

nem Selbstverständnis verbunden. Die Welt verstehen wir insofern, als wir uns selbst als diejenigen verstehen, die diese oder jene Verständnisse der Welt haben. Da »Sinn ein Korrelat des Verstehens [ist]«<sup>29</sup>, wie Emil Angehrn es ausdrückt, lässt sich das auch noch einmal so sagen: Die Welt des Menschen ist wesentlich bedeutsam oder sinnerfüllt und sie ist es *für ihn*. Der Mensch weiß vom »Inneren« des Verstehens her um sein Verstehen. Das Verstehen läuft nicht hinter seinem Rücken ab. Und weil das so ist, steht auch die Verständigung über das Verstehen selbst auf seiner Agenda.

In diesem Sinne ist früh darüber nachgedacht worden, wie es kommt, dass wir ein solches geistiges oder verstehendes Weltverhältnis ausbilden. Innerhalb der sogenannten Hamann-Herder-Humboldt-Linie<sup>30</sup> der hermeneutischen Tradition ist dann zunächst und vor Allem der Gedanke stark gemacht worden, dass unser Verfügen über *Sprache* hierbei die entscheidende Rolle spielt. Sprache ist konstitutiv dafür, dass wir in eben diesem Weltverhältnis stehen. Nur sprachfähige Wesen haben Verständnisse. Sprache macht ein geistiges oder verstehendes Weltverhältnis erst möglich. Mit einer glücklichen Formulierung, deren originäre Prägung sich wahlweise Ernst Cassirer oder Martin Heidegger anrechnen lässt<sup>31</sup>, kann man sagen: Sprache ist das Medium der *Wirklichkeits-* oder *Welterschließung*. Im Sprechen öffnen wir den Raum, in dem sich unser Verstehen (und Nicht-Verstehen) der Welt abspielt. Sprache ist, so könnte man eine Bemerkung Cassirers zitieren (die eigentlich auch auf nichtsprachliche symbolische Medien gemünzt ist): »das Zauberwort, das ›Sesam, öffne dich!‹, das den Zugang zur menschlichen Welt, zur Welt der menschlichen Kultur, gewährt.« (VM, 63).

Auf dem Boden eines solchen Sprachbewusstseins ist es jedoch zu zwei Entwicklungen gekommen, gegen die ich mich wenden möchte: einerseits zur Entwicklung eines »>linguistischen Idealismus«<sup>32</sup>, demzufolge unser Weltverhältnis unhintergebar sprachlich verfasst ist: der »Mensch lebt mit den Gegenständen (...) *ausschließlich* so, wie die Sprache sie ihm zuführt.«<sup>33</sup> – und andererseits zur Entwicklung eines Linguistizismus

<sup>29</sup> Emil Angehrn: *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2011, 10.

<sup>30</sup> Vgl. Taylor: *Bedeutungstheorien* (Anm. 27), 63 ff. Zu der in dieser Hinsicht wegweisenden Rolle Humboldts vgl. auch Tilman Borsche: *Wilhelm v. Humboldt*, München 1990.

<sup>31</sup> Vgl. dazu Guido Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, Berlin 2010, 201 f.

<sup>32</sup> Jasper Liptow: *Zur Rolle der Sprache in Sein und Zeit*, in: *Verstehen nach Heidegger und Brandom*, hg. v. Barbara Merker, Hamburg 2008, 27.

<sup>33</sup> Wilhelm von Humboldt: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hg. von Albert Leitzmann, Berlin 1907, 60; zitiert nach Cristina Lafont: *Welterschließung und Referenz*, DZP, Berlin 1993, 495.

als solchem. Infolge dieses Linguistizismus, der nicht zwingend mit einem Idealismus einhergeht, kommt es zu einer Marginalisierung nichtsprachlicher symbolischer Medien. Die Arbeit will zeigen, dass eine zufriedenstellende Überwindung des Idealismus nur gelingt, wenn zugleich der Linguistizismus überwunden wird.

