

**ALEXANDRA KLEIHUES, BARBARA NAUMANN,
EDGAR PANKOW (HG.)**

Intermedien

Zur kulturellen und artistischen Übertragung

CHRONOS

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, der Universität Zürich und der Boner Stiftung für Kunst und Kultur.

Informationen zum Verlagsprogramm:
www.chronos-verlag.ch

Umschlagabbildung: Albrecht Dürer: Ambraser Kunstbuch: Allegorie auf die Beredsamkeit (Hermes mit vier irdischen Gestalten: Frau, Krieger, Gelehrter und Bürger), 1514. Feder über Pinsel, Wasserfarben, auf Papier, 230 x 330 mm. Wien, Kunsthistorisches Museum.

© 2010 Chronos Verlag, Zürich
ISBN 978-3-0340-1014-6



Metamorphosen der Metamorphose

Goethe, Cassirer, Blumenberg

Der Mythos hat keinen Ursprung,
aber er kennt auch keine Verwandlung, die ihm nicht
zugehörig wäre.

Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos

Als der Positivismus auf allen Fronten, insbesondere derjenigen der ›harten‹ Wissenschaften wie Physik und Mathematik, in die berühmte Grundlagenkrise geraten war, richtete sich das Interesse der Kulturwissenschaften am Anfang des 20. Jahrhunderts auf eine Neubestimmung von Natur und Geist. Der geheime Fluchtpunkt, das flüssige Substrat dieser sehr heterogenen intellektuellen Anstrengungen hieß damals häufig: Leben. Im Sog solcher Strömungen gelangte auch Goethes Metamorphosen-Lehre zu neuer Geltung. Nach Jahrzehnten der Latenz und Ridikülisierung durch Haeckels 1866 erschienene *Generelle Morphologie der Organismen* in Zusammenhang mit Darwin gebracht und deszendenztheoretisch aktualisiert, begann die Metamorphose nach der Jahrhundertwende in zahlreichen anderen und keineswegs nur monistischen Zusammenhängen nachgerade zu wuchern: bei Kulturwissenschaftlern wie Simmel und Cassirer, in der idealistischen Biologie,¹ bei rationalitätskritischen Lebensphilosophen wie Spengler und Klages, unter Kunst- und später Literaturwissenschaftlern wie Worringer, Wölfflin, Walzel, Jolles, Günther Müller, bei Künstlern wie Rilke, Einstein und Kafka. In einem Kapitel mit der Überschrift »Zur ideologischen Morphologie der literarischen Bestiae« nahm Franz Bleis 1922 erschienenenes *Bestiarium der Modernen Literatur* die Morphologie-Mode bereits satirisch-kritisch in den Blick.²

Die multidisziplinären Bemühungen um Goethes Metamorphosenlehre, zunächst maßgeblich gefördert durch Rudolf Steiner,³ später durch Wilhelm Trolls Neuausgabe der entsprechenden Schriften,⁴ erreichten im Goethejahr 1932 einen Höhepunkt. Anlässlich des 100. Todestages würdigt beispielsweise Gottfried Benn die Metamorphose als »die größte Konzeption der nachbaconschen Zeiten«⁵ und

bezeichnet sie als die, ausdrücklich auch heute noch, »letzte gültige Instanz«, allerdings »keineswegs olympisch oder mythisch«,⁶ sondern »im allermodernsten Sinne«. Auch der damals von Benn protegierte Physiker Max Bense, der nach 1945 zum Vorreiter von Kybernetik und Computerkunst werden sollte, sah sich und seine Zunft 1935 »im Bunde mit dem alten Naturdeuter aus Weimar«: »Nun aber, wo die Materie als zweideutiges Phänomen, als Materiewelle empfunden wird, können wir goethisch sehen«.⁷ Mit Blick auf Planck und Einstein bestätigt Bense somit 1935 emphatisch, was Ernst Cassirer bereits zwei Jahrzehnte vorher als Goethes mögliche Chance im post-mechanistischen Weltbild absah. All das ist gut erforscht, und auch über die problematischen politischen Tendenzen dieser euphorischen Rezeption von Goethes Naturwissenschaft herrscht weitgehend Konsens. Während Heinz Kindermann in den 50er Jahren noch etwas vernebelt vom »metaphysischen« Goethe sprach,⁸ lässt Mandelkows rezeptionsgeschichtliches Standardwerk der 80er Jahre keinen Zweifel an den Hintergründen und Abgründen der Begeisterung für Goethes Morphologie. Die Verbindung »von affirmativer Rezeption des Naturforschers Goethe und politischem Konservatismus« bilde »eine wichtige Konstante dieses Bereichs seiner Wirkungsgeschichte«.⁹ In ihrer Studie zur Rezeption der Goetheschen Metamorphosenlehre fasst Christa Lichtenstern die herrschende Einschätzung der vitalistischen Umdeutung der Goetheschen Metamorphose repräsentativ zusammen: »Unter diesen Auspizien breitete sich in den 20er und 30er Jahren eine Verwandlungseuphorie aus, die schließlich im III. Reich zur Verschleuderung des humanistischen Erbes in Deutschland führen sollte.«¹⁰ Spengler und Klages sind gemeint, idealistische Morphologie wie beispielsweise die Hermann Friedmanns¹¹ wird nicht genannt, ist aber wohl mitgedacht; vom Verdikt ausgenommen werden Spranger und Simmel; Cassirer bleibt unerwähnt.

Wie konnte aber die *Metamorphose der Pflanzen* zusammen mit der durch und durch problematischen, stets neu umgebildeten und von Goethe selbst nie abschließend ins Reine gebrachten, sondern als Entwurf und fragmentarische Sammlung vieljähriger Skizzen in den *Heften zur Morphologie* zwischen 1817 und 1824 archivierte, genetisch-morphologische Methodik eine solche Euphorie zeitigen? Was wurde da eigentlich rezipiert, gedeutet oder auch umgedeutet? Die übliche Antwort lautet, dass Goethes vormoderne, weil ganzheitlich und im kantischen Sinne teleologisch orientierte Naturforschung¹² auf dem Hintergrund der seit der Wilhelminischen Ära grassierenden Goethe-Verehrung Leitfunktion übernehmen konnte und sein Natur- und Forschungsverständnis kompensatorisch, apotropäisch gegen moderne Krisenerfahrungen der Beschleunigung und Ausdifferenzierung mobilisiert wurde. Allerdings sahen es weder Benn noch Bense so, als sie auf der spezifischen Modernität der Lehre insistierten und gerade Bense sich in seiner Anti-Klages-Schrift mit Goethe für Planck aussprach. Außerdem

