

A TABLE OF  
THE  
ELEMENTS OF THE MIND.

HANNO DEPNER

# ZUR GESTALTUNG VON PHILOSOPHIE EINE DIAGRAMMATISCHE KRITIK

## UNDERSTANDING.

A Spontaneity or Active Faculty,  
which produces Form or Unity by connecting Time and Space according to  
the CATEGORIES of

Quantity.



Quality.



Relation.



Modality.



## REASON.

A Spontaneity *from* Time and Space  
which connects the Categories into the IDEAS of

Absolute

Absolute

Absolute

Absolute



Totality,



Limitation,



Substance,



Negation,



Cause,



Concurrent,

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Digitized by srujanika@gmail.com

Hanno Depner  
Zur Gestaltung von Philosophie

**Edition Moderne Postmoderne**

**Hanno Depner** arbeitet am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Universität Rostock, an deren Interdisziplinärer Fakultät er promovierte. Er war mehrere Jahre für bekannte Kulturinstitutionen in verschiedenen medialen Formaten tätig.

HANNO DEPNER

# **Zur Gestaltung von Philosophie**

## **Eine diagrammatische Kritik**

**[transcript]**

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Die vorliegende Arbeit wurde unter dem Titel »Zur Gestaltung von Philosophie. Orientierung und Übersicht in Schrift und Diagramm« von der Philosophischen Fakultät der Universität Rostock als Dissertation angenommen und begutachtet. Einen großen Teil der Druckkosten übernahm dankenswerterweise das Department »Wissen – Kultur – Transformation« der Interdisziplinären Fakultät der Universität Rostock.

### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-NC-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium zu nicht-kommerziellen Zwecken, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird. (Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>) Um Genehmigungen für die Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an [rights@transcript-verlag.de](mailto:rights@transcript-verlag.de)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**Erschienen 2016 im transcript Verlag, Bielefeld**

© Hanno Depner

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: »A Table of the Elements of the Mind – Engraved for the Encyclopaedia Londinensis 1824« von Richard Williamson

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3505-8

PDF-ISBN 978-3-8394-3505-2

<https://doi.org/10.14361/9783839435052>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

# Inhalt

---

## Vorwort | 9

### A. DIE SCHRIFTKRITIK UND IHRE REZEPTION IM BANNKREIS DES BEGRIFFSDENKENS

#### I. Platon und die esoterische Vermittlung von Philosophie | 17

1. Platons schriftliche Schriftkritik – Aufriss der Gestaltungsfrage als Vermittlungsproblem | 17
2. Nicht-Diskursivität des höchsten Wissens | 22
3. Diskursivität der dialektischen Ordnung | 26
4. Esoterik als Lösungsversuch des Vermittlungsproblems der Philosophie | 31
5. Die Entwicklung des Begriffsdenkens | 34

#### II. Aristoteles und die formvergessene Gestaltung von Philosophie | 37

6. Theoretisierung und Propositionalisierung des Wissens | 37
7. Logifizierung des Wissens | 40
8. Formvergessenheit als Ignorieren des Vermittlungsproblems der Philosophie | 43
9. Dominanz, Bedeutungsverlust und Beharrungsvermögen des Begriffsdenkens | 46

#### III. Schleiermacher und die hermeneutische Rezeption von Philosophie | 55

10. Schleiermachers Rezeptionstheorie als Lösungsversuch des Vermittlungsproblems der Philosophie | 55
11. Das Vermittlungsproblem der Philosophie als Problem ihrer adäquaten Darstellung | 60
12. Das hermeneutische Scheitern am Darstellungsproblem | 67
13. Die Fokussierung auf die Schriftkritik und die zunehmende Reflexion des Gestaltungsproblems | 73

#### IV. Medientheorie der Schrift, Dekonstruktion und Philosophie ohne Autorintention | 77

14. Der diskursive Lösungsansatz der Medientheorie der Schrift von Havelock und Ong | 80
15. Der nicht-diskursive Lösungsversuch von Derridas Dekonstruktion | 88
16. Evaluation der Dekonstruktion mit Rorty | 94

## **B. ORIENTIERUNG UND ÜBERSICHT ALS VERSUCHE DES AUSGLEICHS ZWISCHEN DISKURSIVITÄT UND NICHT-DISKURSIVITÄT**

### **I. Kant: Philosophie als Orientierung | 105**

1. Platonische und transzendentale Ideen | 105
2. Die diskursive Gestaltungslösung der Transzentalphilosophie | 109
3. Orientierung als Optimierung der diskursiven Gestaltungslösung | 118

### **II. Wittgenstein: Philosophie als Übersicht | 125**

4. Die nicht-diskursive Gestaltungslösung des *Tractatus* | 125
5. Übersicht als Optimierung der nicht-diskursiven Gestaltungslösung im Spätwerk | 133

### **III. Das Potential von Orientierung und Übersicht in Philosophie und Wissenschaft | 141**

6. Orientierung und Übersicht als Willensbildung – Evaluation der Lösungen von Kant und Wittgenstein mit Seebaß | 141
7. Orientierung im Zeitalter des Erkenntnispluralismus | 145

## **C. DAS POTENTIAL DIAGRAMMATISCHER GESTALTUNG**

### **I. Das Bild und die Kontrolle seiner Nicht-Diskursivität | 155**

1. Das Bild im Begriffsdenken | 155
2. Boehms iconic turn | 159
3. Das Ästhetische und das Diagramm in Goodmans Semiotik | 165

### **II. Das Diagramm und die Kontrolle seiner Hybridität | 175**

4. Die Entwicklung vom pädagogischen zum heuristisch-epistemischen Diagramm | 175
5. Diagrammatische Gebrauchskontrolle der Hybridität im heuristisch-epistemischen Diagramm | 195

### **III. Zur Gestaltung diagrammatischer Hybridität | 205**

6. Der Beitrag der Medientheorie: Die Optimierung von Störung | 205
7. Die Beiträge von kognitiver Psychologie und Kunstgeschichte: pädagogisch dysfunktionale und pragmatisch hybride Diagramme | 211
8. Optimierte Hybridität im Buch-Bausatz *Kant für die Hand* und in anderem Anschauungsmaterial | 218

**Fazit** | 243

**Literatur- und Siglenverzeichnis** | 249

**Quellenverzeichnis der Abbildungen** | 269

**Namensregister** | 273



# Vorwort

---

Unsere falsche Philosophie ist der ganzen Sprache einverlebt; wir können sozusagen nicht räsonnieren, ohne falsch zu räsonnieren. Man bedenkt nicht, dass Sprechen, ohne Rücksicht von was, eine Philosophie ist...

[...] Wörter erklären hilft nichts; denn mit Wörtererklärungen ändere ich ja die Pronomina und ihre Deklination noch nicht.

LICHTENBERG (1801)



WORT DES JAHRES 2015  
(OXFORD DICTIONARIES)

In den frühen 1990er Jahren macht in den Kulturwissenschaften die Wende zur Bildlichkeit von sich reden: »imagic turn« (1991),<sup>1</sup> »pictorial turn« (1992),<sup>2</sup> »visualistic turn« (1993),<sup>3</sup> »iconic turn« (1994)<sup>4</sup> werden diskutiert. Spätestens seitdem hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit Bildern in zahlreichen

---

1 Fellmann (1991) S. 26.

2 Mitchell (1992) S. 89ff.

3 Sachs-Hombach (1993) S. 10.

4 Boehm (1994) S. 13.

geisteswissenschaftlichen Disziplinen und nicht zuletzt interdisziplinär Hochkonjunktur<sup>5</sup>. Sogar die traditionell bilderskeptische Philosophie zollt der Visualität mitunter ihren Tribut, indem sie zunehmend deren epistemische Valenz untersucht.<sup>6</sup>

In der akademischen Welt wird das neu erwachte, starke Interesse an Bildern allerdings nicht als Anlass zu einer Änderung medialer Konventionen in der Philosophie wahrgenommen. Die vielbeschworere Nobilitierung von Bildern führt nicht dazu, dass Bilder vom Untersuchungsgegenstand zum allgemein anerkannten Darstellungsformat des Philosophierens avanciert wären.<sup>7</sup> Während vor allem Kunstwerke und technische Bilder im Zentrum des Interesses akademischer Philosophie stehen, werden philosophische Visualisierungsstrategien von ihr selten und sehr selektiv untersucht und kaum ansatzweise entwickelt.<sup>8</sup> Wie traditionell üblich, wird der Einsatz von Bildern in der Philosophie weiterhin der Didaktik überlassen oder der Populärwissenschaft zugerechnet.

Auf den beiden letztgenannten Gebieten lässt sich – ebenfalls in den frühen 1990er Jahren – eine ungleich konkretere Hinwendung zum Bild beobachten.<sup>9</sup> 1992 widmen sich zwei Ausgaben der vierteljährlichen Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik den Themen »In Bildern denken« und »Bilddidaktik« und stellen darin, unter anderem, neue Konzepte des Philosophierens mit Bildern vor. Bereits im Jahr zuvor bemerken die Verfasser des neu erschienenen *dtv-Atlas*

- 
- 5 Besonders auffällig – und nur ein Beispiel unter vielen – sind die immer neuen, oft interdisziplinär geprägten Sonderforschungsbereiche und Graduiertenkollegs, die sich der Bildlichkeit widmen.
  - 6 Hier lässt sich ein gesteigertes Interesse an Vordenkern der Visualität, wie Cassirer und Goodman, beobachten.
  - 7 Ein Grenzphänomen stellen die seit der Bologna-Reform boomenden Aktivitäten der »künstlerischen Forschung« dar, die sich vor das Problem der Kriterien ästhetischer Erkenntnis gestellt sieht. Am seit 2012 bestehenden Graduiertenkolleg »Vernunft und Teilhabek« der HafenCity Universität Hamburg ist es möglich, mit einer Kombination aus künstlerischem Projekt und einem begleitenden theoretischen Text von relativ geringem Umfang den Grad eines Dr. phil. zu erwerben.
  - 8 Meine Untersuchungen beziehen sich auf die deutsch- und englischsprachigen Kulturreiche, sind also mindestens eurozentristisch. Mir ist im Detail nicht bekannt, ob es andernorts vergleichbare Traditionen oder gegenwärtige Entwicklungen gibt. An mehreren Stellen meiner Arbeit (wie der medientheoretischen Beschreibung der Alphabetschrift) wird deutlich, dass sie besonders von der Auseinandersetzung mit dem östlichen Denken profitieren würde.
  - 9 Burkard/Kunzmann/Wiedmann (2002) S. 5.

*Philosophie* im Vorwort: »Mit dem Versuch, philosophische Gedanken in Form von Bildern und Graphiken zu veranschaulichen, wird hier weitgehend Neuland für die Darstellung der Philosophie betreten.« Dieser Versuch hat sich inzwischen als außerordentlich erfolgreich erwiesen.<sup>10</sup> Großer Beliebtheit erfreuen sich auch Philosophie-Comics, deren Menge inzwischen fast unüberschaubar geworden ist und zu deren jüngeren Beispielen die 2012 gestartete Reihe »Philosophie für Einsteiger« im Wissenschaftsverlag Wilhelm Fink gehört.

Dass die akademische Philosophie solche Entwicklungen unter der stillschweigenden Annahme, die Gestaltung oder Vermittlung gehöre nicht mehr zur eigentlichen Tätigkeit der Philosophie,<sup>11</sup> ignoriert oder skeptisch beäugt, ist nicht in allen Fällen gerechtfertigt, wie ich in der vorliegenden Untersuchung plausibel machen möchte. Sie zeigt die Gestaltungsfrage als fundamentales philosophisches Problem und stellt das Potential von Bildern – und zwar besonders von Schemabildern: den Diagrammen – zu seiner Lösung und als Korrektiv eines Missstandes gegenwärtigen Philosophierens heraus. Damit weist sie die Philosophie auf eine möglicherweise zukunftsträchtige Alternative hin.

Zu diesem Zweck stelle ich klassische philosophische Texte in den ungewohnten Horizont ihrer Gestaltung. Um den Umfang der Philosophiegeschichte auf ein praktikables Maß zu beschränken, konzentriert sich der erste Teil meiner Untersuchung auf die platonische Schriftkritik und wichtige Positionen ihrer Rezeption im deutschsprachigen Raum. Die Wahl der Schriftkritik als Ausgangspunkt gibt zudem den kulturwissenschaftlichen Ansatz vor, dem diese Untersuchung – mit all ihren interdisziplinären Facetten – verpflichtet ist, und der die Schrift (möglicherweise etwas einseitig, aber fruchtbar) ins Zentrum der Philosophie stellt. Gezeigt wird, wie sich mit der aufkommenden Dominanz der Schrift als Medium kultureller Kommunikation ein Denken der Diskursivität entwickelt, in dem Gestaltung als bloßes Problem der Vermittlung in den Hintergrund tritt. Mit dem zunehmenden Dominanzverlust der Schrift verliert jedoch auch die Diskursivität an Plausibilität, während das Problem der Vermittlung als Problem der Darstellung, der Aneignung und schließlich als Gestaltungsproblem dringlich zu Tage tritt. In diese in meiner Arbeit gezeichnete Entwicklungslinie trage ich in den untersuchten philosophischen Texten angelegte Rezeptionsmodelle ein, die die Texte als Gestaltungslösungen kenntlich machen.