Die Überwindung des Linguistizismus allein garantiert die Überwindung des Idealismus nicht. Denn dieser lässt sich auch in einer nicht-linguistischen Version ausbuchstabieren. Man muss dazu nur nichtsprachliche symbolische Medien mit einer vergleichbaren weltkonstituierenden Kraft ausstatten. Sybille Krämer hat einem solchen Ansatz den treffenden Titel eines »Medienapriorismus«<sup>34</sup> verliehen. Trotzdem gilt: Ohne eine Überwindung der Sprachfixiertheit im Namen einer irreduziblen Pluralität symbolischer Medien und Praktiken gelingt eine Überwindung des Idealismus nicht. Der Begriff einer Pluralität symbolischer Medien und Praktiken bildet die Ressource, die man braucht, will man gegen den Idealismus den Begriff einer eigenständigen Welt wiedergewinnen, ohne dabei in einen »semantischen Objektivismus«<sup>35</sup> zurückzufallen. Denn gegen diesen wendete sich mit guten Gründen auch schon der »linguistische Idealismus«. Umgekehrt gesprochen: Unter Rekurs auf die Vielfalt symbolischer Medien und Praktiken gilt es, eine wichtige idealistische Einsicht gegenüber dem »semantischen Objektivismus« zu bewahren: dass nämlich symbolische Medien und Praktiken keine bloße »Verdoppelung des Seins«<sup>36</sup> sind; diese Einsicht aber zugleich vor einem idealistischen Kopfstand zu bewahren, wonach das Denken oder symbolische Praktiken Bedeutung aus eigener Kraft erzeugen.

Damit kein falscher Eindruck entsteht: Die enge Verbindung von Fragen der Sprache und solchen der Bedeutung hat ihre guten Gründe. Es kennzeichnet das Leben in der »semantic dimension«<sup>37</sup>, dass man ständig mit Sprache zu tun hat. Ein Gespräch führen, einen Antrag stellen,

<sup>34</sup> Krämer: *Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung?* (Anm. 14), 79.

<sup>35</sup> Albrecht Wellmer: *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung*, Frankfurt/M. 2004, 21.

Der semantische Objektivist behauptet, dass die Bedeutung symbolischer Ausdrücke das ist, wofür die Ausdrücke stehen: Das können Vorstellungen im Geiste eines Sprechers sein, die ihrerseits Vorstellungen von Dingen und Sachverhalten in der Welt sind oder direkt diese Dinge und Sachverhalte selbst, die ohne irgendeine symbolische Vermittlung als solche bestehen oder eben vorgestellt werden können. Symbolische Medien bedeuten dem semantischen Objektivisten zufolge nicht auf eigenständige Weise, ihre Bedeutung ist abgeleitet.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty: *Das Hirngespinnst einer reinen Sprache*, in: *Die Prosa der Welt* (Anm. 2) 29.

<sup>37</sup> Charles Taylor: *Philosophical Arguments*, Cambridge/MA, 1995, 84.