hat sich zwischenzeitlich herausgestellt, dass Goethes Metamorphosenlehre in gewisser Hinsicht an der Vorgeschichte des gerade nicht ganzheitlichen Paradigmas substratloser Selbstregulierung partizipiert. Die Durchsetzungsfähigkeit solcher Deutungsperspektiven hängt wesentlich von der Beantwortung der Frage ab, ob Goethes Metamorphose und Morphologie ohne Pantheismus und All-Natur überhaupt denkbar sind.¹³ Aber auch wenn man das vorläufig offen lässt, darf in Frage gestellt werden, ob das Motiv der Ganzheitlichkeit, auf das etwa Annette Simonis die Faszination für Goethe zwischen 1900 und 1933 zurückführen zu können glaubt,¹⁴ tatsächlich allein ausschlaggebend war und es daneben oder dahinter auch um anderes gegangen sein könnte. Goethe jedenfalls verwarf in den die Metamorphosen-Schrift im Rahmen der *Hefte zur Morphologie* einleitenden Stücken den Gestaltbegriff ausdrücklich. Zwar habe der Deutsche »für den Komplex des Daseins eines wirklichen Wesens das Wort Gestalt«, aber er »abstrahiert bei diesem Ausdruck von dem Beweglichen«; weil aber »nirgend ein Ruhendes, ein Abgeschlossenes vorkommt, sondern [...] vielmehr alles in einer steten Bewegung schwanke [...] dürfen wir nicht von Gestalt sprechen«.¹⁵ Deshalb entscheidet er sich für die Doppeldeutigkeit des Wortes »Bildung« (ebd.), das den Prozess der Gestaltung und das Gestaltete ungeschieden ineins fasst. Lakonisch heißt es in einer frühen Notiz zur Morphologie: »Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre« (349). Auf welchen Boden solche Lehren am Ende des 19. Jahrhunderts fielen, verdeutlicht ein frühes Fragment Nietzsches: »Nun erfassen wir an einem Lebenden überhaupt nichts als F o r m e n [...] unser Intellekt ist zu stumpf, um die fortwährende Verwandlung wahrzunehmen: das ihm Erkennbare nennt er Form. In Wahrheit kann es keine Form geben, weil in jedem Punkte eine Unendlichkeit sitzt.«¹⁶

Das Schicksal des Goetheschen Metamorphose-Gedankens könnte sich also unter Umständen als vielfältiger und vor allem uneindeutiger erweisen als es zunächst den Anschein hat. Jeder Versuch einer Re-Lektüre der Rezeptionsgeschichte dieses Gegenstandes hat aber nicht nur mit kaum zu bewältigenden Materialmassen zu kämpfen und muss nicht nur mit der Tatsache umgehen, dass Goethe auch und gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts weniger Autor als Chiffre ist,¹⁷ sondern das Unterfangen sieht sich auch vom Gegenstand selbst herausgefordert und in methodologische Bedrängnis gebracht. Eine historische Rekonstruktion der Metamorphosen der Metamorphose ist sozusagen *a priori* problematisch, weil die Metamorphose als Erklärungsversuch der Bildung und Umbildung seit Ovid der Name und unvordenkliche Prototyp aller möglichen Varietäten von Verwandlungen ist, einschließlich solcher Wandlungen, die Rezeptionsgeschichten nachzeichnen. In allen Versuchen, Wandel zu erkennen, zu beschreiben und zu erklären, wiederholt sich Goethes Crux von Typus und Versatilität, fixen Bildungsgesetzen und unendlichen Gestaltungsmöglichkeiten. Goethe hat um

diese tendenzielle Universalität des Metamorphosen-Begriffs sehr wohl gewusst. Mit Bedacht, aber zum Leidwesen Adolph Hansens, der die Missverständnisse der Lehre auch auf die Missverständlichkeit der in seinen Augen unglücklichen Begriffswahl zurückführte,¹⁸ hat sich Goethe für den überdeterminierten Terminus ›Metamorphose‹ wohl auch entschieden, weil er eine gewisse Konstanz über Zeiten und Sachgebiete hinweg verbürgt. Der seit Harveys Insektenstudien auch naturwissenschaftlich geläufige Begriff erlaubt es, das fragliche Phänomen auch terminologisch in ein Kontinuum geprägter Formen einzurücken. So stellt Goethe seine wissenschaftlichen Bemühungen um die Metamorphose an einer Stelle als Einholung poetisch-imaginativer Vorgriffe dar: »Die Möglichkeit der Verwandlung des Menschen in Vögel und Gewild, welche sich der dichterischen Einbildungskraft gezeigt hatte, wurde, durch geistreiche Naturforscher, nach endlicher Betrachtung der einzelnen Teile auch dem Verstande dargestellt« (198). Andererseits ist Goethe aber die Kehrseite der Metamorphose in Gestalt einer bodenlosen Wandelbarkeit bewusst. Deshalb heißt die Metamorphose auch »eine höchst ehrwürdige, aber zugleich höchst gefährliche Gabe von oben. Sie führt ins Formlose, zerstört das Wissen und löst es auf« (583). Als Modell und Typus des Gestaltwandels hätte die Metamorphose also entweder immer dieselbe oder sie hätte gar keine Form. Wie Goethes Typus erweist sie sich als »ein solcher Proteus, daß er einem schärfsten vergleichenden Sinne entwischt und kaum teilweise und doch immer nur gleichsam in Widersprüchen gehascht werden kann« (93).¹⁹ In den Worten Ovids, an dessen Bedeutung für Goethe nach viel wissenschaftshistorischer Begriffsgeschichte Clemens Heselhaus in einem Aufsatz von 1953²⁰ erst wieder erinnern musste: *nulli sua forma manebat* – »keinem bleibt eigene Form.«²¹ Wie Goethe mit Typus einerseits, Spezifikation bzw. Modifikation andererseits, unter Rekurs auf eine protodarwinistische Anpassungslehre des funktionalen Wechselbezugs von Organ und Umwelt nach Maßgabe eines ökonomischen »Etats« der Natur, dieser destruktiv-entstaltenden Seite der Metamorphose morphologisch Herr zu werden trachtete, wird zwischen den Polen von Entelechie und Selbstregulierung im Zeichen der Verzeitlichung des Wissens nach dem Ende der Naturgeschichte bis heute intensiv diskutiert.²² Und unbestreitbar unterlag Goethes eigene Ansicht hier massiven Schwankungen.²³ Besonders sinnfällig wird seine Unsicherheit in einem kurzen Text von 1817 über das monströse Geschlecht der Nagetiere, der die potentiellen Abgründe der Metamorphose vor Augen führt. Die Nager nämlich, deren »fortgesetzte[n] fast krampfhaft leidenschaftliche[n], absichtslos zerstörende[n] Knuspern« (633) Goethe nur mit unterdrücktem Widerwillen jene funktionale Zweckmäßigkeit zuschreiben mag, die »im organischen Leben selbst das Unnütze, ja das Schädliche selbst« habe (ebd.), sind von ihrem Knochenbau her »zu einer nach allen Seiten hin richtungsfähigen Versatilität vorbereitet und geeignet« (ebd.). Das daraus entstehende »unstete Schwanken«