---

10 Inzwischen sind 15 Auflagen der Taschenbuchausgabe erschienen (Stand: Oktober 2011). 2011 erschien zusätzlich eine Hardcover-Ausgabe.

11 Vanessa Albus etwa beklagt dieses »elitäre Selbstverständnis mancher Fachphilosophen«; vgl. Albus (2013). Die Aufgabenteilung zwischen Philosophen und Fachdidaktikern verstärkt diese Tendenz, und die Verbindungslien sind dünn genug.

Meine Analyse in Teil A zeigt nun ein merkwürdiges Beharrungsvermögen der Diskursivität. Selbst Rezeptionsmodelle wie das esoterische oder das herme-neutische, die sich der Diskursivität zu entziehen versuchen, fallen in ihren Schwerkraftbereich zurück. Sie benutzen zur Distanzierung von Diskursivität die kontrollierende Instanz einer Autorintention, über die sie zurück zur Diskur-sivität driften.

Mit dem von mir verfolgten kulturwissenschaftlichen (oder: medientheore-tisch-semiotischen) Ansatz gerät schließlich ein Rezeptionsmodell in meinen Fokus, in dem Nicht-Diskursivität ohne kontrollierende Autorintention vorstell-bar ist. Dieses Modell der offenen Aneignung von Schrift stellt allerdings auch keine überzeugende Gestaltungslösung dar, weil es verdächtig ist, die Vorteile der Diskursivität aufzugeben, ohne deren Nachteile loszuwerden. Am Beispiel der Dekonstruktion wird deutlich, dass einer überzeugenden Gestaltungslösung ein Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität gelingen müsste. Allerdings scheint dieser Ausgleich in der Dekonstruktion nicht wirklich er-reicht, möglicherweise weil selbst noch dekonstruktive Philosophie im Medium der Schrift praktiziert wird.

Die in Teil B vorgestellten Konzepte von Orientierung und Übersicht bei Kant und Wittgenstein sind weitere Beispiele dafür, wie auf die zunehmende Dringlichkeit der Gestaltungsfrage mit einer zunehmenden Distanzierung von Diskursivität reagiert wird. Wieder müssen allerdings Zweifel angemeldet werden, ob diesen Gestaltungen der Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität gelingt.

Indem ich in Teil C die traditionelle Marginalisierung des Bildes in der Philosophie hinterfrage, gehe ich dem Potential für eine neue Antwort auf die Gestaltungsfrage nach, welches in der epistemischen Relevanz von Bildern steckt. Bei der Untersuchung von ästhetischen Bildern und dem Gegensatz zwi-schen Kunst und Wissenschaft rückt das Diagramm in den Vordergrund – ge-nauer gesagt: eine Beschreibung seiner Gestaltung, die deren Effekte als in ihr angelegt, nicht festgelegt, nachvollzieht. Auf diese Weise stelle ich schließlich mein Konzept des hybrid optimierten Diagramms als eine überzeugende Gestal-tungslösung der Philosophie dar. Als Konsequenz daraus folgt: Das ent-sprechend gestaltete Diagramm ist eine Alternative der Philosophiegestaltung, die es zu erwägen gilt. Hybrid optimierte Diagramme können als Ausdruck eines kulturellen Wandels und Korrektiv einer Schieflage aktueller Philosophiegestal-tung verstanden werden. Und sie sind umso relevanter, je dringlicher sich die Gestaltungsfrage stellt, wie es in der gegenwärtigen Zeit des Medienwandels und Erkenntnispluralismus der Fall ist.

Auf dem hiermit vorgezeichneten inhaltlichen Grundriss entsteht in meiner Arbeit ein Panorama, das auch durch die Beleuchtung bislang unterbelichteter Aspekte attraktiv sein soll (beispielsweise die historische Entwicklung des Diagramms in epistemischer Hinsicht), durch die Eröffnung neuer Horizonte (etwa die differenzierte Bewertung der Kontroverse zwischen Befürwortern und Gegnern der »Ungeschriebenen Lehre« oder die Rolle des Diagramms bei Goodman), die Beantwortung bislang nicht gestellter Fragen (wie Philosophie als Orientierung optimal gestaltet werden könnte), den Vergleich von bisher Unverglichenem (wie »Orientierung« bei Kant und »Übersicht« bei Wittgenstein) oder das Sichtbarmachen neuer Parallelen (etwa zwischen Niedergang der Schriftdominanz und Zunahme des Erkenntnispluralismus). Es gewinnt durch dicht gewebte Binnenbezüge und Analogien an Festigkeit und eröffnet auch interdisziplinäre Verbindungen und Anschlussstellen. Die Aussicht, die dieses Panorama eröffnet, zeigt nicht nur eine mögliche Alternative gegenwärtigen Philosophierens und nicht nur ein Korrektiv, sondern auch einen Ausweg aus dem gegenwärtigen Status Quo der Philosophie. Keinen Königsweg und keine »Heeresstraße« (wie Kant seine kritische Philosophie nannte),<sup>12</sup> vielleicht nur ein Schlupfloch.<sup>13</sup> Es könnte dennoch, wenn die spürbaren, wenn auch nicht schlagend beweisbaren kulturellen Erschütterungen der Moderne sich zu einem Beben auswachsen sollten, als Notausgang eine Rettung sein.

---

12 Vgl. KrV B 884.

13 Auf dieselbe Perspektive verweisen auch die zentralen Begriffe der vorliegenden Arbeit. »Gestaltung« wie »Orientierung« beziehen sich auf Tätigkeiten, die trotz der Kontingenz der Umstände ein möglichst gutes Ergebnis erreichen möchten, auch wenn es ein Provisorium bleiben muss, das eher ein Angebot darstellt als vollendete Tatsachen.



## **A. Die Schriftkritik und ihre Rezeption im Bannkreis des Begriffsdenkens**



# I. Platon und die esoterische Vermittlung von Philosophie

---

## 1. PLATONS SCHRIFTLICHE SCHRIFTKRITIK – AUFRISS DER GESTALTUNGSFRAGE ALS VERMITTLUNGSPROBLEM

»Soviel kann ich aber über alle, welche geschrieben haben und noch schreiben werden, indem sie das zu wissen behaupten, worauf mein Bestreben gerichtet ist, ob nun, als haben sie es von mir oder von andern gehört, oder auch selbst ausgesonnen, sagen, dass sie meiner Meinung nach nichts von der Sache verstehen.«<sup>1</sup>

»Darum ist jeder Mann, dem es Ernst ist, weit entfernt, dadurch, dass er als Schriftsteller über ernste [Hervorhebung von mir, H.D.]<sup>2</sup> Dinge unter den Menschen auftritt, in Missgunst und Zweifel sie zu verwickeln.«<sup>3</sup>

Im 7. Brief scheint Platon vorausschauend eine harsche Kritik an jener gesamten Philosophie auszusprechen, die in den kommenden mehr als zweieinhalbtausend Jahren als »Fußnoten«<sup>4</sup> zu seinem Werk entstehen wird. Die Philosophie, wie

- 
- 1 Epist. 341b,c. Um einen besseren Lesefluss zu gewährleisten, habe ich die Orthographie in allen Zitaten (außer denjenigen Kants, weil das irritiert hätte) der aktuellen Rechtschreibung angepasst, was vor allem zur einheitlichen Doppel-s-Schreibung nach kurzen Vokalen geführt hat.
  - 2 Unterstreichungen stammen immer von mir und heben Begriffe hervor, die, wenn auch nicht immer im unmittelbaren Kontext des jeweiligen Zitats, untersucht werden.
  - 3 Epist. 344c.
  - 4 Hier wird auf Alfred North Whiteheads Ausspruch, abendländische Philosophie lasse sich am ehesten als Fußnoten zu Platon charakterisieren, angespielt. Vgl. Whitehead (1979) S. 91.

wir sie in Buchform kennen und wie sie im akademischen Betrieb in Gestalt von Texten und abgelesenen Vorträgen praktiziert wird,<sup>5</sup> wäre nichts als aufgeschriebene Ahnungslosigkeit und Anmaßung.

»Wer nun dieser Rede [...] aufmerksam folgte, der wird recht gut wissen, dass, ob nun Dionysios etwas über das Erste und Höchste in der Natur schriftlich verfasste oder ein mehr oder minder Begabter, dieser von dem, was er niederschrieb, nichts meinen Ansichten zu folge Halbares gehört oder sich angeeignet hatte.«<sup>6</sup>

Wenn auch die Echtheit des 7. Briefes mitunter bezweifelt wird, spricht die Schriftkritik im unbestritten von Platon selbst verfassten Dialog *Phaidros* dieselbe Sprache: »Wenn, es sei nun Lysias oder ein anderer, jemals etwas geschrieben hat oder schreiben wird, in besonderen Angelegenheiten oder in öffentlichen

---

5 Vgl. auch Wieland (1982) S. 7: »Resultate philosophischen Nachdenkens sind für uns zumeist in Gestalt von Texten greifbar. Man hat sich daran gewöhnt, dies als eine keiner weiteren Reflexion bedürftige Selbstverständlichkeit hinzunehmen. [...] Es ist jedenfalls eine Tatsache, dass das Studium der Philosophie zumeist am Leitfäden der Beschäftigung mit Texten absolviert wird. [...] Die Prüfung eines philosophischen Gedankens hat daher auch fast immer eine in einem Text fixierte oder zumindest fixierbare Gestaltung dieses Gedankens zum unmittelbaren Gegenstand.« – Die von Wieland diagnostizierte Praxis geht mit dem verbreiteten Vorurteil zusammen, Philosophie sei auf den Bereich des akademischen Betriebs beschränkt. Als Philosoph wird nur ernst genommen, wer an einer Universität das Fach Philosophie belegt und die entsprechenden Prüfungen bestanden hat. Verdächtig macht sich, wer sich außerhalb der traditionellen Formen von hoch formalisiertem Aufsatz und abgelesinem Vortrag bewegt. Anschauliche Vermittlungsformate (die nicht zu verwechseln sind mit dem Schreiben über Anschaulichkeit) werden gern ausgeschlossen und mit dem Vorwurf des Populismus leicht abqualifiziert: Man vergleiche etwa immer wieder aufflackern-de Diskussionen um Peter Sloterdijk und (den ausgerechnet von Sloterdijk selbst als André Rieu der Philosophie geschmähten) Richard David Precht – oder aber das historische Beispiel Friedrich Nietzsches, der als ausgebildeter Philologe mit seiner Bewerbung um eine Philosophie-Professur scheiterte (vgl. Janz (1993) S. 398-409, bes. S. 404). Gibt es überhaupt Philosophie jenseits der Universität? Ja, zumindest an Schulen und auf Philosophiefestivals; vgl. Schnädelbach (1995) S. 39 und den Newsletter der Deutschen Gesellschaft für Philosophie im Monat September 2012 mit dem Thema Philosophiefestivals ([http://www.dgphil.de/downloads/Newsletter\\_DGPhil\\_No\\_17.pdf](http://www.dgphil.de/downloads/Newsletter_DGPhil_No_17.pdf) [21.10.12]).

6 Epist. 344d.

[...] in der Meinung, es sei große Gründlichkeit und Klarheit darin, das gereicht dem Schreibenden zum Schimpf.«<sup>7</sup>

Die Schärfe der hier ausgewählten Passagen macht die Schriftkritik Platons zu einem geeigneten Ausgangspunkt für eine Untersuchung, die Gestaltung als nicht-kontingenzen Aspekt von Philosophie darstellt. Schrift, so die hier sich allmählich entwickelnde Lesart der Schriftkritik, ist ein mindestens problematisches und wenn auch nicht prinzipiell ungeeignetes, so doch ebenso wenig das selbstverständliche oder prädisponierte Medium der Philosophie. Meine kritische Untersuchung zieht aus dieser Einschätzung die vergleichsweise radikale Konsequenz diagrammatischen Philosophierens.

Tatsächlich lässt sich im Kontext des platonischen Gesamtwerks ein generelles Verdikt gegen die Schrift keineswegs ausmachen, wie es die zitierten Stellen aus *Phaidros* und dem 7. Brief nahelegen könnten. Platon differenziert seine Bewertung je nach verschiedenen Verwendungsweisen und Zwecken von Schriftlichkeit, ohne zu einer kohärenten Position zu finden. Einerseits finden sich Parallelen zur Schriftkritik beispielsweise in den *Nomoi*<sup>8</sup> sowie in der Gesetzeskritik im *Politikos*.<sup>9</sup> Andererseits wird, wieder in den *Nomoi*, die schriftliche Fixierung von Gesetzen auch ausdrücklich gelobt.<sup>10</sup> Selbst der Philosophie gesteht Platon die Verwendung der Schrift zu, wenn auch nur – wie er im *Phaidros* ausführt – zu Zwecken der Erbauung und Erinnerung.<sup>11</sup> Die nicht immer trennscharfen Differenzierungen geben Anlass dazu, Platons Schriftbegriff nicht pauschal im Gegensatz zur Rede zu verstehen, wie die eingangs zitierten Passagen ebenfalls nahelegen mögen. Es soll also nicht davon ausgegangen werden, dass für Platon die Schrift generell ein minderwertigeres Medium darstellt als die Rede. Ein solcher binärer Gegensatz würde zudem das Problem aufwerfen, dass Platon sich selbst der Schrift bedient – und zwar nicht zuletzt, um darin seine Schriftkritik zu äußern –, was wiederum zu einer binären Differenzierung des Schriftbegriffs führen würde, falls man Platon nicht zu schlicht und zu einfach einen Fehler unterstellen möchte. Verschiedene Reaktionen lassen sich in der Rezeptionsgeschichte der Schriftkritik finden. Sie bildet einen thematischen Leitfaden dieser Untersuchung, der mit dem platonischen Gegensatz von Ideen und Erscheinungen verflochten, den Beginn meines eigenen Textgewebes ausmachen wird.