ein technisches Verfahren erklären, eine Liebe gestehen, eine Diagnose stellen, sich an jemanden erinnern, einen Weg weisen – alle diese Vorgänge sind zutiefst mit Sprache verbunden. Und sie machen einen großen Teil dessen aus, womit wir es alltäglich zu tun haben. In ihnen allen leistet Sprache einen wesentlichen Beitrag dazu, dass es sich überhaupt um ein sinnvolles und verständliches Tun handelt. Darüber hinaus ist Sprache das ausgezeichnete Medium der theoretischen (aber auch der therapeutischen oder der politischen) Verständigung der Menschen über sich selbst und ihren Stand in der Welt. Alle wissenschaftliche Erkundung der Welt und ihrer Bewohner muss zuletzt auf Sprache rekurrieren, soll für andere einsichtig werden, was auch immer berechnet, gemessen, beobachtet oder ausgegraben wurde. Die methodische Relevanz der Sprache für das Gelingen wissenschaftlicher Theoriebildung (auch für das philosophische Nachdenken über nichtsprachliche Medien) und die faktische Omnipräsenz von Sprache im Alltag wären allein schon Grund genug für die Aufmerksamkeit, die ihr als Gegenstand philosophischen Nachdenkens zuteilwird. Hinzu kommt der für manch einen philosophisch vielleicht gewichtigste Gedanke: dass wesentliche Leistungen des Menschen – sein Denken, Wahrnehmen und Erkennen – ohne einen konstitutiven Bezug zu seiner Sprachlichkeit nicht verständlich zu machen sind. Diesen Gedanken kann man auch die These von der Sprachgebundenheit des menschlichen Geistes nennen. Sie hat in all ihren Facetten die Philosophie des 20. Jahrhunderts beschäftigt wie kaum eine andere. Kurz gesagt: Unser *Welt*verstehen ist zweifelsohne wesentlich mit einem *Sprach*verstehen verbunden. Insofern kommt der Erläuterung des Verstehens sprachlicher Äußerungen eine entscheidende Rolle zu. Davon, ob es gelingt unser Sprachverstehen zu erläutern, hängt ab, ob wir uns ein angemessenes Bild unseres geistigen Standes in der Welt machen können. In diesem Sinne ist eine sprachphilosophische Bearbeitung der Bedeutungsproblematik sicher unproblematisch. Problematisch wird es dann, wenn dabei unser Weltverstehen zum einen auf einem *vorgängigen* Sprachverstehen gegründet werden soll, d. h. wenn Bedeutung als etwas verstanden wird, das durch sprachliche Vollzüge *allein* oder *nach sprachlichem Maß* in die Welt kommt und wenn man zum anderen meint, dass eben *nur* Sprache und keine anderen symbolischen Medien und Praktiken für das geistige oder verstehende Weltverhältnis des Menschen relevant sind. Beides wird in der vorliegenden Arbeit bestritten.

Im Geiste eines solchen oder ähnlichen Primats der Sprache werden aber vielfach noch immer bedeutungstheoretische Fragen diskutiert. Sprache gilt als Medium der Bedeutung schlechthin. Es ist da schon ein Fort-

schritt, wenn sie nur als »das privilegierte Medium, in welchem wir Sinn bilden, artikulieren, befragen, aufnehmen und verstehen«<sup>38</sup>, begriffen wird. Im Zuge des sogenannten *linguistic turns* der westlichen Philosophie reifte jedenfalls lange Zeit die Auffassung, dass bedeutungstheoretische Fragen in erster Linie, wenn nicht ausschließlich im Rekurs auf Sprache zu klären sind. Ein Blick auf die einschlägigen Publikationen bezeugt den hartnäckigen Trend, Bedeutungstheorie nur im Hinblick auf Sprache zu treiben oder gleich einen bedeutungstheoretischen Linguistizismus zu propagieren, für den alles Verstehen und jede Bedeutung ein Verstehen sprachlicher Bedeutung ist. Wenn doch einmal über andere symbolische Medien nachgedacht wird, dann fungiert Sprache oft gleichwohl als Modell der Erläuterung.

Von einigen frühen Ausnahmen abgesehen<sup>39</sup> ist diese Auffassung erst relativ spät beklagt und theoretisch angefochten worden; und dann zunächst aus Richtung der Künste- und Kulturwissenschaften: etwa als illegitime »Suprematie der Sprache«<sup>40</sup>, die den Blick auf die genuinen Leistungen z. B. der Malerei verstellt oder als problematische »Diskursivierung der Kultur«<sup>41</sup> insgesamt. Diese Wissenschaften haben auf ihre Weise klar gemacht, dass, so aufschlussreich es auch ist, die Grundfrage der Sprachphilosophie als Frage nach der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke zu formulieren, es irreführend wäre, umgekehrt auch die Grundfrage der Bedeutungstheorie (wenn es denn eine solche gibt) allein als sprachtheoretische Frage zu formulieren. Sinn und Bedeutung<sup>42</sup> sind keine exklusiv sprachbezogenen Phänomene. Zweifelsohne haben wir es neben Sprache doch immerzu auch mit bildlichen Darstellungen, mit der mathematischen Beschreibung von Strukturen, der diagrammatischen Visualisierung von Verhältnissen, mit musikalischen Ereignissen, Filmen, skulpturalen Gebilden bis hin zu ganzen architektonischen Formationen zu tun.