(ebd.) ihres Erscheinungsbildes rührt von der mangelhaften Zahnung her, »wo- durch dieses Geschlecht sich einer gewissen Willkür der Bildung bis zur Unform hinzugeben in Lockerheit gelassen ist« (ebd.). Die auf keine sinnliche Ähnlichkeit der verschiedenen Nagetiere mehr verpflichtbare Versatilität nagt zerstörerisch am Glauben an die Gesetzmäßigkeit aller Bildung, »denn wer hat nicht erfahren, daß eben dieses Schwanken von Form zu Unform, von Unform zu Form, den redlichen Beschauer in eine Art von Wahnsinn versetzt?« (ebd.). Das Schwanken der untersuchten Objekte zieht das betrachtende Subjekt in Mitleidenschaft, aber »für uns beschränkte Geschöpfe möchte es fast besser sein den Irrtum zu fixieren als im Wahren zu schwanken« (ebd.). Das Wort ›schwanken‹ (leider im *Goethe-Wörterbuch* noch nicht erfasst, aber sowohl im Methodischen wie auf Gegenstandsseite unbezweifelbar ein Schlüsselwort der morphologischen Schriften, wie das ›Trübe‹ in der Farbenlehre) meint eben nicht nur die sich dem klassifikatorischen Zugriff entziehende Übergängigkeit der Gestalten, sondern ein übergangsloses und unvermittelbares Umspringen von Form zu Unform und umgekehrt, dem vergleichbar, was Thomas Kuhn den »Gestalt-switch« bei wissenschaftlichen Paradigmenwechseln nannte,²⁴ allerdings noch radikaler, denn Unform meint das überhaupt noch nicht zu einer Gestalt Entschiedene, die Unbestimmbarkeit einer Form als Form.

Was Goethe an den Nagern und sich selbst als Schwanken erfährt, wird methodologisch als jenes »Schaukelsystem« (708) fixiert, dem er sich als Naturforscher verpflichtet weiß. Den Status einer Methode gewinnt das Schwanken in der Forderung nach regelmäßigem Perspektivwechsel: »Durch die Pendelschläge wird die Zeit, durch die Wechselbewegung von Idee zu Erfahrung die sittliche und wissenschaftliche Welt regiert« (710). In Goethes letzter Einlassung auf den Gegenstand der Morphologie, dem Bericht über den Akademiestreit von 1830, in dem der Epoche machende Streit zwischen Cuvier, dem Repräsentanten des empirisch-analytischen oder atomistischen Prinzips, und Geoffrey St. Hilaire, der den Vorrang der Idee, die synthetische oder dynamische Methode vertritt, Züge einer Novelle aus den *Wanderjahren* annimmt, heißt es:

Möge doch jeder von uns bei dieser Gelegenheit sagen, daß Sondern und Verknüpfen zwei unzertrennliche Lebensakte sind [...] daß es unerlässlich ist, man möge wollen oder nicht, aus dem Ganzen ins Einzelne, aus dem Einzelnen ins Ganze zu gehen und je lebendiger diese Funktionen des Geistes, wie Aus- und Einatmen sich zusammen verhalten, desto besser wird für die Wissenschaften und ihre Freunde gesorgt sein. (824)

›Systole und Diastole‹ heißt das Zauberwort. In seinen Bannkreis gehören all diejenigen Goethe-Topoi, die das unstete Schwanken in eine Form intellektueller Anschauung zu überführen suchen: die »Augen des Geistes« (432, 461, 494), »exakte sinnliche Phantasie« (615) oder »gegenständliches Anschauen« (595).

Aber diese Topik ist kein Schlüssel zum Problem, sondern selbst das Problem.²⁵ Zu analysieren ist es allerdings nicht abstrakt, sondern im Zusammenhang der *Hefte zur Morphologie*, die bis heute noch einer Analyse ihrer Textgestalt harren. Für das Projekt einer Rezeptionsgeschichte, die die Metamorphosen der Metamorphose nachzeichnet, bedeutet die wenn nicht aporetische, so doch ambivalente und schwankende Anlage von Goethes Metamorphosenlehre, dass entweder von einer sozusagen bodenlosen Wandelbarkeit des Konzepts der Metamorphose auszugehen ist oder umgekehrt die Konstanz ›geprägter Form‹ als in allen Wandlungen wiedererkennbares Substrat vorausgesetzt werden muss. Bestenfalls handelt es sich bei der Metamorphose um den Namen einer Deckerinnerung an die Unverfügbarkeit namenloser Wandelbarkeit. Damit wären auch die Metamorphosen der Metamorphose im frühen 20. Jahrhundert entweder gar keine Metamorphosen oder sie wären, was bei Oswald Spengler mit einer Metapher aus der Mineralogie ›Pseudomorphose‹ heißt:

In einer Gesteinsschicht sind Kristalle eines Minerals eingeschlossen. Es entstehen Spalten und Risse, Wasser sickert herab und wäscht allmählich die Kristalle aus, so daß nur ihre Hohlform bleibt. Später treten vulkanische Ereignisse ein, welche das Gebirge sprengen. Glühende Massen quellen herein, erstarren und kristallisieren aus. Aber es steht ihnen nicht frei, es in der eigenen Form zu tun, sie müssen die vorhandenen ausfüllen.²⁶

Nicht berührt wird von diesen Schwierigkeiten allerdings die Möglichkeit, zu untersuchen, wie spätere Rezipienten mit einem Dilemma umgegangen sind, das schon Goethe selbst umtrieb und dem sich jede, auch die rezeptionsgeschichtliche, Anverwandlung oder Umwandlung der Wandlungslehre stellen muss. Diese Perspektive soll im Folgenden an zwei Autoren exemplarisch erprobt werden, zunächst an Ernst Cassirer, dessen Rekonstruktion von Goethes Metamorphose-Gedanken diesen – so die These – in den Begriff der symbolischen Form umgebildet und überführt hat. In denkbar großer Affinität und Konkurrenz zu diesem Projekt sodann an Hans Blumenberg, der seine Position gegenüber Cassirer bereits anlässlich der Verleihung des Kuno-Fischer-Preises 1974 markiert hatte²⁷ und den Streit später im Rahmen der Studie *Arbeit am Mythos* vertieft hat, die ihrerseits über weite Strecken eine Auseinandersetzung mit Goethe ist.