---

7 Phaedr. 277d.

8 Vgl. Leg. 770b und 875c-876c.

9 Vgl. Polit. 295c-300c; vgl. auch Schildknecht (1990) 43.

10 Vgl. Leg. 891a; vgl. auch Derrida (Diss) 126.

11 Vgl. Phaedr. 276a-e.

Diese Vorgehensweise hat den Vorteil, die Schriftkritik nicht als kurioses Detail der Philosophiegeschichte zu betrachten, sondern in enger Verbindung mit der Geistesgeschichte, die geprägt ist von jenem Gegensatz, den Sybille Krämer so auf den Punkt bringt: »Platon unterscheidet kategorisch zwischen dem Wahrnehmbaren und dem Denkbaren und führt damit eine Unterscheidung ein, die für 2000 Jahre so etwas wie einen ›Lebensnerv‹ der Philosophie bildet.«<sup>12</sup> Zu den zahlreichen Ausprägungen des Gegensatzes zwischen Ideen und Erscheinungen gehören auch die Gegensatzpaare intuitives Wissen (*nous*) und vermitteltes Wissen (*dianoia*), Intelligibilität und Sinnlichkeit, Erkenntnis und Kunst, naturwissenschaftliches Erklären und geisteswissenschaftliches Verstehen, analytische, angloamerikanische und phänomenologische, kontinentale Philosophie – um nur wenige, vielleicht die wichtigsten, Beispiele aus Antike und Neuzeit zu nennen.<sup>13</sup> Dieser Gegensatz, den eine erstarkende Metaphysikkritik (als Kritik an abendländischer Rationalität) spätestens im 20. Jahrhundert als Grundunterscheidung der Metaphysik ausmacht, wird seit einigen Jahrzehnten als Gegensatz von Propositionalität und Nichtpropositionalität verhandelt.<sup>14</sup> Alternative Terminologien bestehen aus den Paaren »begrifflich – unbegrifflich« sowie »diskursiv – nichtdiskursiv«. Die vorliegende Untersuchung steht dieser metaphysikkritischen Tradition nahe.

Sie bevorzugt aus drei Gründen die Terminologie »diskursiv – nichtdiskursiv«. Erstens ist »diskursiv« ein weiterer Begriff als »propositional« oder »begrifflich«: Letztere Begriffe scheinen sich auf spezifische semantische oder syntaktische Einheiten zu beschränken. Diskursivität impliziert darüber hinaus das Begründen und beinhaltet damit auch den Aspekt einer bestimmten, auch pragmatischen Kommunikationsnorm. Dennoch – und zweitens – will der Gegensatz »diskursiv – nicht-diskursiv« terminologisch betonen, dass Diskursivität nicht in einen nachhaltigen Gegensatz zu Metaphysik gebracht werden kann, wie es die Diskurstheorie tun möchte. Wenn darin der Diskurs ohne Universalität nicht auszukommen glaubt, ersetzt er nämlich die universelle Gültigkeit von Ideen, Begriffen, Propositionen und beeibt damit die Metaphysik. Aus dem größeren Bedeutungsspektrum von »diskursiv« gegenüber »propositional« und »begrifflich« ergibt sich drittens ein bestimmter scheinbarer Nachteil, der in Wirklichkeit ein Vorteil ist. Während nämlich Bilder (als dem Bereich der Sinnlichkeit zugehörig) eindeutig dem Nichtpropositionalen beziehungsweise dem Nichtbegrifflichen zuzuordnen sind, scheinen sie sowohl diskursiv (bei Platon,

---

12 Krämer (2010) S. 177.

13 Vgl. auch Bogen (2005) S. 153 sowie Stegmaier (2005) S. 11f.

14 Vgl. Bromand/Kreis (2010) und darin besonders Cota Marçal/Kisteumacher S. 101.

der sie der nicht-diskursiven Vernunft gegenüberstellt) als auch nicht-diskursiv (für die moderne Ästhetik, die sie der begrifflichen Erkenntnis gegenüberstellt) zu sein. Eine genauere Betrachtung zeigt, dass Bilder in verschiedenen Kontexten als (sinnlich vermittelte) Abbilder wie auch als (unmittelbar wirkende) ästhetische Bilder angesehen werden können: Bilder fallen insofern durchaus unter beide Kategorien. Was demnach als diskursiv, was als nicht-diskursiv zu gelten hat, zeigt sich als deutlicher perspektivenabhängig als das die Begriffe »propositional« oder »begrifflich« implizieren.

Sicher kann der gewählten Terminologie der Vorwurf gemacht werden, ein sehr reiches Spektrum an Gegensätzen zusammenzufassen. Indessen sind auch die Vorteile der einfachen Begriffsopposition »diskursiv – nicht-diskursiv« zu beachten: Sie ermöglicht die Zuspitzung der Philosophie auf einen einzigen Gegensatz, was eine ungeheure Anschlussfähigkeit bedingt – sowie nicht zuletzt eine effektive vergleichende Bewertung der Gestaltung von Philosophie.

Tatsächlich ist und war die Frage der Gestaltung in der Philosophie nie nebensächlich und stetig präsent, ob es eher um die geeignete »Vermittlung« von Philosophie ging, um ihre gelungene oder verbesserungswürdige Darstellung oder um ihre wirksame Aneignung. Überall zeigt sich, dass die Wahrheit oder der Geist – jene »ernsten Dinge«, wie Platon oben sagte, auf die sein »Bestreben gerichtet ist« – nicht für sich selbst sorgten und sorgen. Die Sache der Philosophie und die Sachen, von denen die Philosophie etwas weiß, stehen und fallen mit ihrer Gestaltung. Dieser Umstand wurde und wird offenbar oft nicht übermäßig ernst genommen, weswegen die Gestaltung von Philosophie gewöhnlich wenig Beachtung findet – jedenfalls weniger als die Semantik ihrer Aussagen oder die Syntax ihrer Begründungen (die beide gemeinhin nicht als Gestaltungen wahrgenommen werden).

Es würde zu kurz greifen, diesen Missstand nicht mehr als zu beklagen, ohne seine Bewandtnis offenzulegen; ohne vor allem zu erklären, warum er nicht ohne weiteres zu beheben ist; und ohne zu hinterfragen, inwiefern es tatsächlich wünschenswert wäre, ihn zu beheben. Für den ersten Schritt eines solchen Vorhabens bietet die Rezeptionsgeschichte der Schriftkritik ein natürlich begrenztes Untersuchungsgebiet, das zu einem großen Teil den Hintergrund des ersten Drittels meiner Untersuchung ausmacht. In den darin analysierten Platonbildern zeigt sich auch eine Entwicklung der Philosophie, die entlang einer Entwicklungslinie der Schrift verläuft und durch Epochenschwellen gegliedert ist. Sie markieren Aufstieg sowie Fall der Diskursivität und verdeutlichen deren in der Praxis der Schrift verankertes Beharrungsvermögen.

## 2. NICHT-DISKURSIVITÄT DES HÖCHSTEN WISSENS

Nicht-Diskursivität findet sich bei Platon mit dem intuitiven Wissen des *nous*.<sup>15</sup> Es soll, wie auch andere Begriffe und Konzepte bei Platon, im Folgenden eng am Text herausgearbeitet werden, weil damit die vieldeutige Basis deutlich wird, die zu den verschiedenen, in dieser Untersuchung vorgestellten, Lesarten der platonischen Schriftkritik Anlass geben sollen. Wie eine genaue Sichtung der einschlägigen Schriftkritik-Passagen im 7. Brief offenbart,<sup>16</sup> lässt Platon bei der Beschreibung des *nous*, dieser spezifisch philosophischen und dabei von der Schrift gefährdeten Erkenntnis – wie er es auch sonst tut – eine gewisse semantische Variabilität zu.<sup>17</sup> Jenes in der Schrift besonders gefährdete philosophische Wissen nennt er neben »Weisheit«<sup>18</sup> unter anderem auch »das Wichtigste«,<sup>19</sup> »das [...], worauf mein Bestreben gerichtet ist«,<sup>20</sup> »wie ein durch einen abspringenden Feuerfunken plötzlich entzündetes Licht in der Seele«,<sup>21</sup> Wissen vom »Wesen der Dinge«,<sup>22</sup> »der Wahrheit entsprechende [...] Lehre«,<sup>23</sup> »Wissen des

- 
- 15 Ottfried Höffe weist darauf hin, dass die intuitive Erkenntnis darin besteht, nicht auf diskursive Weise, sondern schlagartig, das Allgemeine im Einzelnen zu sehen; vgl. Höffe (1996) S. 95f. – Ursula Wolf übersetzt (freilich bei Aristoteles) *nous* mit »intuitive Vernunft« und stellt sie in den Gegensatz zur »diskursiven Erläuterung«; vgl. ihre Anmerkung 19 in NE 371: »Was Aristoteles mit dem *nous* meint, wird am besten deutlich durch den Ausdruck *intuitive reason*, durch den u.a. Joachim (1997) und Urmson (2001, 115) den Begriff erläutern. Gemeint ist, dass wir in jeder Wissenschaft im Beweisen und Erklären auf letzte Begriffe und Axiome stoßen, die sich nicht mehr diskursiv erläutern lassen, sondern nur noch erfasst werden können.«
- 16 Die Übersetzer Hieronymus und Friedrich Müller nennen in ihren Zwischenüberschriften »Unmöglichkeit der Darstellung philosophischer Erkenntnis« (Epist. 341a-e) und »Grund der Schwierigkeit der Darstellung von Erkenntnis« (Epist. 343a-d). Im Fokus der vorliegenden Arbeit steht die gesamte und darüber hinausreichende Passage Epist. 340b-345c.
- 17 Vgl. Böhme (2000) S. 1: »Als Autor strebt Platon in seinen Schriften keineswegs eine durchgängige Stimmigkeit an, noch hält er sich an eine feste Terminologie.«
- 18 Epist. 340c.
- 19 Vgl. ebd. 341b.
- 20 Ebd. 341b,c.
- 21 Ebd. 341c,d.
- 22 Ebd. 341d.
- 23 Ebd. 342a.

seiner Natur nach Richtigen«,<sup>24</sup> Wissen über »das wahre Wesen der Tugend oder Untugend«,<sup>25</sup> »das Täuschende und das Wahrhafte des gesamten Seins«,<sup>26</sup> »Einsicht«,<sup>27</sup> »Denken«<sup>28</sup> sowie Wissen »über das Erste und Höchste in der Natur«.<sup>29</sup>

Wie in dieser Auflistung schon anklang, liegt eine Eigenschaft dieses semantisch unterbestimmten, nicht-diskursiven Wissens in seiner Auszeichnung als höchstes Wissen (worauf bereits die Unterstreichungen in den Platon-Zitaten in Kapitel A.1 hindeuteten).<sup>30</sup> Ein deutlicher Beleg dafür findet sich auch im sogenannten erkenntnistheoretischen Exkurs des 7. Briefes, einer Art epistemischer Stufenleiter.<sup>31</sup> In diesem Teil der Schriftkritik-Passagen werden erstens Name (onoma), zweitens Begriff (logos), drittens Abbild (eidolon) als niedrigstufige Erkenntnismomente der Erkenntnis (episteme/nous, aletes doxa)<sup>32</sup> als viertem vorangestellt; »als fünftes muss man das annehmen, was da erkennbar und

---

24 Ebd. 343e.

25 Ebd. 344a,b.

26 Ebd. 344b.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd. 344d.

30 Beim Umgang mit griechischen Texten bin ich auf Übersetzungen angewiesen. Dieser Umstand rechtfertigt sich hoffentlich bei einer Arbeit, die mit Platon und Aristoteles eher systematisch als historisch umgeht und sich nicht zum Ziel gesetzt hat, ihnen hermeneutische Gerechtigkeit wiederaufzuhören zu lassen. Überall, wo ein bestimmter Begriff sich als zentral erwies – etwas bei nous oder Dialektik – habe ich dennoch sichergestellt, dass ich nicht falsche Schlüsse aus einer bestimmten Übersetzerstrategie ziehe und verschiedene Übersetzungen bzw. den griechischen Originaltext hinzugezogen (in dem ich einzelne Begriffe durchaus identifizieren kann). Obwohl plakativ-tendenziöse Übersetzungen wie die von Wilhelm Wiegand oder auf Lebendigkeit getrimmte Übersetzungen wie die von Otto Apelt meine Interpretation manchmal deutlicher unterstützt hätte, zitiere ich durchgängig die Übersetzungen von Friedrich Schleiermacher bzw. (im Fall des 7. Briefes) von Hieronymus und Friedrich Müller, die dem Originaltext besonders nahe sind. – Zudem folge ich meistens bereits etablierten Interpretationsmustern, an denen es ja gerade bei Platon und Aristoteles keinen Mangel gibt. Wo ich Interpretationen widerspreche, sie kombiniere oder darüber hinausgehe, scheint mir meine Interpretation nirgends so feinteilig, dass sie durch eine andere Übersetzung ernsthaft gefährdet werden könnte.