<sup>38</sup> Angehrn: *Sinn und Nicht-Sinn* (Anm. 29), 45.

<sup>39</sup> Vgl. u. a. Susanne K. Langer: *Philosophie auf Neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt / M., 1992 [Orig.: 1942] und Nelson Goodman: *Sprachen der Kunst. Entwürfe einer Symboltheorie*, Frankfurt / M. 1997 [Orig.: 1972]; und natürlich Cassirer, dazu gleich mehr.

<sup>40</sup> Oskar Bätschmann: *Bild-Text: Problematische Beziehungen*, in: *Kunstgeschichte – aber wie? Zehn Themen und Beispiele*, hg. v. Clemens Fruh et al., Berlin 1989, 27.

<sup>41</sup> Vgl. Sybille Krämer, Horst Bredekamp: *Kultur, Technik, Kulturtechnik. Wider die Diskursivierung der Kultur*, in: *Bild – Schrift – Zahl*, hg. v. Sybille Krämer, Horst Bredekamp, München 2003, 11–22.

<sup>42</sup> Ich verwende die Ausdrücke ›Sinn‹ und ›Bedeutung‹ hier ohne Rücksicht auf die Unterscheidung einer *intensionalen* von einer *extensionalen* Dimension der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke, wie sie sich ausgehend von Gottlob Frege über Rudolf Carnap etabliert hat.

Und so fraglich es ist, ob sich all dies sinnvoll nach dem Paradigma sprachlichen Ausdrucks erläutern lässt, so nahe liegt der Gedanke, dass diese verschiedenen symbolischen Medien und Phänomene »die vielgestaltigen Fäden [sind], aus denen das Symbolnetz, das Gespinst menschlicher Erfahrung gewebt ist.« (VM, 50).<sup>43</sup>

Es ist im Grunde nicht verwunderlich, dass diese Überlegungen gerade aus diesen Richtungen geltend gemacht wurden. Sie bilden so etwas wie die selbstverständliche Grundlage symboltheoretischen Nachdenkens: Semiotik, Ästhetik, Medien-, Künste- und Kulturwissenschaften widmen sich seit Langem je auf ihre Weise dem besonderen Zusammenhang von symbolischen Medien und Verstehen von Zeichen und Bedeutung in der Vielfalt ihrer Erscheinungsweisen. Sprache bekam dabei – das darf man wohl so behaupten – nie ernsthaft eine Sonderrolle zugesprochen. Umso erstaunlicher ist, dass lange Zeit über die Pluralität symbolischer Medien und Praktiken aus philosophischer und dezidiert bedeutungstheoretischer Perspektive nur verhältnismäßig wenig nachgedacht wurde.

Infolge der Enttäuschung gewisser in den *linguistic turn* gesetzter Hoffnungen<sup>44</sup>, aber nicht zuletzt auch aufgrund der Ubiquität verschiedenster symbolischer Medien und Praktiken in unseren modernen Lebenswelten hat symbolphilosophisches Denken in den letzten Jahren aber eine neue Aktualität und Breite bekommen.<sup>45</sup> Zieht man nämlich aus dem Scheitern eines bestimmten, allein auf Sprache sich stützenden Philosophierens nicht den übereilten Schluss, dass man von symbolischen Medien gleich ganz die Finger lassen sollte, ist für eine erneute Auseinandersetzung mit der Bedeutungsproblematik eine Problematisierung symbolischer Medien weiterhin (oder wieder) ein naheliegender und vielversprechender Ausgangspunkt.<sup>46</sup> Dabei wird sich zeigen, dass eine Erweiterung

<sup>43</sup> In diesem Sinne auch Eva Schürmann, mit und gegen Gadamer: »Sein, das verstanden werden kann, ist auch Bild«, in: *Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht*, Frankfurt/M. 2008, 20. Gadamers Überlegungen zur Sprachlichkeit des Verstehens lassen sich durchaus in einem weiten, weniger linguistisch enggeführten Sinne lesen.