Cassirers Affinitäten zu Goethe sind bekanntlich kaum zu überschätzen.²⁸ Abgesehen von Goethes ›tragischer‹ Verkenntung der Mathematik, die der Neukantianer trotz aller Verehrung monieren muss,²⁹ gibt es vielleicht nur einen einzigen Punkt, an dem Cassirer sein Vorbild Goethe kritisiert. In dem der Metamorphose gewidmeten Abschnitt des Goethe-Kapitels in *Freiheit und Form* (1916) ist er erreicht, wenn, wie im Falle des grotesk-unsteten Nager-Geschlechtes, der Übertritt der Gegenstände in das Gehege des Gedankens droht, »daß der Gedanke der Variabilität von den Objekten in die geistigen Grundmethoden« eindringe, »durch deren Vermittlung

es für uns erst eine Welt von Gegenständen gibt.«³⁰ Cassirers Syntheseleistung im Blick auf Kant und Goethe ungeachtet, zeigt er sich an dieser Stelle beunruhigt von den relativistischen Konsequenzen, die Goethes Postulat einer den Objekten korrelierenden »Bildsamkeit« (392) zeitigen könnte. Goethe selbst sei vor »dieser letzten Konsequenz« einer fundamentalen Relativität der Vorstellungsarten, einer »völligen Willkür des Vorstellens« nicht zurückgeschreckt.³¹ Als Beleg für die Richtigkeit dieser These kann man die bereits zitierten Passagen über die Nager ebenso anführen wie die bis zur Lässigkeit entspannte Heuristik, mit der Goethe im Streit zwischen Präformation und Epigenesis laviert und sich je nach Kontext arrangiert,³² oder wie er sich später unverbindlich schwankend zu Schelvers im Namen der Metamorphose geführtem Feldzug gegen die Sexualität der Pflanzen verhält.³³ Dies im Namen eines ›Schaukelsystems‹ zur Methode zu erheben, kommt für Cassirer nicht in Frage. Er löst das Problem, hinter dem der nicht zu tilgende Unterschied zwischen Anschauung und Denken steckt, durch Goethes Begriff der Tat, den Cassirer als das entscheidend neue Moment in Goethes Umformulierung der epistemologischen Grundprobleme immer wieder hervorhebt.

Im Zeichen dieses Tatbegriffs verfolgen Cassirers Ausführungen zu Goethes Metamorphosen-Idee zwei Anliegen. Zum einen gilt es, den strikten Parallelismus von Kunst und Naturforschung bei Goethe herauszustellen, um so den Nachweis zu führen, dass die Metamorphose als Inbegriff einer universalen Bestimmtheit zur Form keine Natur-Lehre, sondern mindestens latent und der Tendenz nach als eine Vorform dessen betrachtet werden kann, was er selbst ›symbolische Form‹ nennen wird. Daraus ergeht zum anderen an Cassirers eigene Darstellung der Entwicklung des Metamorphose-Gedankens bei Goethe der Anspruch, sie nicht panoramatisch von den Resultaten her zu konzipieren, sondern selbst metamorphotisch und genetisch anhand »innerer, geistiger Bildungsprozesse«³⁴ zu entwickeln. Was Cassirer von Goethe sagt, gibt den Maßstab seiner eigenen Darstellung ab:

Seine Anschauung nimmt den Inhalt nicht als einen für sich bestehenden hin, sondern faßt ihn nur als fließende, bewegliche Grenze, an der das Alte in das Neue, das Vergangene in das Zukünftige übergeht. Nirgends anders als in diesem Übergang und durch ihn vermag sich die Einheit der lebendigen Gestalt zu erweisen.³⁵

Diese Übergänge führen im Verlauf von Goethes Leben von der Metamorphose als heuristischem Einfall zu ihrer Umbildung im Zeichen der Urpflanze, dann aber über die Klippe der zunächst noch dringlich verlangten Inkarnation des Musters in einem Exemplar hinweg (›Urpflanze‹), um allmählich einer endgültigen, symbolischen Auffassung entgegenzureifen, die für Cassirer beim greisen Goethe erreicht ist und ihren letzten Ausdruck in seiner Stellungnahme zum Akademiestreit findet.

Die sich daraus ergebenden Schnittmengen zwischen Cassirer und Goethe sind von Philosophen und Literaturwissenschaftlern umfassend aufgearbeitet worden.³⁶

Auch Cassirers Hauptwerk *Die Philosophie der symbolischen Formen* lässt keinen Zweifel an der Bedeutung der Metamorphose für die eigene Konzeption:

Denn eben dies ist es, was die Philosophie der symbolischen Formen gezeigt und was sie von den verschiedensten Seiten her immer aufs neue bestätigt hat, daß sich alles geistige Leben und alle geistige Entwicklung nicht anders als in solchen Umbildungen, in derartigen intellektuellen Metamorphosen vollziehen kann. Eine solche Metamorphose war es, durch welche bereits der Anfang und die Möglichkeit der Sprache bedingt war, denn auch die Sprache konnte nicht einfach gegebene Eindrücke oder Vorstellungen bezeichnen, sondern der Akt der bloßen Benennung schließt immer zugleich eine Formveränderung, eine geistige Umsetzung in sich.³⁷

Spätestens an dieser Stelle erweist sich die Metamorphose als Inbegriff der symbolischen Formen in einer Weise, die für alles Geltung beanspruchen kann, nur nicht für das, was zwischen Goethe und Cassirer mit der Metamorphose geschehen ist. Denn es ist unmöglich, das Goethesche von dem Cassirerschen Metamorphosen-Verständnis so zu scheiden, dass Begriffe wie ›Umdeutung‹, ›Verwandlung‹ oder auch der psychoanalytische Begriff der Übertragung sinnvoll Anwendung finden könnten.³⁸

Aber die getilgte Differenz zwischen Goethes und Cassirers Metamorphosen-Deutung, die Metamorphose der Metamorphose also, kommt in der *Philosophie der symbolischen Formen* letztlich doch noch dort zum Ausdruck, wo einmal mehr Willkür der Vorstellungsarten droht. Der Begriff oder, wie Cassirer mit Goethe formuliert, die »Idee der Metamorphose«³⁹ spaltet sich nämlich in zwei unterschiedliche Modelle. Die Goethesche Metamorphose hat Cassirer für den Inbegriff der symbolischen Formen und ihres Systems reserviert. Daneben gibt es aber die »einfache« Metamorphose. Sie ist an den Namen Ovids geknüpft und kommt nur dort zur Anwendung, wo es um die Wahrnehmung und Artikulation von Veränderungen innerhalb der symbolischen Ausdrucksform des Mythos geht. Im Mythos nämlich

kann noch alles aus allem werden, weil alles mit allem sich zeitlich oder räumlich berühren kann. Wo daher das empirisch-kausale Denken von Veränderung spricht und wo es diese aus einer allgemeinen Regel zu verstehen sucht, da kennt das mythische Denken vielmehr nur die einfache Metamorphose (im Ovidischen, nicht im Goetheschen Sinne verstanden).⁴⁰