31 Epist. 342a-344d.

32 Vgl. auch Wieland (1982) S. 36f und Blößner (2007) S. 250.

wahrhaft ist.«<sup>33</sup> Ihm kommt »der Geist«<sup>34</sup> am nächsten, der sich von den vier vorhergehenden Erkenntnismomenten stark unterscheidet.<sup>35</sup> Während diese nämlich die Eigenheit haben, dass sie sprachlich erfasst werden und wegen der »Ohnmacht der Sprache«<sup>36</sup> der Veränderung und dem Irrtum anheimfallen können, artikuliert sich das geistige Verständnis nicht sprachlich: »Dieser Ohnmacht wegen wird kein Verständiger es wagen, in ihr [der Sprache; H.D.] seine Gedanken niederzulegen und noch dazu in unwandelbarer Weise, was bei dem schriftlich Abgefassten der Fall ist.«<sup>37</sup>

An dieser Stelle meiner Ausführungen werden einige der darin aufblitzenden, in Platons Texten angelegten Spuren nicht weiter verfolgt. Platon wird vorerst weder als eindeutige Thesen meidender Begriffskünstler (wie in hermeneutischen Lesarten) noch als früher, in semantischer Mehrdeutigkeit befangener Nutzer des Mediums Schrift dargestellt (wie vor allem in dekonstruktiven Lektüren). Hier soll es zunächst nur darum gehen, die Schriftkritik in jenem Bild von Platons Werk zu verorten, das in der Philosophiegeschichte dominiert. Aus diesem Grund werden von nun an auch Passagen aufgerufen, die über die Schriftkritik hinausgehen; Passagen, die als notorische Quellen für eine platonische Erkenntnistheorie gelten und deren rhetorischer und medialer Status ebenfalls vorerst unhinterfragt bleibt.

Im Liniengleichnis aus dem *Staat* findet sich eine ganz ähnliche Erkenntnis hierarchie wie im 7. Brief. Analog ist ihr Ausgangspunkt die Unterscheidung zwischen dem Denkbaren und dem Sichtbaren, wobei das Sichtbare (der Bereich der Meinung (doxa)) nicht drei Momente umfasst, sondern nur zwei: Abbilder, die nur »vermutet« werden (eikasia), und Dinge, die »für wahr gehalten« werden (pistis). Das Denkbare ist ebenfalls zweigeteilt: in den Bereich mathematischer Gegenstände, wo zwar abstrakte, überzeitliche Erkenntnis möglich wäre, Erkenntnis meist aber doch sinnlich vermittelt bleibt (dianoia); und schließlich ins Reich der Ideen, die ausschließlich »unmittelbar«<sup>38</sup> erkannt oder »gesehen«<sup>39</sup> werden (noesis). Auch hier ist die unsinnliche Erkenntnis die höchste und »sicherste«.<sup>40</sup>

---

33 Epist. 342b.

34 Ebd. 342d.

35 Vgl. ebd. 342d.

36 Ebd. 342e.

37 Ebd. 343a.

38 Rep. 511b.

39 Ebd. 511c.

40 Vgl. ebd.

Neben seiner hierarchisch ausgezeichneten Stellung besteht eine weitere Eigenschaft noetischen Wissens bei Platon darin, dass es mit einem praktischen Impetus verbunden ist: Es ist auch in dem Sinne ein höchstes Wissen, als es ein dringliches Wissen ist, dessen Bestimmung es ist, weiterzuwirken. »Ein Gottbegeisterter der Weisheit [...] meint«, so beschreibt es Platon im 7. Brief, »eine vortreffliche Anweisung vernommen zu haben und jetzt sich anstrengen zu müssen, sonst werde ihm, tue er das nicht, das Leben unerträglich.<sup>41</sup> Im *Phaidros* vergleicht er das höchste Wissen mit einem Samen, der – nach erfolgreicher Aussaat – nicht nur Frucht trägt, sondern selbst neue Samen hervorbringt.<sup>42</sup> Und im Anschluss an das Liniengleichnis – im Höhlengleichnis und in seiner Verbindung mit dem Sonnengleichnis – wird die Verpflichtung der Philosophen betont, von den »Inseln der Seligen«<sup>43</sup> zurückzukehren und die Höhlenbewohner zu jenem selbst erfahrenen »Aufschwung der Seele zur Erkenntnis«<sup>44</sup> zu verhelfen. Bei Platon muss »Erkenntnis immer auch praktisch umgesetzt werden«, wie Erler hervorhebt.<sup>45</sup>

Platons höchstes Wissen ist also kein bloß praktisches Wissen wie beispielsweise Radfahren-Können. Es ließe sich vielleicht eher als eine Art in fruchtbare Tätigkeit versetzendes Erlebnis<sup>46</sup> fassen (wie es religiöse oder ästhetische Erlebnisse bewirken mögen) oder als Reflexionswissen (wie es in der Erziehung oder der Psychoanalyse angestrebt wird). Von rein theoretischem Wissen unterscheidet es jedenfalls, was auch heute noch als Eigenschaft philosophischen Wissens gilt: der mangelnde feste Gegenstandsbereich.<sup>47</sup> Insofern ist auch verständlich,

---

41 Epist. 340c.

42 Phaedr. 277a.

43 Rep. 519c.

44 Ebd. 517b.

45 Erler (2006) S. 160.

46 Vgl. Schildknecht (1990) S. 49: »Diese ›letzte Erkenntnis‹, in der die Spaltung zwischen theoretischem und praktischem Wissen aufgehoben ist (Ep. VII 342aff.), bewirkt dann ein schubhaft verändertes ganzheitliches Verständnis der Welt.«

47 Vgl. Wieland (1982) S. 8, Höffe (1996) S. 90, Lueken (1996) S. 53, Welsch (1988) S. 126 sowie besonders Mittelstraß (1982) S. 162: »Im Unterschied zu den Fachwissenschaften hat die Philosophie keinen ihr eigentümlichen *Gegenstand*, über dessen Definition ihre Bestimmung laufen könnte (wie z.B. die Bestimmung der Rechtswissenschaft über eine Definition des Rechts oder die Bestimmung der Ökonomie über eine Definition des Gütertauschs bzw. des Wirtschaftens). Ferner hat die Philosophie, wiederum im Unterschied zu den Fachwissenschaften, kein *Lehrbuchwissen* im strengen Sinn ausgebildet, das allgemein als philosophisches Wissen gelten könnte.«

warum es keine festgelegte Gestaltungsweise der Philosophie geben kann: Sie würde den Bereich des Gestalteten festlegen. Doch in dem Mangel an Festlegung zeigt sich ein weiterer, drastischer Mangel der Nicht-Diskursivität: Wer sich – wie im Höhlengleichnis beschrieben – von den Fesseln der Sinnlichkeit befreit und die Sonne gesehen hat, kann sich den Höhlenbewohnern nicht mehr adäquat mitteilen, und wenn er gar versucht, ihnen zum gleichen Erkenntnis-Erlebnis zu verhelfen, wird er möglicherweise als Verbrecher behandelt – weil er von einem Verbrecher nicht unterschieden werden kann:<sup>48</sup> Natürlich spielt Platon damit auf das Schicksal des Sokrates an. Dem philosophischen Wissen scheint es mit fehlendem festgelegtem Gegenstandsbereich sowie fehlender festgelegter Gestaltungsweise auch an festgelegten, allgemein gültigen Kriterien zu fehlen.

### 3. DISKURSIVITÄT DER DIALEKTISCHEN ORDNUNG

Möglicherweise als Korrektiv dieses Mangels versteht Platon das noetische Wissen der Philosophie als ein ganz besonderes nicht-diskursives Wissen; und zwar als eines, das nur auf bestimmte, eng mit Diskursivität verbundene Weise erlangt werden kann. Ob Anamnesis, Eros oder Dialektik: Platons Beschreibungen von Erkenntnisvermittlung weichen ab von religiösen, ästhetischen, therapeutischen oder pädagogischen Methoden oder Praktiken wie Askese, Gebet, Diät, Meditation. Platon setzt primär auch nicht auf die Herstellung oder Rezeption von Kunstwerken (die bestimmte körperliche und geistige Reinigungs- und Erleuchtungsprozesse begünstigen mögen) oder auf Nachahmung oder Lebenserfahrung (die praktisches, nicht-propositionales Wissen initiieren mögen), sondern auf eine originäre, sprachliche Erkenntnisvermittlung.<sup>49</sup> Es handelt sich erstens um eine Fähigkeit, die in einer umfassenden Übersicht und Sachkenntnis gründet, sowie zweitens um eine damit einhergehende oder daraus resultierende, sinnfällige oder begründende Ordnung der Rede, die Platon im Kontext der Schriftkritik und der anderen oben analysierten Passagen beide als dialektisch bezeichnet: mit einem Begriff, den er erst erfindet beziehungsweise neu benennt und nicht besonders genau definiert,<sup>50</sup> und der auch aus diesem Grund notorisch schwer zu bestimmen ist.

---

48 Vgl. Rep. 517a und d,e.

49 Vgl. Cota Marçal/Kisteumacher (2010) S. 109.

50 Vgl. Staudacher (2007) S. 81.

Bereits im Liniengleichnis hatte sich das Wissen des nous als von der sinnlichen und sprachlichen Erkenntnis getrennt, aber nicht völlig entkoppelt gezeigt. Zwischen beiden Erkenntnisbereichen steht die dianoia, wo zwar abstrakte, überzeitliche Erkenntnis möglich wäre, Erkenntnis meist aber doch sinnlich vermittelt bleibt. Die prekäre Vermittlung übernimmt die Dialektik.<sup>51</sup> Wie sie im Liniengleichnis und in der wenig später folgenden, sie behandelnden Passage<sup>52</sup> beschrieben wird, erscheint sie als Kunst, das Erkennen durch seine sinnlichen – vor allem sprachlichen, aber auch bildlichen – Bedingungen zu navigieren und dabei unbefleckt und unirritiert zu halten.<sup>53</sup> Als solche wird sie emphatisch hervorgehoben: Sie ist »wie der Sims über allen anderen Kenntnissen«.<sup>54</sup> Wie sie konkret aussieht, wird hier trotz allen Lobs nicht deutlicher.<sup>55</sup> Aufschlussreich scheint immerhin der Hinweis, dass die Dialektik durch eine »Übersicht der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden«<sup>56</sup> gelehrt wird, die ausgezeichneten Schülern des Musterstaates im Alter von zwanzig Jahren vorsichtig anvertraut werden darf. »Wer in diese Übersicht ein geht, ist dialektisch; wer nicht, ist es nicht.«<sup>57</sup>

Damit sind die Schüler allerdings noch nicht bei der höchsten Erkenntnis angekommen, denn die Dialektik hat das »Übel«,<sup>58</sup> dass sie im Dienst aller Positionen eingesetzt und missbraucht werden kann. Erst eine gewisse Reife ab einem Alter von dreißig Jahren soll dafür sorgen, dass die Dialektik nicht nur »scherhaft«, sondern im Dienst der Wahrheit eingesetzt wird.<sup>59</sup> In der Kontrastierung der reifen, »sittsame[n] und ernste[n] Naturen«<sup>60</sup> – die zum richtigen Gebrauch der Dialektik geeignet sind – mit jenen »Knäblein«, die »wenn sie zuerst solche Reden kosten, damit umgehen als wenn es ein Scherz wäre, indem sie sie immer zum Widerspruch lenken, und den nachahmend der sie widerlegt wieder andere widerlegen, und ihre Freude daran haben wie Hündlein alle die ihnen nahe

---

51 Vgl. Rep. 511b,c.

52 Vgl. ebd. 532d.

53 Vgl. auch ebd. 537d.

54 Ebd. 534e.

55 Vgl. Mittelstraß (2005) S. 244.

56 Rep. 537c.

57 Ebd.

58 Ebd. 537e.

59 Vgl. ebd. 539c.

60 Ebd. 539d.

kommen bei der Rede zu zerren und zu rupfen«,<sup>61</sup> klingt das Feindbild der Sophisten an.

Als weniger ähnliches, doch gleichwohl gefährliches weiteres Feindbild werden im *Staat* die Dichter gezeichnet, deren Kritik sich durch das gesamte Werk Platons zieht: Dichter verwenden die Dialektik nicht etwa falsch, sondern leider gar nicht. Sie verwenden die Sprache nicht diskursiv-begründend und verbleiben somit vollständig in der sinnlichen Welt, sie sind sogar – wie die Maler – bloße Abbildner von Abbildern, sprechen damit nicht den vernünftigen, erkenntnisinteressierten Gemütsteil des Menschen an und verstehen den Zugang zur Erkenntnis.