<sup>44</sup> Dazu Bertram et al.: *In der Welt der Sprache* (Anm. 19), aber auch schon Gottfried Seebaß: *Das Problem von Sprache und Denken*, Frankfurt/M. 1981.

<sup>45</sup> Vgl. u. a. Matthias Vogel: *Medien der Vernunft. Eine Theorie des Geistes und der Rationalität auf Grundlage einer Theorie der Medien*, Frankfurt/M. 2001; oder die Konjunktur bild- oder musikphilosophischer Forschungen, vgl. dazu u. a. Lambert Wiesing: *Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens*, Berlin 2013 und Gunnar Hindrichs: *Die Autonomie des Klangs. Eine Philosophie der Musik*, Berlin 2014.

<sup>46</sup> Dabei ist man gut beraten, den gescheiterten Helden Sprache nicht einfach durch ein neues »Leitmedium« zu ersetzen, um dieses dann denselben theoretischen Prüfun-

des *linguistic turns* zu einem *symbolic turn* allein zu wenig ist: Bedeutung ist nämlich nicht nur keine allein sprachbezogene, sondern auch keine allein symbolbezogene Angelegenheit. Aber dass sie dies nicht ist, wird dann doch wieder nur dadurch verständlich, dass man den *symbolic turn* vollzieht.

Es ist nun die Philosophie Ernst Cassirers, die in diesen Fragen wichtige Vorarbeiten geleistet hat. Sie verbindet nicht nur Fragen des Symbolverstehens dezidiert mit Fragen des »Weltverstehens« (*PhsFIII*, 14), und fragt damit ihrerseits nach der Rolle, die symbolische Medien und Praktiken für das menschliche Weltverhältnis spielen. Noch bevor selbst der *linguistic turn* richtig Fahrt aufnehmen wird, stellt Cassirer bereits eine Pluralität symbolischer Medien und Praktiken<sup>47</sup> ins Zentrum seiner Überlegungen. Das geteilte Interesse am Zusammenhang von verschiedenen Medien und Welt ist aber bei Weitem noch nicht alles, das Cassirer als Gesprächspartner empfiehlt. In systematischer Hinsicht ist von besonderem Interesse, dass Cassirer, ausgehend von einer klar konstruktivistischen Position, im Laufe seiner fortgesetzten Auseinandersetzung mit symboltheoretischen Fragen zunehmend in die auch von mir angepeilten hermeneutischen Fahrwasser umzusteuern beginnt. Zwar setzt Cassirer nirgends zu einer deutlichen Neuformulierung seiner Position an, doch lassen sich hermeneutische Motive in seinen späteren Überlegungen nicht von der Hand weisen. Ich werde meine eigenen Überlegungen daher im steten Rückbezug zunächst auf Cassirers frühe begriffs- und wis-

gen auszusetzen, die schon Sprache nicht bestehen konnte. Dass sich viele substantielle philosophische Probleme offenbar nicht auf dem Boden der Sprache allein lösen lassen, sollte zu Zweifeln Anlass geben, dass es diesbezüglich mit anderen symbolischen Medien besser steht.

<sup>47</sup> Die Begriffe des Mediums und des Symbols schillern bekanntlich in vielen Facetten. Für den Begriff symbolischer Medien halte ich mich zunächst an ein Vorverständnis, wonach damit Worte, Bilder, Karten, theatrale Handlungen etc. gemeint sind. Dinge also, die man verstehen oder missverstehen kann, die sich im weitesten Sinne übersetzen und interpretieren lassen und die auf irgendeine Art »Gehalt« oder »Inhalt« und etwas mit Fertigkeiten kognitiver Natur zu tun haben.