Das bei Goethe virulente und von Cassirer auf dem Weg über den Tatbegriff weniger gelöste als sistierte Problem bedrohlicher Willkürlichkeit der Vorstellungsarten wird in der *Philosophie der symbolischen Formen* unter dem Namen Ovids ausgesondert und in die Sphäre mythischer Ausdrucksmöglichkeiten verbannt. Während Goethe Ovid ins Universum der Metamorphose ausdrücklich mit hineinnahm, löst Cassirer die Ovidische Metamorphose heraus, um sie derjenigen Goethes zu kontrastieren und sich ineins damit der Differenz zwischen

einer Philosophie der symbolischen Formen und diesen Formen selbst, zumal derjenigen des Mythos, zu versichern. Damit verwandelt sich aber die Frage nach Cassirers Transformation der Goetheschen Metamorphose in ein der Konzeption der *Philosophie der symbolischen Formen* immanentes Problem: Wie hat man sich die Entwicklung von der einfachen Metamorphose Ovids zu derjenigen Goethes vorzustellen? Wie gestaltet sich und welchem Gesetz folgt die Umbildung der einfachen Umbildung mythischer Ausdrucksformen (bei der die Verwandlung von allem in alles möglich ist) zu denjenigen von Kunst oder Wissenschaft und schließlich zum System der symbolischen Formen selber, deren Quintessenz doch die (Goethesche) Metamorphose sein soll? Wenn, wie Cassirer in seinem Aufsatz über *Goethe und Platon*, eine Stelle aus Goethes Akademiebericht paraphrasierend, schreibt, dass »die Regel der Metamorphose zwar fest und ewig, aber zugleich lebendig« ist, »so daß die Wesen zwar nicht aus derselben heraus, aber doch innerhalb derselben sich umbilden können«,⁴¹ dann kann Cassirers eigene Philosophie der symbolischen Formen diesem Begriff nur unter der Bedingung entsprechen, dass die einfache Metamorphose bereits den Keim oder das Bildungsgesetz zu etwas wie der komplexen Goetheschen Metamorphose in sich trägt. An diesem Problem setzt Hans Blumenbergs Cassirer-Kritik an. Zwar rehabilitiert Cassirer, was Blumenberg im Unterschied zur »Arbeit am Mythos« als die ihrerseits schon welterhellende und dem »Absolutismus der Wirklichkeit« wehrende »Arbeit des Mythos« bezeichnet,⁴² aber um den Preis eines Telos, das letztlich die Philosophie der symbolischen Formen und ihr Wissenschaftsbegriff bilden: »Die Theorie der symbolischen Formen erst gestattet, die Ausdrucksmittel des Mythos denen der Wissenschaft zu korrelieren, doch in einem geschichtlich irreversiblen Verhältnis und mit der unaufgebbaren Vorgabe des *terminus ad quem* Wissenschaft«. ⁴³ Cassirers Mythenklärung setzt voraus, dass der Mythos bereits auf dem Weg zur Wissenschaft gewesen sei und diese in jenem gleichsam präfiguriert ist. Ein solches Telos kannte Goethes Metamorphosenlehre freilich nicht.⁴⁴ Gegen Cassirer wendet Blumenberg ein:

Trotz aller Versicherungen der autonomen Qualität dieses symbolischen Formensystems bleibt es für Cassirer das Überwundene. Demgegenüber meine ich, man müsse den Mythos, um seine genuine Leistungsqualität wahrzunehmen, unter dem Aspekt des *terminus a quo* beschreiben. Entfernung wovon und nicht Annäherung an wird dann das Kriterium der Analyse seiner Funktion.⁴⁵

Unter dieser Voraussetzung macht Blumenberg dann auch geltend, dass es kein Ende und keine Überwindung des Mythos gibt, »obwohl es die ästhetischen Kraftakte des Zuendebringens immer wieder gibt«. ⁴⁶ Bei diesem Nachweis wird Goethe in den späteren Kapiteln des Buches eine wichtige Rolle spielen. Zwangsläufig muss Blumenberg auch Cassirers Behauptung korrigieren, der wahre Charakter des Mythischen enthülle sich dort, wo es als Sein des Ursprungs auf-

trete. Prägnanz wie Konstanz des Mythos verdanken sich aber nicht der Verschiebung von Inhalten in zeitliche Ferne, sondern umgekehrt entsteht die mythische Qualität erst durch die ›Selektion der langen Nächte‹ mündlichen Erzählens, in denen sich das vermeintlich Ursprüngliche dauerhaft herauskristallisiert. Jeder Mythos ist bereits durch das Organ der Rezeption gegangen und entsprechend optimiert. Deshalb gilt: »Der Grundmythos ist nicht das Vorgegebene, sondern das am Ende sichtbar Bleibende.«⁴⁷ Laut Blumenberg zeigt sich Cassirer blind für diese Dimension der Rezeption (die er selbst freilich auch nur vermuten kann und supponieren muss, denn diese Bedeutung mündlicher Selektion enthüllt sich erst im Medium der Schrift. Deshalb endet das fragliche Kapitel mit dem Verweis auf Jaußens Nachweis, dass das Prinzip von Varianten ohne Original auch in Schriftkulturen möglich bleibt.)

Dass es bei der Kontroverse zwischen Cassirer und Blumenberg nicht um die Alternative Geschichtsphilosophie einerseits gegen Historismus andererseits geht, zeigt sich schon daran, dass Blumenberg ausgerechnet im Mythos-Buch mit seltener Eindeutigkeit am Fortschrittsbegriff festhält.⁴⁸ Die Differenz der Mytheninterpretation betrifft die Funktion des Mythos. Für Cassirer entspricht seine Leistung derjenigen von Wissenschaft, nämlich Antwort auf Fragen gegeben zu haben, während Blumenbergs Deutung die Abwehr von Fragen durch das Erzählen von Geschichten betont, weshalb denn auch der Mythos für Blumenberg nicht eine symbolische Form, sondern Form überhaupt als Bestimmung des Unbestimmten ist, das den ›Absolutismus der Wirklichkeit‹ ausmacht. Im Unterschied zur Wissenschaft hat der Mythos nicht die Aufgabe, das Dunkel zu erklären, sondern er »erzeugt, verdichtet«⁴⁹ es und verleiht ihm damit die Form des Unbestimmten.