»Für dieses unwillige nun [die unvernünftigen Leidenschaften; H.D.] gibt es gar viele und mancherlei Nachbildung; die vernünftige und ruhige Gemütsfassung aber, welche ziemlich immer sich selbst gleich bleibt, diese ist weder leicht nachzubilden noch auch die Nachbildung leicht zu verstehen, zumal für eine große Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden.«<sup>62</sup>

Auch in der epistemischen Stufenleiter des 7. Briefes ist das Wissen des *nous* nicht völlig von seinen sinnlich-sprachlichen Bedingungen abgekoppelt. Hier übernimmt – ohne den Begriff Dialektik zu nennen – eine Methode des sprachlichen Vergleichs die prekäre Vermittlung, die Oliver Primavesi sogar als eine Art multimediale Methode fasst.<sup>63</sup> Das dialektische »Reiben« der verschiedenen Medien – »nämlich zwei sprachliche, ein bildliches und ein mentales Medium«<sup>64</sup> – aneinander genügt freilich nicht. Voraussetzung ist zudem noch der kritische Austausch mit anderen Denkern, »die es, wie [Platon] selbst, nicht aufs Recht-haben und auf Polemik abgesehen haben, sondern die sein vorbehaltloses Sach-interesse teilen«.<sup>65</sup>

»Indem nun das Einzelne, Namen, Begriffe, Anschauungen und Wahrnehmungen untereinander verglichen und in guter Absicht durch aller Missgunst entbehrende Fragen und Antworten geprüft wird, so flammt über jedes Einsicht auf und Denken, wenn man sich anstrengt, wie es nur menschlichen Kräften möglich ist.«<sup>66</sup>

---

61 Ebd. 539b.

62 Rep. 604d,e.

63 Vgl. Primavesi (2007) S. 243.

64 Ebd. S. 241.

65 Ebd. S. 244.

66 Epist. 344b.

Ähnlich wie im *Staat* geht der prekäre Übergang zum höchsten Wissen aus einem schwer zu fassenden vergleichenden Bezugnehmen, einer Art wissenschaftlichem Überblick hervor. Pragmatische Voraussetzung ist Leidenschaftslosigkeit und Interessefreiheit – sowie eine Art moralische Prädisposition. Keine Kunst vermag es, zur Erkenntnis zu führen, wo diese Prädisposition fehlt: »Ist jemand aber schlecht befähigt, wie es von Natur die Geistesanlage der meisten für das Erlernen und die erwähnte Gesinnung ist, dann sind es verlorene Worte, und dann vermöchte solchen Menschen selbst kein Lynceus die Augen zu öffnen.«<sup>67</sup>

Eine noch weitergehende Bestimmung der philosophischen Ordnung der Sprache findet sich im *Phaidros* wieder unter dem Begriff Dialektik. Als Negativbeispiel gilt hier die Rede des Sophisten Lysias, der »als wüsste er eigentlich nichts, ganz vornehm gesagt zu haben [scheint], was ihm eben einfießt«<sup>68</sup> und »nicht einmal vom Anfang, sondern vom Ende an rückwärts die Rede durchschwimmen will«.<sup>69</sup> Diese Unordnung, die nichts als Verwirrung, höchstens Überredung bewirken kann, wird mit Sokrates' eigenen Reden kontrastiert, die organisch aufgebaut sind<sup>70</sup> und nicht zuletzt zwei Eigenschaften aufweisen: die sinnfällige Analyse<sup>71</sup> und Synthese<sup>72</sup>. »Ob ich jedoch diejenigen, welche dieses im Stande sind zu tun, recht oder unrecht bename, mag Gott wissen, ich nenne sie aber bis jetzt Dialektiker.«<sup>73</sup>

Wie die Dialektik im *Staat* und wie die multimediale Methode des Vergleichens im 7. Brief erscheint die Dialektik auch im *Phaidros* einer Gefahr ausgesetzt. Sie zeigt sie sich daran, dass in diesem Dialog beide dialektischen Reden des Sokrates »einander entgegen«<sup>74</sup> sind, also gegensätzliche Thesen vertreten. Zum richtigen Gebrauch der Dialektik gehört aber auch eine Wohlmeinendheit mit dem Rezipienten, die Platon als »Ernst« beschreibt. Um zu gewährleisten, dass sie tatsächlich zum Zuge kommt, ist die Kontrolle der Rezeptionssituation vonnöten. Dieser Zusammenhang wird mit der Schriftkritik ausgedrückt: Nur, wer die Schrift meidet, kann die Kontrolle über das Gespräch behalten und die Wirkungen der dialektischen Ordnung den Reaktionen des Gesprächspartners

---

67 Ebd. 343e-344f.

68 Phaedr. 264b.

69 Ebd. 264a.

70 Vgl. ebd. 264c.

71 Vgl. ebd. 265d.

72 Vgl. ebd. 265e, 266a.

73 Ebd. 266b.

74 Ebd. 265a.

anpassen. Die Schrift hingegen hat keine Kontrolle über die Kontexte ihrer Rezeption und ist allen Missverständnissen ausgesetzt.<sup>75</sup>

»Weit herrlicher aber denke ich ist der Ernst mit diesen Dingen, wenn Jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehörige Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie gepflanzt, zu helfen im Stande, und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, vermittelst dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen, und den, der sie besitzt, so glückselig machen, als einem Menschen nur möglich ist.«<sup>76</sup>

Der Vergleich der drei Belegstellen in *Staat*, 7. Brief und *Phaidros* bestätigt, dass das nur intelligible Wissen des *nous* durchaus auf Sinnlichkeit angewiesen ist; dass Nicht-Diskursivität bei Platon auf Diskursivität angewiesen ist. Die Gegensätze stehen sich jedoch nicht unvermittelt gegenüber. In der Dialektik zeigt sich diese prekäre Fähigkeit, nicht-diskursives Wissen anhand der Diskursivität einer dialektischen Ordnung zu vermitteln.

Manche Interpreten beschränken die Dialektik auf die Funktion der Vermittlung, also auf ihre Nicht-Diskursivität. Sie deuten Dialektik ausschließlich als eine Fähigkeit. Für Christiane Schildknecht beispielsweise ist sie ein »nicht-propositionales Wissen« und so etwas wie die Kunst des Sokrates.<sup>77</sup> Andere Interpreten sehen mit der dialektischen Vermittlungsfähigkeit nicht nur eine bestimmte, sondern jede zweckmäßige sprachliche Ordnung verbunden. Gernot Böhme etwa, für den sie so etwas wie die Kunst Platons selbst ist, sieht sie in allen Dialogen Platons am Werk: »Man könnte sagen, dass Platon in seinem ganzen Werk dem Leser vorführt, was Dialektik ist.«<sup>78</sup>

Im Gegensatz dazu verweisen die drei untersuchten Belegstellen in *Staat*, 7. Brief und *Phaidros* darauf, dass es eine bestimmte dialektische Ordnung gibt, eine sprachliche Ordnung der Philosophen, die von den Dichtern gar nicht und von den Sophisten nur unzulänglich oder missbräuchlich benutzt wird. Als Merkmale dieser Ordnung finden sich bei Platon sehr vage, was man der diskursiven Arbeit am Begriff zurechnet: Begründung, Analyse, Synthese – und damit so etwas wie logische Kohärenz. Interpreten wie Stenzel<sup>79</sup> und Kutschera<sup>80</sup>

---

75 Vgl. ebd. 275d.

76 Ebd. 276e-277a.

77 Vgl. Schildknecht (1990) S. 34ff.

78 Böhme (2000) S. 100.

79 Vgl. Stenzel (1961), bes. S. 54-94.

haben im platonischen Spätwerk die Weiterentwicklung der dialektischen Ordnung zur Dihairese gesehen und sie als prototypische Logik verstanden. Dihairesis ist die Kartierung eines Begriffsfeldes anhand der systematischen Hierarchie der zugehörigen Einzelbegriffe, also eine Begriffsklassifikation.<sup>81</sup>

Im Vergleich der drei Belegstellen in *Staat*, 7. Brief und *Phaidros* zeigt sich zudem, dass Platon die Dialektik in einen idealtypischen Kontext einbindet. Immer sind pragmatische Voraussetzungen für das Gelingen der dialektischen Vermittlung angegeben, und die Gefahr des Scheiterns wird explizit beschworen. Der Dialektiker gewinnt Sachkenntnis im Zustand der Interesselosigkeit. Bei der Vermittlung muss er zusätzlich Reife und Wohlmeinendheit mitbringen, die Schrift darf nicht benutzt werden, zusätzlich muss der Rezipient eine geeignete Prädisposition aufweisen. Jede dieser Voraussetzungen gefährdet den Vermittlungsprozess. Fehlt Interesselosigkeit, Reife, Wohlmeinendheit, geeignete Prädisposition oder wird die Schrift benutzt, droht die Dialektik zu scheitern.

#### **4. ESOTERIK ALS LÖSUNGSVERSUCH DES VERMITTLUNGSPROBLEMS DER PHILOSOPHIE**

Die Schriftkritik, wie sie sich bisher darstellt, wäre Ausdruck eines Vermittlungsproblems der Philosophie, ein drastisch formulierter Hinweis darauf, dass der Vermittlungsprozess vom Scheitern bedroht ist – keine Verdammung von Schriftlichkeit »an sich«. Wenn Platon die Schrift ablehnt, spricht daraus die nicht unrealistische Einschätzung, dass die Rezeptionssituation für das höchste Wissen selten ideal ist. Dieselbe Sorge klingt auch in seiner oft geäußerten Einschätzung an, statt geeigneter Rezipienten handele es sich – wie in den bisherigen Zitaten hervorgehoben – um »die verschiedenartigsten Menschen«, deren »Geistesanlage« sie »schlecht befähigt für das Erlernen und die erwähnte Gesinnung«. Platon weiß, dass unter den Umständen, die normalerweise gegeben sind, Erkenntnis nur selten gelingen kann.

Die ungeeignete Prädisposition der meisten Menschen wie auch die Schrift scheinen schwere Mängel der Rezeptionssituation oder sogar Ausschlusskriterien der gelungenen Vermittlung von Philosophie zu sein. Um deren Gelingen vom Misslingen zu unterscheiden, nutzt Platon häufig den Gegensatz von Ernst und

---

80 Vgl. Kutschera (2002), bes. Band 3, S. 194-202.

81 Zu den Beispielen der vom platonischen Sokrates selbst vorgenommenen Dihairesen, vgl. Polit. 285, Soph. 253, Phlb. 16-17 sowie die sieben verschiedenen Definitionen des Sophisten in Soph. 221b-231e, 235b-236e und 264c-268d.

Scherz oder Spiel, so in den schon oben aufgeführten Belegstellen. Dabei zeigt sich allerdings besonders deutlich, dass die Unterscheidung zwischen idealer und ungeeigneter Rezeptionssituation weniger auf Kriterien als vielmehr auf der Autorität Platons beruht. Es ist der Autor, der allein imstande scheint zu unterscheiden, wann die Voraussetzungen von Erkenntnis erfüllt sind und wann sie erreicht worden ist. Dergestalt auf den Autor – oder, in Ermangelung seiner Anwesenheit, auf die angenommene Autorintention – angewiesen, ist der Wissensbegriff in ein esoterisches Rezeptionsmodell eingebettet.

Im *Staat* benutzen die unreifen Philosophie-Anwärter die Dialektik wie ein Spiel, »als wenn es ein Scherz wäre:<sup>82</sup> »Wer aber schon älter ist [...] wird an solcher Torheit keinen Teil nehmen wollen, sondern lieber den, der untersuchen und die Wahrheit ans Licht bringen will, nachahmen, als den der Scherz treibt und zum Scherz widerspricht.«<sup>83</sup> Offen bleibt, wie sich »sittsame und ernste NATUREN«<sup>84</sup> von jenen unverantwortlichen, verspielten Sophisten unterscheiden. Platon scheint im Kontext neben einem gewissen Lebensalter vor allem die Bewährung im Gemeinschaftswesen als Kriterium aufzustellen zu wollen. Das Beispiel des Sokrates zeigt jedoch eindringlich, wie wenig tauglich dieses auf empirische Daten und deren Bewertung angewiesene Kriterium ist. Selbst mit einer Fülle weiterer Kriterien, mit denen Platon seinen Lehrer von sophistischen Demagogen abgrenzt – er war nicht auf seinen Vorteil aus, wählte seine Schüler aus und stellte nicht bestimmte Lehren in den Vordergrund – lässt sich nicht eindeutig eine Bewährung im Gemeinschaftswesen belegen: Noch Jahrhunderte nach Platons Werk, das eine grandiose und wirkungsmächtige Verteidigung des Sokrates darstellt, wiederholt Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* und in *Götzendorfer Dämmerung* die Anklage auf Verführung der Jugend – und nicht nur der Jugend, sondern der ganzen zukünftigen Kultur.