Zum Medienbegriff vgl. u. a. *Systematische Medienphilosophie*, hg. v. Mike Sandbothe und Ludwig Nagl, Berlin 2005 und *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*, hg. v. Alice Lagaay und David Lauer, Frankfurt / M. 2004. Zum Begriff des Symbols vgl. u. a. Ernst Cassirer: *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie* (1927), in: *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, hg. v. Marion Lauschke, Hamburg 2009, 93–122. Cassirer selbst spricht allerdings nirgends von symbolischen Medien, sondern stets nur von Symbolen oder »symbolischen Formen«; und es ist durchaus fraglich, ob er, die symbolische Form der Sprache vielleicht einmal ausgenommen, überhaupt über symbolische Medien in meinem Sinne nachdenkt. Vgl. dazu unten, Abschnitt 2.3, wo ich mich Cassirers Begriff der symbolischen Form eingehender widme.

senschaftstheoretische Studie *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*<sup>48</sup> und dann in Auseinandersetzung mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen*<sup>49</sup> entwickeln. Das sogenannte Konstruktionsmodell lässt sich dabei besonders gut an *SuF* festmachen und kritisieren. In der Weiterentwicklung von *SuF* macht Cassirer sich dann nicht nur zunehmend klarer, dass unser Weltverstehen mit einem Symbolverstehen in seiner ganzen Breite und Vielfalt verbunden ist, sondern arbeitet zugleich daran, das mit *SuF* begonnene Projekt einer »quasi-transzendentalen Semantik« zugunsten hermeneutischer Motive abzuwandeln. Diese hermeneutischen Motive der *PhsF* sind in der Cassirer-Forschung bisher wenig gesehen worden. Ich werde dagegen versuchen, eine dezidiert hermeneutische Lesart der *PhsF* zu verteidigen.

Leitend bleibt aber stets mein systematisches Interesse. Das erfordert, über den Argumentationsbestand der Philosophie Cassirers hinaus andere Stimmen zu Wort kommen zu lassen. Meine Arbeit ist deshalb nicht als Cassirer-Arbeit im engeren Sinne zu lesen, obwohl viele ihrer Überlegungen nah an Cassirer entlang entwickelt werden. Die Arbeit will zwar und kann hoffentlich auch einen Beitrag zur Cassirer-Forschung leisten, wird exegetische Vollständigkeit (und gelegentlich auch eine entsprechende Ausgewogenheit) aber jederzeit zugunsten der systematischen Anliegen in den Hintergrund treten lassen. Von dem selber stark historisch arbeitenden Cassirer habe ich mich durchaus dahingehend belehren lassen, dass das Medium philosophischen Arbeitens stets auch die Geschichte der Philosophie ist – entsprechend Platz räume ich daher einer historischen Position wie derjenigen Cassirers ein. Aber diese Geschichte verstehe ich doch als eine Geschichte der Sachfragen und Probleme, deren Bearbeitung deshalb das Primat zukommen wird.

Bevor zum Abschluss der Einleitung die zentralen argumentativen Schritte der Arbeit skizziert werden, will ich noch einige wenige Worte dazu sagen, was in dieser Arbeit keinen Platz gefunden hat, obwohl es zu einem umfassenden Bild unseres verstehenden Weltverhältnisses sicher dazugehört: Ich habe eingangs gesagt, ich wolle in »grundsätzlicher« Weise über die Rolle symbolischer Medien und Praktiken nachdenken. Grundsätzlich (oder auch: philosophisch) nenne ich dieses Nachdenken, weil mit diesem Nachdenken der Anspruch verbunden ist, ein stückweit zu klären, wie wir den merkwürdigen Umstand verstehen können, dass

<sup>48</sup> Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, ECW XI; im Folgenden: *SuF*.

<sup>49</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil – Die Sprache; Zweiter Teil – Das mythische Denken, Dritter Teil – Phänomenologie der Erkenntnis*, ECW XI–XIII; im Folgenden: *PhsFI*; II; III.