Aber auch Blumenbergs Mythos-Konzeption kann auf die Metamorphose nicht verzichten. Im Rahmen der kategorischen Unterscheidung zwischen paganem Mythos und christlichem Dogma korreliert ihr der Begriff der Inkarnation wie andernorts »die Anschaulichkeit der Passion« dem »herrischen Kerygma der Entmythisierung«⁵⁰ gegenübersteht. Metamorphose bezeichnet bei Blumenberg das Prinzip der Darstellbarkeit, der Erzählbarkeit des Mythos. Wie sehr, das zeigt sich vor allem dort, wo es an seine Grenzen gerät, nicht zufällig in Gestalt der bei Ovid zunächst überraschender- aber letztlich konsequenterweise nur beiläufig erwähnten Proteusfigur, die »so weit das Anderssein in Reinkultur« ist, »daß sie kein Selbstsein mehr hat und damit das Prinzip der Erzählbarkeit des Mythos sprengt.«⁵¹

Damit sind die Affinitäten zwischen Cassirers und Blumenbergs Metamorphose-Konzeption allerdings noch nicht erschöpft. Denn wie die Metamorphose bei Cassirer in dem systematischen Begriff der symbolischen Form aufgeht, so gibt es auch dazu ein Analogon bei Blumenberg. Während Cassirer Goethes Meta-

morphose mit dem Begriff der symbolischen Form beerbt, hält Blumenberg für diesen Begriffsort die Umbesetzung bereit. Und vielleicht gibt es sogar etwas wie ein Analogon zu der Art und Weise, wie die von Cassirer zum Verschwinden gebrachte Differenz zwischen Goethes Metamorphose und seiner symbolischen Form als Unterscheidung zwischen Ovidischer und Goethescher Metamorphose wieder auftaucht und damit jene Spannungen und Schwankungen bezeugt, die schon bei Goethe selbst herrschen und die Cassirer neutralisierend in eine geschichtliche Fortschrittsbewegung übersetzt. Neben die Umbesetzung als Inbegriff der Verschiebungen und Wandlungen, denen Blumenbergs Interesse gilt, tritt nämlich der Begriff der Pseudomorphose. Blumenberg hat ihn, wie Anselm Haverkamp herausfand,⁵² wohl nicht von Spengler übernommen, sondern ihn in Hans Jonas' Buch *Gnosis und spätantiker Geist* entdeckt, das er 1958 rezensiert hat. Seitdem gehören ›pseudomorph‹ und ›Pseudomorphose‹ zu Blumenbergs Vokabular. Wie sich Pseudomorphose und Umbesetzung bei Blumenberg zueinander verhalten, ist allerdings sehr viel schwieriger zu bestimmen als das Verhältnis von einfacher Ovidischer und Goethescher Metamorphose bei Cassirer. Es gibt Passagen, die ihre Identität suggerieren. So heißt es an einer Stelle in *Legitimität der Neuzeit* zur Umbesetzung: »Die Konstanz der Sprache indiziert Konstanz der Bewußtseinsfunktion, aber nicht die Identität des Inhalts«. ⁵³ Genau dieses bezeichnet die aus der Mineralogie importierte Metapher der Pseudomorphose. Andererseits hat Blumenbergs Gebrauch des Wortes häufig eine polemische Tendenz, wenn er etwa in der Auseinandersetzung mit Carl Schmitt um den Säkularisierungsbegriff auf die pseudomorphen Qualitäten des Nationalstaates hinweist, wobei ›Pseudomorphose‹ geradezu das Gegenteil von ›Umbesetzung‹ zu meinen scheint.⁵⁴ Abschließend zu klären ist das im gegenwärtigen Zusammenhang freilich nicht. Aber es bleibt bemerkenswert, dass auch Blumenbergs Begriff der Umbesetzung mit der Pseudomorphose um einen Parallel- und Gegenbegriff ergänzt wird, mit dem die Frage nach Konstanz und Wandel erneut auf dem Spiel steht.

Die nur vorbereitende und punktuelle Fallstudie zur Metamorphose der Metamorphose im Übergang von Goethe zu Cassirer und Blumenberg lehrt, dass einer der buchstäblich springenden Punkte einer Re-Lektüre der Metamorphosen-Rezeption die bei Goethe bereits angelegte Übergängigkeit zwischen Objektbeschreibungen und Verwandlungstheoremen auf der Meta-Ebene zu sein hätte. Auch darum muss es, jenseits des Krisennarrativs und Goethes als kompensatorischen Korrektivs, in der intensivierten Auseinandersetzung mit Verwandlung und Morphologie nach 1900 gegangen sein. Rezipienten der Metamorphosenlehre wie Cassirer und Blumenberg konnten offenbar gar nicht anders, als eine Theorie ihrer Anverwandlung der metamorphotischen Wandlungslehre mitzuentwerfen. Oder anders: Sie mussten mit Goethes Verwandlungslehre auf ein Problem stoßen,