Im 7. Brief setzt Platon im gleichen Satz den »Mann, dem es Ernst ist« dem »Schriftsteller« entgegen.<sup>85</sup> Bei diesem Brief handelt es sich um einen Bericht von Platons Sizilienreisen und eine Abrechnung mit dem Tyrannen Dionysios II. Auf insgesamt drei aufwändigen Fahrten hatte Platon die Herausforderung angenommen, die Vorzüge der Philosophie für das Gemeinschaftswesen unter Beweis zu stellen und auf den jungen, rund dreißigjährigen Regenten erzieherisch und mäßigend einzuwirken. Dionysios zeigte sich zwar als wissbegieriger, aber dennoch als unwürdiger Schüler. Schließlich stellte er sogar aus Platons Lehren

---

82 Rep. 539b.

83 Ebd. 539c.

84 Ebd. 539d.

85 Vgl. Epist. 344c.

ein Buch zusammen, das er unter eigenem Namen veröffentlichte. Vor diesem Hintergrund stellt Platon in Abrede, dass es möglich ist, das höchste Wissen der Philosophie schriftlich zu verbreiten noch auch, dass es Gründe gibt, es gleichsam zum privaten Gebrauch – zu Erinnerungszwecken – festzuhalten.<sup>86</sup> Doch es sei immerhin möglich, dass Dionysos – wie auch immer – die letzte Stufe zur Weisheit erklimmen habe und nun seine (oder auch Platons, dem das eigentlich egal ist) Einsicht in bester Absicht als »der Ausbildung eines freien Geistes Angemessenes«<sup>87</sup> veröffentlicht habe, erwägt Platon und verwirft diesen Gedanken gleich wieder. Als Nachweis, dass Dionysios keineswegs das höchste Wissen der Philosophie für sich beanspruchen könne, wird dessen mangelnde Bewährung im Gemeinschaftswesen angeführt, insbesondere gegenüber Platons Freund Dion, den er schrittweise enteignet.<sup>88</sup> Angesichts der Tatsache, dass Dion allerdings nicht nur zu Dionysios Amtsantritt selbst einen Verrat begangen hat, sondern schließlich auch dessen Sturz bewirkt – eine Handlung, die Platon übrigens missbilligen wird – erscheint das Kriterium der Bewährung in der Gemeinschaft besonders unsicher. Wenn Platons Schilderungen trotzdem in gewisser Weise plausibel erscheinen, dann weniger aufgrund seiner Argumente als eher, weil man ihm zubilligt, den Lernerfolg seines Schülers bewerten zu können.

Ganz besonders das Argument, dass Schreiben als Erinnerungshilfe des höchsten Wissens ungeeignet ist – »ist doch nicht zu besorgen, dass jemand es, hat er es einmal im Geiste aufgefasst, vergesse«<sup>89</sup> – überzeugt nicht. Im *Phaidros* ist nämlich genau dies, die Erinnerungsfunktion, das Argument, mit dem die Schrift verteidigt wird. Zunächst wird der Ernst der mündlichen Vermittlung des höchsten Wissens mit dem Spiel der Schrift kontrastiert:

»Nicht zum Ernst also wird er sie [die Erkenntnis vom Gerechten, Schönen und Guten] ins Wasser schreiben, mit Dinte sie durch ein Rohr aussäend, mit Worten, die doch unvermögend sind sich selbst durch Rede zu helfen, unvermögend aber auch die Wahrheit hinreichend zu lehren? [...] Sondern die Schriftgärtchen wird er nur des Spieles wegen, wie es scheint, besäen und beschreiben. Wenn er aber schreibt, um für sich selbst einen Vorrat von Erinnerungen zu sammeln auf das vergessliche Alter, wenn er es etwa erreicht, und für Jeden, welcher derselben Spur nachgeht.«<sup>90</sup>

---

86 Vgl. Epist. 344d.

87 Ebd. 345b.

88 Vgl. ebd. 345c ff.

89 Ebd. 344d.

90 Phaedr. 276c,d.

Geeignete Rezeptionsumstände vorausgesetzt, scheint also selbst die Schrift der Vermittlung von Philosophie gute Dienste leisten zu können – allerdings nur, wenn man mit ihr »ein gar herrliches [...] neben den geringeren Spielen« spielt.<sup>91</sup> Wie sich nun aber das herrliche – man könnte auch sagen: ernste – Spiel vom geringeren – oder unernsten – Spiel unterscheidet, bleibt offen.

Wenn sich nun auch an dieser Stelle das esoterische Rezeptionsmodell als anfällig zeigt, ist nicht überraschend, dass spätere Platon-Interpretationen genau um diesen Punkt stritten: Inwiefern sind Schriften, insbesondere Platons Schriften, ein ernstes Spiel (so wäre Schleiermachers Position, vgl. A.11), inwiefern eine bloße Spielerei? Falls Platons Schriften nicht genügend Ernst aufweisen oder auch nur angesichts ihres unklaren Status, liegt es nahe, ihnen Ernst zu supplementieren: was Platon gemeint habe, hinter oder außer seinen Schriften zu suchen (so die Tübinger Schule, vgl. A.11 und 12). Genau so, nämlich als esoterischer Autor, dem es mit etwas Ernst war, das es nun zu decodieren gilt, ist Platon die längste Zeit wahrgenommen worden.

## 5. DIE ENTWICKLUNG DES BEGRIFFSDENKENS

Die bisherige Darstellung zeigt ein so schmerzlich lückenhaftes wie schematisiertes Platon-Bild, das dennoch in zweierlei Beziehung nützlich ist. Erstens ließ sich erahnen, wie viel Wille zur Eindeutigkeit nötig ist, um Platon auf eine einzige begrifflich scharfe Opposition zu bringen. Zweitens mutet das so erstellte Bild gerade in seiner überscharfen Konturierung wohlbekannt an: Es zeigt Platon als Schöpfer der Trennung zwischen übersinnlicher und sinnlicher Welt und damit als Begründer der Metaphysik im weitesten (Heideggerischen und Derridaschen) Sinne und der Philosophie als Grundlage der Wissenschaft. In der Jahrhunderte dominierenden und auch heute noch häufig verwendeten platonistischen Ausformung dieses Bildes gilt Platon als Schöpfer der Metaphysik im engeren Sinne: als Vertreter der Dominanz des Übersinnlichen, der die Kluft zum Sinnlichen esoterisch überbrückt. Geprägt wurde dieses Bild vom Neuplatonismus,<sup>92</sup> kolportiert nicht zuletzt von dessen Kritikern.

---

91 Vgl. ebd. 276e.

92 Auf den Neuplatonismus und seinen Einfluss im Mittelalter, besonders auf die Mystik, muss in einer Arbeit über den Gestaltungsaspekt der Philosophie zumindest andeutungsweise eingegangen werden, auch wenn eine ausführliche Analyse hier unterbleibt. Schon mit seinem Verständnis von Philosophie als auslegender Praxis (vgl. Erler (2006) S. 213f) und mit der Hochachtung gegenüber dem (nicht-diskursiven)

Im Folgenden möchte ich dieses Bild in eine Entwicklungslinie der Philosophie einfügen, die auch innerhalb von Platons Werk sichtbar wird. Die oben analysierten Textpassagen aus *Staat*, *Phaidros* und 7. Brief würden nämlich mustergemäß in jenes Entwicklungsgeschichtliche Modell des Gesamtwerks Platons

---

Bild (vgl. Boehm (1994a) S. 14), scheint der Neuplatonismus der Annahme einer Dominanz jenes Denkens, das sich als »Begriffsdenken« abzuzeichnen beginnt, zu widersprechen. Dagegen wäre zu argumentieren, wie es die vorliegende Arbeit besonders deutlich in Teil A tut, dass Nicht-Diskursivität so lange der Diskursivität anheimfällt, wie sie in diskursiven Medien und einer Kultur der Diskursivität praktiziert wird. – Insbesondere die Negative Theologie ist eine prominente Strategie der Nicht-Diskursivität, deren metaphysikkritische Anwendung häufig auch in zeitgenössischen philosophischen oder kulturwissenschaftlichen Texten diagnostiziert wird (vgl. Martin (1989) S. 373 in Bezug auf Wittgenstein). Dabei herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass sie wenig erfolgreich ist (vgl. Ong (2002) S. 12ff) oder sogar selbst metaphysisch (vgl. Erler (2006) S. 209). Rorty etwa erklärt Heideggers Ausbruchsversuch aus der Metaphysik mithilfe seiner Variante »negativer Theologie« für gescheitert. Derrida habe aus diesen Fehlern gelernt und sich einen eigenen, erfolgreicheren Stil geschaffen. (Vgl. Rorty (2008) S. 117 und 113.) – Derrida selbst erklärt den »Mystizismus« (die in der Tradition der Negativen Theologie steht) zu einem Einschnitt (vgl. Gr S. 143), der noch keinen Abschluss der metaphysischen Epoche markiert (vgl. Gr S. 15). Mystizismus und Metaphysik seien »Komplizen« (Gr S. 143). In seinem Vortrag »Wie nicht sprechen« verteidigt er sich gegen den Vorwurf, die Dekonstruktion sei nichts als eine Neuauflage der Negativen Theologie. – Diese Abgrenzung bleibt strittig (vgl. Westerkamp (2006) sowie Welsch (1990) S. 26), und auch die vorliegende Arbeit wird die Frage nicht klar beantworten, ob die Gestaltungslösung der Negativen Theologie besser ist als die der Dekonstruktion. Ein bislang nicht untersuchter Hinweis auf einen wichtigen Unterschied könnte jedoch darin bestehen, dass sich die Negative Theologie auf die These von der Understellbarkeit des Göttlichen im *Parmenides* berief (vgl. Westerkamp (2006) S. 24), während nach der Epochenschwelle des 20. Jahrhunderts die Schriftkritik im Vordergrund steht. – Neben Gestaltungslösungen der Negativen Theologie und der Mystik bleiben auch die neu-platonisch beeinflussten Diagramme im 11. Jahrhundert (vgl. Meier (2003)) in der vorliegenden Arbeit aus der Untersuchung ausgeklammert. Gerade sie scheinen jedoch nicht in das in Teil C entwickelte Schema der pädagogischen Diagramme in der Blütezeit des Begriffsdenkens zu passen und zudem sogar ein Vorg riff auf das später gezeichnete »hybrid optimierte Diagramm« zu sein. Die Gemeinsamkeiten bleiben wie die Unterschiede – sie liegen wohl in verschiedenen Herausarbeitungen von Ephemerität und Korporalität – einer anderen Untersuchung vorbehalten.

passen, wie es als Brücke zwischen protometaphysischem Sokratismus und metaphysischem Platonismus oftmals entworfen worden ist.<sup>93</sup> Gemäß dieser Verortung wäre das höchste Wissen als intuitives »Sehen« der Ideen einzuordnen zwischen das sokratische fragende Nichtwissen in den frühen Dialogen, das sich jedem antwortenden, expliziten, propositionalen Wissen als überlegen erweist, und dem stillschweigenden Wissen der höchsten Idee beziehungsweise von den Prinzipien oder dem Demiurgen, wie Platon es in seinen späteren Dialogen aneutet (und teilweise nur mündlich im Kreis seiner Schüler diskutiert haben soll)<sup>94</sup>. Im gleichen Sinn wäre die Dialektik zu kontextualisieren. Sie ordnet sich in den frühen Dialogen mit anderen rhetorischen Techniken (darunter die sophistische Eristik, die Sokrates meisterhaft beherrscht) in die Erkenntnismethode des Elenchos oder der Maieutik ein und wird in den späteren Dialogen als Dihairesis konkretisiert.

Mit dieser Entwicklung scheint sich Platon immer mehr auf die Seite der Diskursivität geschlagen und insofern in Aristoteles einen würdigen Nachfolger gefunden zu haben. Seine eigene, späte Kritik an den Ideen und die Entwicklung der Dihairesis im Spätwerk wirken jedenfalls schon wie eine Vorarbeit für Aristoteles. Der verortete das Zentrum von Platons Schriften in dessen »Ideenlehre«<sup>95</sup> und zeichnete damit eine platonistische Metaphysik, die er in seiner eigenen Metaphysik kritisieren, verbessern und weiterentwickeln konnte. Platon kann somit als Ahnherr des Begriffsdenkens gelten, als dessen Begründer im folgenden Kapitel Aristoteles vorgestellt werden soll, der in seinen Schriften innerhalb der Philosophie, wie er sie von seinem Lehrer kannte, eine entscheidende Gewichtsverlagerung vollzog. Sie wird als Theoretisierung (des höchsten Wissens), Logifizierung (der Erkenntnismethode) sowie Formvergessenheit (bei der Vermittlung) und allgemein als Diskursivierung des Denkens (Begriffsdenken) vorgestellt. Aristoteles etabliert damit ein dominantes Wissenskonzept, in dem die Spannung zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität dauerhaft neutralisiert scheint. Mit der folgenden Herausarbeitung des Begriffsdenkens wird nicht eine hermeneutisch gerechte und noch weniger eine umfassende Aristoteles-Interpretation angestrebt, sondern es wird ein Muster nachgezeichnet, das als Signum einer ganzen Philosophietradition gültig sein kann.

---

93 Vgl. z.B. Martens (2006) S. 59f, Söder (2009) S. 27f und Wieland (1982) S. 85.

94 Thiel (2006) S. 143-148.

95 Vgl. Wieland (1982) S. 85: »Seit der aristotelischen Platonkritik gilt in der gesamten Tradition das, was man heute mit dem Namen der Ideenlehre bezeichnet, als systematischer Angelpunkt von Platons Denken.«

## **II. Aristoteles und die formvergessene Gestaltung von Philosophie**

---

### **6. THEORETISIERUNG UND PROPOSITIONALISIERUNG DES WISSENS**

Im Anschluss und im Gegensatz zu Platon nimmt Aristoteles sowohl eine Ausdifferenzierung der Philosophie in Teilbereiche und Einzeldisziplinen<sup>1</sup> als auch eine Fixierung der philosophischen Terminologie vor.<sup>2</sup> Dabei kommt es zu bedeutenden Begriffsverschiebungen. Sie betreffen auch den Begriff des *nous* als höchsten Wissens. Die zu Beginn der *Metaphysik* vorgenommene »Stufenfolge epistemischer Fähigkeiten« beginnt bei der Wahrnehmung (*aisthesis*), führt über die Erinnerung (*mneme*) und die Erfahrung (*empeiria*) zu Politik, Ethik und Mathematik, um beim »Wissen um die ersten Gründe und Prinzipien« zu enden.<sup>3</sup> Dieses als höchstes ausgezeichnete Wissen, die Prinzipien, zu erfassen vermag allein – wie in der *Nikomachischen Ethik* dargestellt ist – die »intuitive Vernunft (*nous*)«.<sup>4</sup> Sie arbeitet nicht-diskursiv, weil sie keines Beweises und keiner Begründung bedarf und diese auch nicht zu geben vermag.<sup>5</sup> Die Hochachtung vor dem Übersinnlichen erhält sich also bei Aristoteles durchaus.<sup>6</sup> Anders als bei Platon stellt das intuitive Wissen allerdings keinen unüberschaubaren Bereich

---

1 Vgl. Höffe (1996) S. 182.

2 Vgl. Schnädelbach (2002) S. 154: »Die Terminologisierung der Wissensbegriffe im Griechischen [ist] ein langer Prozess gewesen, für den Aristoteles einen vorläufigen und bis in die Neuzeit verbindlichen Abschluss markierte.«

3 Vgl. Höffe (1996) S. 42ff.

4 NE 1141 a8.

5 Vgl. ebd. 1140b 31ff.

6 Vgl. Höffe (1996) S. 146 und 184.

dar, in dem etwa Platz für ein ganzes Universum verschiedenster Ideen wäre, sondern es bildet tatsächlich nur die Spitze der Vernunft. Bei der Beschreibung der dianoetischen oder Verstandestugenden, in der dem nous ein Kapitel mit gerade einmal 19 Zeilen gewidmet ist, zeigt er sich als nur eine von fünf »vernünftigen Bestandteilen der Seele«.<sup>7</sup> Der nous erfährt bei Aristoteles also eine drastische Umfangsbeschränkung.<sup>8</sup> Jene »Prinzipien, von denen alles diskursive Begründen und Beweisen der Wissenschaft abhängt«,<sup>9</sup> von denen allein das höchste Wissen weiß, beschränken sich nunmehr auf die »wenigen Axiome, die wie der Satz vom Widerspruch von allem Wissen, sogar von jedem Handeln vorausgesetzt werden«.<sup>10</sup>

Dieser Beschränkung fällt die Dringlichkeit zum Opfer, die das höchste Wissen für Platon besitzt. Bei Platon steht die Frage nach dem guten Leben, »ausgesprochen oder unausgesprochen auch dann im Hintergrund, wenn es um Fragen der Logik, der Metaphysik oder der Kosmologie geht«.<sup>11</sup> Bei Aristoteles hingegen wird der praktische Impetus von Erkenntnis sozusagen ruhiggestellt, eingeklammert oder abgespalten. Dem Prozess der Erkenntnis (*noesis*) wird das Feuer genommen,<sup>12</sup> der nous ist nun eher wie das Schmieröl einer diskursiv verfahrenden, bejahenden und verneinenden Erkenntnismaschine: Erstens besitzt der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht die Kraft zu einer wie auch immer gearteten Umkehr der Seele; sondern jeder wendet ihn schon immer – meistens – an, und es besteht keine Gefahr, seine Gültigkeit aus den Augen zu verlieren. Zweitens handelt es sich beim Satz vom zu vermeidenden Widerspruch um ein Prinzip, das nur für Diskurse von Belang ist, also für die Ordnung von Aussagen, die – so bestimmt es Aristoteles – bivalent belegt sein müssen.

Mit der Verschiebung des Begriffs des *nous* geht bei Aristoteles auch die Verschiebung des Begriffs der *theoria* einher – der Schau. Bei Platon war dieser allgemeine Begriff zum Fachbegriff der Ideenschau geworden. Im *Staat* beispielsweise spricht Platon einmal von *theoria* als »Übersicht [theoria] der ganzen

---

7 NE 1139 b15.

8 Ganz ähnlich beschreibt es Welsch, der freilich nicht den *nous*-, sondern den *sophia*-Begriff untersucht und der schließlich neben der theoretischen Ausrichtung der Philosophie ihre – gerade dadurch mitbewirkte – praktische Ausrichtung betont, wie sie in Stoa und Epikureismus ausgebildet wurde. Vgl. Welsch (1988) S. 117.

9 Schnädelbach (2002) S. 160.

10 Höffe (1996) S. 84; vgl. auch Met. 1005b 18 ff.

11 Erler (2006) S. 44f.

12 Vgl. ebd. S. 210f.

Zeit und alles Seins«,<sup>13</sup> einmal von »göttlichen Anschauungen [theorion]«.<sup>14</sup> Theoria meinte die »sehende« Erkenntnis eines umfassenden Wissens, das nicht zuletzt auch die Praxis leitete.

Aristoteles prägt jene Bedeutung, wie sie in etwa heute noch gebräuchlich ist. Er stellt die Theorie als »betrachtendes Leben« (*bios theoretikos*) – als »vita contemplativa« bekannt geworden – der Praxis als »handelndem Leben« (*bios politikos* beziehungsweise »vita activa«) entgegen. Übrigens trennt er Theorie und Praxis auch mit den Themengebieten seiner Schriften: Metaphysik (sowie Schriften zu Mathematik und Naturforschung) sind eher der Theorie gewidmet, Ethik (sowie Politik und Rhetorik) eher der Praxis.<sup>15</sup> Bei der durch diese Trennung möglich gewordenen Hierarchie erlangt die Theorie ihre Vormachtstellung. »Die theoretischen Künste [stehen] vor den praktischen«,<sup>16</sup> »die betrachtenden [theoretischen] Wissenschaften sind die höchste Gattung unter allen Wissenschaften«,<sup>17</sup> dekretiert die *Metaphysik*, in der es – als »erster Wissenschaft« und »prima philosophia« – um jenes Wissen geht, das alle Einzelwissenschaften, also Wissenschaft überhaupt grundiert. Die Vormachtstellung der Theorie zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die theoretisch ausgerichtete Begründungstätigkeit der Wissenschaft nicht im Dienst eines höheren Zwecks steht, sondern ein Selbstzweck ist.<sup>18</sup>

Freilich scheint die Entkopplung von Theorie und Praxis nicht überall bei Aristoteles so vollständig, wie es die *Metaphysik* vermuten lässt. Zwar bestätigt auch seine Ethik die Vorrangstellung der Theorie vor der Praxis: Die Ausübung der Theorie »ist das höchste, wie auch das intuitive Denken (*nous*) das Höchste in uns ist und seine Gegenstände die höchsten unter den erkennbaren Dingen sind.«<sup>19</sup> Wenn die Theorie allerdings im Hinblick auf die Praxis gelobt wird, verliert sie ihren Selbstzweckcharakter und wird einem praktischen Zweck unterstellt. Tatsächlich erklärt Aristoteles auch das Glück (*eudaimonia*) zum Selbstzweck: »Das Tun des Werthaften und Guten gehört zu dem, was um seiner selbst willen wählenswert ist.«<sup>20</sup> Wenn nun genau dieses Tun eben mit der Ausübung von Theorie zusammenfällt, dann fallen Praxis und Theorie als ein einziger

---

13 Rep. 486a.

14 Rep. 517d.

15 Vgl. Höffe S. 32f, 42 und 153.

16 Met. 982a.

17 Ebd. 1064b.

18 Vgl. ebd. 982b.

19 NE 1177a.

20 Ebd. 1176 b8f.

Selbstzweck in eins.<sup>21</sup> Der bei Platon noch vorhandene praktische Impetus des höchsten Wissens ist bei der Subordination der *vita activa* dennoch verloren gegangen.

Mit der einengenden Verschiebung des *nous*-Begriffs geht auch die Vorrangstellung der Proposition als Satzform des Wissens einher. Das Wissen des *nous* besteht nämlich im fundamentalsten, selbst nicht mehr beweisbaren Axiom des Satzes vom Widerspruch. Der Beitrag des *nous* zur Erkenntnis beschränkt sich also im Wesentlichen auf die Elimination von Ambivalenz. Die Ergebnisse, zu dem der *nous* im Verein mit den anderen vier dianoetischen Tugenden kommt, werden demnach Bejahungen und Verneinungen sein, mit denen die »Wahrheit« getroffen wird.<sup>22</sup> Aristoteles kann als »Gewährsmann für die Propositionalitätsthese« gelten.<sup>23</sup> Seine Beschreibung dieser Satzform stimmt mit der auch heute noch gängigen Beschreibung überein: »dass etwas unter einen Begriff fällt«.<sup>24</sup> Aristoteles ersetzt damit höchst erfolgreich die Frage: »Was ist ...?«, mit der Sokrates das philosophische Gespräch eröffnete, durch die Antwort: »Das ist ...«. »Im Anschluss an Aristotelische Normierungen lässt sich sagen, dass die Sprache der Philosophie [...] apophantisch ist.«<sup>25</sup> Die interne Verknüpfung der apophantischen Sprache ist wiederum eine eigene, im Apophatischen ungebräuchliche. Die Logik beginnt, ihre Rolle zu spielen.

## 7. LOGIFIZIERUNG DES WISSENS

Auch die Dialektik erfährt mit der Ausdifferenzierung und Festlegung der Begriffe bei Aristoteles eine Weiterentwicklung und Verengung. Sie wird nicht mehr als Fähigkeit zur Vermittlung des höchsten Wissens gebraucht, erhält aber Bedeutungszuwachs als Ordnung der typisch philosophischen Methode begründenden Redens. Aristoteles entwickelt aus ihr mehrere Begründungsordnungen. Eine davon ist die Logik, mit der die Gewissheit des Wissens als Notwendigkeit zum Ideal gerät.

Bei Platon war das Erreichen des höchsten Wissens besonders voraussetzungsreich und prekär gewesen: Erst unter günstigen Bedingungen konnte sich die Kunst der Dialektik in einer dialektischen Ordnung entfalten, um damit

---

21 Vgl. ebd. 1177b.

22 Vgl. ebd. 1139b.

23 Schnädelbach (2002) S. 154.

24 Vgl. Bromand/Kreis (2010) S. 11.

25 Mittelstraß (1982) S. 171f.

höchstes Wissen zu vermitteln. Die Gefährdung dieses Prozesses hatte Platon zu sichern versucht, indem er nicht-diskursives Wissen mit immer genaueren Merkmalen einer diskursiven Ordnung verband, die er schließlich zur Technik der Dihairese weiterentwickelte. Für Aristoteles ist der Wissenserwerb schon deswegen ungleich weniger prekär, weil das Wissen des *nous* bei ihm nicht erreicht werden muss. Es ist vielmehr schon immer vorhanden: Zwar nicht im Sinne eines angeborenen Wissens, aber im Sinne einer Fähigkeit, die über das Wahrnehmen hinausgeht und im Akt der Induktion aktiviert wird.<sup>26</sup> Diese Aktivierung mag vielleicht in seltenen Fällen ausbleiben, Aristoteles stellt sie jedoch im Allgemeinen als leicht zu vermittelnde Erkenntnis dar: Wer sie zu verneinen versuche, begehe einen performativen Widerspruch.

Nicht nur das Erreichen des höchsten Wissens ist bei Aristoteles weniger prekär, sondern auch der Wissenserwerb im Allgemeinen. Selbst Platons avancierteste Erkenntnismethode, die Dihairese, offenbarte in ihrer Vielgestaltigkeit einen kreativen Gestaltungsfreiraum,<sup>27</sup> der in der Forschungsliteratur überwiegend Unbehagen auslöst<sup>28</sup> und denn auch schon von Aristoteles deziert wird: Er selbst stellt sie als unvollkommenen Vorläufer seiner Syllogistik, der Kunst des sicheren Beweisens, dar.<sup>29</sup> Im Gegensatz zu unsicheren Arten des Schließens, gelingt in der Logik mit dem Syllogismus der zwingende Schluss. Als Preis ist dafür allerdings zu entrichten, dass mit den Schlüssen nicht Wahrheit bewiesen werden kann, sondern nur die angenommene Wahrheit der Prämissen notwendig in der Konklusion erhalten bleibt. Doch im Gegensatz zu dialektischen Schlüssen, wie Aristoteles sie versteht, kann immerhin angenommen werden, dass sie nicht auf bloßen Meinungen beruhen.<sup>30</sup>

Aristoteles entwirft seine Dialektik in einem frühen Werk, vermutlich in unmittelbarem Anschluss an Platon. Wenn er sie in der späteren Logik zu einem sichereren Instrumentarium des Umgangs mit Wissen weiterentwickelt, so nicht, um damit die Dialektik zu ersetzen: Sowohl Dialektik als auch Logik haben als verschiedene Methoden, mit Wissen umzugehen, ihre Berechtigung. Gleichwohl ist mit der logischen Verknüpfung von Propositionen ein Grad von Exaktheit und Genauigkeit erreicht, der wissenschaftlich vorbildlich scheint. Weniger genaues Wissen fällt demgegenüber ab. Nicht zuletzt Aristoteles kultiviert wissenschaftliche Genauigkeit als Ideal: »Es ist nun erstens unsere gewöhnliche

---

26 Vgl. An. post. II 19.

27 Vgl. Sayre (2006) S. 45-48.

28 Vgl. Strobach (2009) S. 259ff.

29 An. pr. I 31, An. post. II 5 und II 13; vgl. Strobach (2009) S. 259.

30 Vgl. Höffe (1996) S. 57.

Annahme, dass [...] in jeder Wissenschaft der Genauere [...] der Weisere sei.«<sup>31</sup> Während die Vorteile der Logik für die Wissensvermittlung damit auf der Hand liegen, zeichnet sich – gegenüber Platon – erneut eine Verschiebung in die Theorie und zur Diskursivität ab. An Stellenwert gegenüber dem kundigen Umgang mit dem »Begriff« hingegen verlieren »Erfahrung«<sup>32</sup> und »Geschicklichkeit zum Handeln«,<sup>33</sup> und mithin die schwer zu belegende Nicht-Diskursivität.