das sie unmittelbar anging. Blumenberg hat ihm mit seinen »Lesarten des ›ungeheuren Spruchs« (*Nemo contra deum nisi deus ipse*) eine eigene Gestalt gegeben: »Goethes niemals ausgebildete und wohl kaum auszudenkende Erkenntnistheorie wäre nur der Spezialfall des allgemeinen Prinzips der Äquivalenz gewesen, daß überhaupt nur Gleiches in Verhältnisse jeder Art, auch die der Konfrontation und Feindschaft, eintreten könne.«⁵⁵ Dass man, um einem Gott zu widerstehen, selbst ein Gott sein muss, hat den Polytheismus zur Voraussetzung: »Ein Gott kann man aber nur sein, wenn Götter möglich sind, viele Götter.«⁵⁶ Darin besteht für Blumenberg »gegenüber Spinoza der mythische Zug an Goethes Umformung, sein vorchristlicher, sein faszinierender, aber geschichtlich eben ganz unerreichbarer Anachronismus«.⁵⁷ Wie Cassirer, aber aus anderen Gründen, verbannt auch Blumenberg Goethe, freilich nicht in den Mythos, der sich ja weder überwinden noch zu Ende bringen lässt, aber in die Anachronizität eines geschichtlich Unwiederholbaren – dessen Stunde freilich eben deshalb jederzeit schlagen kann.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Hans Werner Ingensiep: *Metamorphosen der Metamorphosenlehre. Zur Goethe-Rezeption in der Biologie von der Romantik bis zur Gegenwart*, in: Peter Matussek (Hg.): *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*. München 1998, S. 259–275. Zur Rezeption der Metamorphosenlehre vgl. Pascal Nicklas: *Die Beständigkeit des Wandels. Metamorphosen in Literatur und Wissenschaft*. Hildesheim, Zürich, New York 2002.
- 2 Vgl. Franz Blei: *Das große Bestiarium der Modernen Literatur*, hg. von Rolf-Peter Baacke. Stuttgart 1995, S. 83–124.
- 3 Vgl. Rudolf Steiner (Hg.): *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, 4 Bde. Berlin, Stuttgart 1883–1897 (Kürschners ›Deutsche National-Literatur‹ 114–117).
- 4 Vgl. *Goethes Morphologische Schriften*, hg. von Wilhelm Troll. Jena 1926.
- 5 Gottfried Benn: *Goethe und die Naturwissenschaften* (1932), in: ders.: *Essays und Reden in der Fassung der Erstdrucke*, hg. von Bruno Hillebrand. Frankfurt/M. 1989, S. 175–205, hier S. 186. Helmut Brackert hat schon 1963 nachgewiesen, dass Benn sich ausgiebig bei Kalischers Vorwort zur Hempelschen Goethe-Ausgabe bedient hat. Vgl. Helmut Brackert: *Nicht mehr Stirb und nicht mehr Werde. Zu Gottfried Benns Goethe-Bild*, in: Werner Simon, Wolfgang Bachofer und Wolfgang Dittmann (Hg.): *Festgabe für Ulrich Pretzel*. Berlin (West) 1963, S. 289–300. Aber auch unter dieser Voraussetzung hält der Text noch einige Überraschungen bereit. Vgl. Eva Geulen: *Gesetze der Form*. Benn 1933, in: Uwe Hebekus, Ingo Stöckmann (Hg.): *Zur Souveränität der Literatur – das Totalitäre der klassischen Moderne 1900–1933*. München 2008, S. 19–43.
- 6 Benn, *Goethe und die Naturwissenschaften* (Anm. 5), S. 204.
- 7 Max Bense: *Aufstand des Geistes. Eine Verteidigung der Erkenntnis* (1935), in: ders.: *Ausgewählte Schriften in vier Bänden*, hg. von Elisabeth Walter. Stuttgart, Weimar 1997, Bd. 1, S. 73–162, hier S. 127.
- 8 Heinz Kindermann schreibt in: *Das Goethebild des XX. Jahrhunderts*. Wien, Stuttgart 1952, S. 251: »Die Neuerschließung des Naturforschers Goethe intensiviert sich in dem Maße, in dem die Naturwissenschaften dank den Erkenntnissen Hilberts, Einsteins, Plancks u. v. a. sich dem Metaphysischen näherten«.
- 9 Karl Robert Mandelkow: *Die Rezeption der naturwissenschaftlichen Schriften*, in: ders.: *Goethe*

- in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. München 1980, Bd. 1, S. 174–200, hier S. 177.
- 10 Christa Lichtenstern: Die Wirkungsgeschichte der Metamorphosenlehre Goethes von Philipp Otto bis Joseph Beuys. Weinheim 1990, S. 11.
 - 11 Vgl. Hermann Friedmann: Die Welt der Formen. System eines morphologischen Idealismus. Berlin 1925.
 - 12 Vgl. Timothy Lenoir: The Eternal Laws of Form. Morphotypes and the Conditions of Existence in Goethe's Biological Thought, in: Frederick Amrine, Francis J. Zucker und Harvey Wheeler (Hg.): Goethe and the Sciences. A Reappraisal. Dordrecht, Boston 1987 (Boston Studies in the Philosophy of Science 97), S. 17–28.
 - 13 Horst Thomé hat das Problem anhand der Goethe-Rezeption Oswald Spenglers untersucht in seinem Aufsatz: Geschichtsspekulation und Weltanschauungsliteratur. Zu Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*, in: Christine Maillard, Michael Titzmann (Hg.): Literatur und Wissen(schaften) 1890–1935. Stuttgart, Weimar 2002, S. 193–212, hier S. 202ff.
 - 14 Annette Simonis: Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin. Diskursgeschichte einer deutschen Denkfigur. Köln, Weimar, Wien 2001.
 - 15 Johann Wolfgang Goethe: Schriften zur Morphologie, hg. von Dorothea Kuhn, in: ders.: Sämtliche Werke, Tagebücher und Gespräche. Frankfurt/M. 1987, 1. Abt., Bd. 24. Alle weiteren Zitate aus Goethes *Heften zur Morphologie* beziehen sich auf diese Ausgabe und werden ohne Sigle nur mit Seitenzahl in runden Klammern angegeben, hier S. 392. Die Passage wird häufig zitiert, freilich meistens falsch verstanden. So schreibt etwa Troll in seiner Einleitung zu den Morphologischen Schriften: »Der Begriff der Gestalt ist von zentraler Bedeutung für den Inhalt der Morphologie.« Daraufhin folgt das um den Nachsatz gekürzte Zitat, und Troll fährt unmittelbar anschließend fort: »Ausgeweitet und verallgemeinert liegt der Gestaltbegriff im Typus oder Urbild vor.« Troll, Goethes Morphologische Schriften (Anm. 4), S. 73.
 - 16 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Aufzeichnungen (Herbst 1864 bis Frühjahr 1868), in: ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi. Berlin 1999, 1. Abt., Bd. 4, S. 570.
 - 17 Vgl. Clemens Porschlegel: Versgehüfte, Reimgeklingel, Singsang. Heideggers Auseinandersetzung mit Goethe, in: Karl Eibl, Bernd Scheffer (Hg.): Goethes Kritiker. Paderborn 2001, S. 117–134.
 - 18 Vgl. Adolph Hansen: Goethes Metamorphose der Pflanzen. Geschichte einer botanischen Hypothese. Gießen 1907, S. 65. Hansens einschlägige Monographie richtet sich vor allem gegen den Vorwurf der Botaniker, die Metamorphosenlehre sei verkappter Platonismus.
 - 19 Zu Goethes Sprachgebrauch im Zusammenhang mit Morphologie und Metamorphose vgl. Gerhard Neumann: Ideenparadiese. Aphoristik bei Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe. München 1976, bes. S. 623ff.; Uwe Pörksen: »Alles ist Blatt«. Über Reichweite und Grenzen der naturwissenschaftlichen Sprache und Darstellungsmodelle Goethes, in: ders.: Wissenschaftssprache und Sprachkritik. Untersuchungen zu Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1994, S. 109–130; John Neubauer: Goethe and the Language of Science, in: Elinor S. Shaffer (Hg.): The Third Culture. Literature and Science. Berlin, New York 1998, S. 51–65; Robert Stockhammer: Darstellung als Metamorphose, wissenschaftlich und poetisch. Ansätze zu einer anderen Theorie des Symbols bei Goethe, in: Frauke Berndt, Christoph Brecht (Hg.): Aktualität des Symbols. Freiburg/Br. 2005, S. 53–75; Dorothea von Mücke: Changing Forms in Nature, the Life Sciences, and Authorship, in: Representations 95 (2006), S. 27–53.
 - 20 Clemens Heselhaus: Metamorphose-Dichtungen und Metamorphose-Anschauungen, in: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 47 (1953), S. 121–146.
 - 21 Publius Ovidius Naso: Metamorphosen, übers. von Erich Rösch. München 1992, S. 6.
 - 22 Zum Gesamtzusammenhang vgl. Wolf Lepenies: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten. München 1976; Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/M. 1971, S. 165–203; grundlegend für Goethes Morphologie ist immer noch Dorothea Kuhn: Grundzüge der Goetheschen Morpholo-

- gie, in: Goethe-Jahrbuch 95 (1978), S. 199–211, sowie dies.: Der Typus und die Metamorphose. Goethe-Studien. Marbach 1988; Olaf Breidbach: Goethes Metamorphosenlehre. München 2006; Peter Matussek (Hg.): Goethe und die Verzeitlichung der Natur. München 1998.
- 23 Gestalt gewann es einerseits in der eigenwilligen Textanordnung der seit 1817 unregelmäßig erscheinenden *Hefte zur Morphologie* und andererseits in der literarischen (Un)ordnung der *Wanderjahre*. Zum Nexus zwischen dem Roman und Goethes Morphologie vgl. Safia Azzouni: Kunst als praktische Wissenschaft. Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahre* und die Hefte *Zur Morphologie*. Köln 2005.
- 24 Vgl. Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt/M. 1976, S. 123–146 (Kap. X.).
- 25 Vgl. Eckart Förster: Die Bedeutung der Paragraphen 76 und 77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 65 (2002), S. 169–190.
- 26 Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde. München 1922, Bd. 2, S. 227.
- 27 Vgl. Hans Blumenberg: Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974, in: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 1981, S. 163–172.
- 28 Vgl. Barbara Naumann: Philosophie und Poetik des Symbols. Goethe und Cassirer. München 1999; John Michael Krois: Cassirer, Symbolic Forms and History. New Haven, London 1987, sowie ders.: Ernst Cassirer's Philosophy of Biology, in: *Sign Systems Studies* 32 (2004), S. 277–295.
- 29 Ernst Cassirer: Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung, in: ders.: Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Berlin 1921, S. 27–76.
- 30 Ernst Cassirer: Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin 1916, S. 387f.
- 31 Ebd., S. 388.
- 32 In einem frühen Text über »Botanik als Wissenschaft« heißt es von Epigenesis und Präformation, »daß beide Hypothesen Vorstellungsarten sind welche im Grunde kompatibel sind ob es gleich schwerer ist mit beiden als Mittel die Natur zu erkennen in seinem Geiste zu wirtschaften und bald diesen bald jenen Standpunkt zu wählen als beschränkt und eigensinnig auf diesem oder jenem Platze stehen zu bleiben. So werde ich die Vorstellungsart der Evolutionisten so gut als der Epigenesisten die bestimmtere sowohl als die freiere Zeugung wie ich hier voraus sage, bloß als Wort und Mittel brauchen je nachdem ich mich besser dadurch zu erklären denke«; Goethe, *Hefte zur Morphologie* (Anm. 15), S. 99. Ungleich raffinierter, aber in der Sache ähnlich, wird sich Goethe auch später zu den Positionen im Akademiestreit von 1830 verhalten.
- 33 In dem Text über »Verstäubung, Verdunstung, Vertropfung«, der Schelver als ein »Ultra in der Metamorphosen-Lehre« vorstellt (ebd., 510f.), heißt es: »Überhaupt sollte man sich in Wissenschaften gewöhnen wie ein anderer denken zu können; mir als dramatischem Dichter konnte dies nicht schwer werden, für einen jeden Dogmatisten freilich ist es eine harte Aufgabe« (ebd., 511).
- 34 Cassirer, Freiheit und Form (Anm. 30), S. 327f.
- 35 Ebd., S. 320.
- 36 Vgl. die Beiträge in: Enno Rudolph, Bernd-Olaf Küppers (Hg.): Kulturkritik nach Ernst Cassirer. Hamburg 1995 (Cassirer-Forschungen 1), bes. John Michael Krois: Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret, S. 297–325.
- 37 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen III (1925). Darmstadt 1982, S. 483.
- 38 Damit ist nicht gesagt, dass Cassirers Goethe-Deutung die einzig mögliche oder auch nur korrekt ist. Aber in Cassirers eigenem Selbstverständnis ist die symbolische Form nur die Weiterführung von Goethes Metamorphose.
- 39 Vgl. z. B. Cassirer, Freiheit und Form (Anm. 30), S. 347f.
- 40 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen II (1923). Darmstadt 1982, S. 61.
- 41 Ernst Cassirer: Goethe und Platon (1922), in: ders.: Goethe und die geschichtliche Welt (1932), hg. von Rainer A. Bast. Hamburg 1995, S. 103–148, hier S. 118.

- 42 Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M. 1979, S. 22.
- 43 Ebd., S. 59.
- 44 Natürlich gibt es auch bei Goethe den Begriff der Vollkommenheit sowie gewisse Hierarchien, die ihren Ausgang im Unterschied von Pflanzen- und Tierreich nehmen, die Goethe bereits in Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* vorfand. So heißt es in den einleitenden Stücken der »Ideen über organische Bildung« von 1806/07: »Soviel aber können wir sagen, daß die aus einer kaum zu sondernden Verwandtschaft als Pflanzen und Tiere nach und nach hervortretenden Geschöpfe, nach zwei entgegengesetzten Seiten sich vervollkommen, so daß die Pflanze sich zuletzt im Baum dauernd und starr, das Tier im Menschen zur höchsten Beweglichkeit und Freiheit sich verherrlicht«; Goethe, *Hefte zur Morphologie* (Anm. 15), S. 394. Andererseits lassen beispielsweise die Vorüberlegungen zu einem osteologischen Typus keinen Zweifel daran, dass daraus keine methodologischen Vorgaben abzuleiten sind: »Der Mensch, bei seiner hohen organischen Vollkommenheit, darf, eben dieser Vollkommenheit wegen, nicht als Maßstab der unvollkommenen Tiere aufgestellt werden« (ebd., 229).
- 45 Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Anm. 42), S. 186.
- 46 Ebd., S. 685.
- 47 Ebd., S. 192.
- 48 Ebd., S. 181.
- 49 Ebd., S. 143.
- 50 Vgl. Hans Blumenberg: *Matthäuspasion*. Frankfurt/M. 1988, S. 247.
- 51 Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Anm. 42), S. 150.
- 52 Vgl. Anselm Haverkamp: *Die Technik der Rhetorik*. Blumenbergs Projekt (Nachwort), in: Hans Blumenberg: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt/M. 2001, S. 433–454, hier S. 450.
- 53 Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/M. 1966, S. 102.
- 54 Ebd., S. 60.
- 55 Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Anm. 42), S. 591.
- 56 Ebd., S. 592.
- 57 Ebd.