Wenngleich mit Höffe betont werden muss, dass von Aristoteles keine Universalwissenschaft angestrebt wird,<sup>34</sup> so trägt insbesondere die Logik doch viele Züge davon. Ihre ungeheuer wirkungsmächtige Rezeption und Weiterentwicklung legt davon Zeugnis ab. Die von Aristoteles zur Blüte gebrachte Wissenschaftstheorie wurde vom propädeutischen *Organon* zu einer bedeutenden Disziplin der Philosophie, und mit dem Niedergang der Metaphysik in der Moderne nahm sie sogar deren Rolle als Fundamentaldisziplin an. Gleichzeitig wurde der Logik, in einer Weise, die über Aristoteles' Auszeichnung dieser Schlussmethode hinausging, der Charakter eines Königswegs der Wissenschaftlichkeit zugesprochen. Das von ihr gesicherte Wissen nahm eine Ausnahmestellung ein und wurde sogar zum Inbegriff des Wissens überhaupt. Aristoteles kann als Wegbereiter des einheitlichen Wissensbegriffs der Moderne gelten.<sup>35</sup>

---

31 Met. 982a, vgl. auch NE 1141.

32 Vgl. ebd. 981a.

33 Vgl. ebd. 981b.

34 Vgl. Höffe (1996) S. 31 und 96.

35 Vgl. Stegmaier (2008) S. 326: »ARISTOTELES hatte nicht *ein* Wort für Denken, sondern sechs: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόντισις, σοφία, νοῦς und διάνοια. Ihm lag sichtlich noch an einer Differenzierung dessen, was die Moderne dann als Einheit sehen wollte. Es als Einheit zu sehen, bereitete er dadurch vor, dass er das Denken zum Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, der ›Logik‹ machte, für die er ein (später so genanntes) ›Organon‹ (Werkzeug) erarbeitete. Dieses ›logische Denken‹ erschien zugleich als schlechthin allgemeines, das, indem es erfassst, was in der Bewegung der Dinge ›zum Stehen kommt‹, das Sein der Dinge erfassst: ›alles, was allgemein ist, kommt den Dingen notwendig zu‹. Insofern ist es ›das Beste‹ und ›Ursprüngliche‹ und dem göttlichen Denken angemessen.«

## 8. FORMVERGESSENHEIT ALS IGNORIEREN DES VERMITTLUNGSPROBLEMS DER PHILOSOPHIE

Die Propositionalisierung und Logifizierung des Wissens führen zu einer Normierung der Wissenschaft, die der Formvergessenheit gegenüber der Sprache Vorschub leistet.<sup>36</sup> Das sich dabei abzeichnende Rezeptionsmodell wird von einer bestimmten Modellierung oder Abwertung des Rezipienten ergänzt: Propositionalisiertes und logifiziertes Wissen führt zu einem tendenziell automatisierten Wissenskalkül, das ohne Berücksichtigung eines Rezipienten – seiner kulturellen Gepflogenheiten, seiner Kompetenz sowie des Spielraums seiner Subjektivität – funktioniert. Damit wird der Wissenserwerb vollends unproblematisch. Ein robustes, erfolgversprechendes Wissensmodell ohne jegliches Vermittlungsproblem ist entstanden.

Die Ignoranz des Vermittlungsproblems ist allerdings selbst nicht ganz unproblematisch. Bei der Erörterung des Satzes vom Widerspruch, also des sichersten Wissen des *nous*, entwirft Aristoteles eine besondere Rezeptionssituation. Wer dieses höchste Prinzip bezweifelt, muss nicht etwa mit einem Beweis überzeugt werden, sondern er disqualifiziert sich mit seinem Zweifel selbst als diskursuntauglich.

»Manche verlangen nun aus Mangel an Bildung (*apaideusía*), man solle auch dies [nämlich den Satz vom Widerspruch; H.D.] beweisen; denn Mangel an Bildung ist es, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht. Denn dass es überhaupt für alles einen Beweis (*apódeixis*) gebe, ist unmöglich, sonst würde ja ein Fortschritt ins Unendliche eintreten und auch so kein Beweis stattfinden.«<sup>37</sup>

Unbeweisbare Prinzipien also gibt es, weil es sie geben muss, damit es Beweise überhaupt und den theoretischen Diskurs gibt; und Bildung besteht in der Befähigung, den Satz vom Widerspruch als für die Rolle des unbeweisbaren Prinzips

---

36 Den Begriff Formvergessenheit habe ich in Anlehnung an Heideggers »Seinsvergessenheit« gebildet, sein semantischer Gehalt ist noch eher mit Welschs »Anästhetik« verwandt, obwohl es gravierende Unterschiede gibt. Die wichtigste Gemeinsamkeit besteht jedenfalls darin, dass auch Welsch der »anästhetischen« Epoche der Metaphysik, die er sich bis ins 18. Jh. erstrecken sieht, ein Absehen von sinnlichen Qualitäten zugunsten des Übersinnlichen als charakteristischen Zug attestiert. Vgl. Welsch (1990) S. 24f.

37 Met. 1006a.

am besten geeignet anzuerkennen. Bildung wäre somit die Zugangsberechtigung für den Diskurs.

Aristoteles geht so weit, den als ungebildet Geschmähten nicht nur aus dem theoretischen Diskurs als dem wissenschaftlichen Diskurs überhaupt auszuschließen, sondern sogar gleichsam aus der Menschheit.

»Doch ein widerlegender Beweis für die Unmöglichkeit der Behauptung lässt sich führen, sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet; wo aber nicht, so wäre es ja lächerlich, gegen den reden zu wollen, der über nichts Rede steht, gerade insofern er nicht Rede steht; denn ein solcher ist als solcher einer Pflanze gleich.«<sup>38</sup>

Damit ist zwar zugegeben, dass es eine legitime beziehungsweise performativ konsistente Art des Einspruchs gegen den Satz vom Widerspruch gibt: die Verweigerung, am Diskurs teilzunehmen und sich seinen Regeln zu unterwerfen – Nicht-Diskursivität; gleichzeitig wird dieser Einspruch disqualifiziert. Der Mensch ist keine Pflanze, er ist vielmehr erst im Treiben von Theorie ganz Mensch. Ausgeschlossen wird, dass jemand am theoretischen Diskurs nicht aus Unfähigkeit nicht teilnehmen möchte, sondern etwa weil er eine andere Kommunikationsnorm gewohnt ist oder für zweckmäßiger hält.

Mit dieser beiläufigen Modellierung des Rezipienten zeigt sich Aristoteles wenig interessiert an allen aus dem Diskurs Ausgeschlossenen, die für Platon als verschieden und schlecht veranlagt gerade ein Problem waren. Damit ist die Vermittlung von Wissen nach der Normierung der Sprache zusätzlich weniger problematisch geworden. Aristoteles vollendet gleichsam die Verlagerung des philosophischen Gesprächs vom massenhaft bevölkerten Marktplatz in den geschützten Raum der Akademie.<sup>39</sup>

Die Präferierung eines formvergessenen Rezeptionsmodells lässt sich schließlich an Aristoteles' eigenen Schriften ablesen. Aristoteles kann »als Mitschöpfer einer nüchternen wissenschaftlichen Prosa gelten«.<sup>40</sup> Er befleißigte sich zwar auch anderer Textgenres, beispielsweise des Dialogs, doch seine bevorzugte Form war die Abhandlung – stilistisch zwischen Vorlesungstext und literarisch ausgefeiltem Werk gelegen.<sup>41</sup> Überliefert sind nur diese und weitere, oft nur skizzenhaft notierte und nicht für die Öffentlichkeit bestimmte »Pragmatien«, deren Endgestalt zumeist nicht von Aristoteles autorisiert war,

---

38 Ebd.

39 Vgl. Stegmaier (2008) S. 51ff.

40 Höffe (1996) S. 25.

41 Vgl. ebd. S. 24.

sondern das Ergebnis zahlreicher Überarbeitungen ist. Mögen kontingente historische Gründe dafür verantwortlich sein, dass nicht nur Aristoteles' literarische Werke verloren gingen, sondern sein gesamtes Werk nur in überarbeiteter Form in unsere Zeit überliefert wurde, so ist es zumindest möglich, dass »Aristoteles' Dialoge aber auch deshalb nicht tradiert [wurden], weil sie dem überragenden Vorbild [Platons] nicht standhalten«<sup>42</sup> und überhaupt die exakte Form seiner Schriften weniger in jedem Detail erhaltenswert erschienen sein mag. Wie auch immer: Sein Werk zeigt sich heute in einer Form, die zwar philologischen, aber nicht großen literaturwissenschaftlichen Eifer erregt und als ästhetisches oder rhetorisches Untersuchungsobjekt nicht zu lohnen scheint.

Auch in Aristoteles' Platon-Rezeption lässt sich die Präferierung des formvergessenen Rezeptionsmodells ablesen. Aristoteles reagiert beispielsweise nicht auf die Schriftkritik Platons: Er hat sich nie direkt zu ihr geäußert. Und nicht zuletzt behandelt er die platonischen Texte in erster Linie als Theorie. Deswegen verhandelt er die Ideen als eine Lehre, und deswegen spricht er von Platons ungeschriebenen *Lehren* (*ágrapha dógmata*).<sup>43</sup>

Mit dieser Weise der Platon-Rezeption ist Aristoteles nicht allein. Auch in der Aufnahme durch andere Schüler Platons richtet sich das Bemühen kaum auf eine hermeneutische Interpretation der Schriften als vielmehr darauf, eine kohärente platonische »Lehre« zu formen – wie die Prinzipienlehre, denen sich die unmittelbaren Nachfolger Platons in der Akademie, Speusippos und Xenokrates, widmeten<sup>44</sup> oder später die besonders kontrovers und oft diskutierte Ideenlehre.

Die Form der platonischen Schriften – nicht nur ihr Dialog-Genre, sondern auch ihr gesamtes rhetorisches Arsenal – mag noch im Frühplatonismus eine gewisse Rolle gespielt haben,<sup>45</sup> insgesamt steht sie nicht im Zentrum der interpretatorischen Bemühungen. Bereits die »Mittelplatoniker wollten die vielfältigen Ausführungen Platons in ein System bringen«.<sup>46</sup> Noch später geht es um die Kompatibilität mit der entstehenden christlichen Theologie, wobei die platonischen Texte im Mittelalter zum größten Teil gar nicht mehr bekannt waren.<sup>47</sup>

---

42 Ebd. S. 23.

43 Vgl. Szlezák (2004) S. 142.

44 Vgl. Erler (2006) S. 211.

45 Vgl. ebd.

46 Vgl. ebd. S. 212.

47 Guy Guldentops zieht das Fazit: »Mittelalterliche Gelehrte [bemühen sich] nicht darum, den ›historischen‹ Platon kennenzulernen. [...] Der literarische Autor der Dialoge, der manchmal auf aporetische Weise und mit sokratischer Ironie eine nur schwer fassbare und nur im Dialog auffindbare Wahrheit suchte, ist den mittelalterlichen

Spätestens hier ist Platon hinter dem Platonismus verschwunden und mit dem von der konkreten medialen Gestaltung gelösten Versprechen auf Erkenntnis des Übersinnlichen/Nicht-Diskursiven auch zum »Vater der abendländischen Metaphysik« geworden,<sup>48</sup> selbst wenn er diesen Begriff noch gar nicht kannte.

Es handelt sich um eine Weise der Rezeption, auf die sich später die Tübinger Vertreter der Ungeschriebenen Lehre beriefen, und die sie gegen neuere Lesarten anführten:

»Dieser Deutung [Platons durch die Lebensphilosophie] steht gegenüber die gesamte ältere Tradition, angefangen von den Platonschülern mit Aristoteles an der Spitze bis hin zu Plotin und den Neuplatonikern, die in Platon vorzugsweise den Ontologen und Systematiker sahen. Und in der Tat ist es doch so, dass der größte Teil der Wirkungsgeschichte Platons im Bereich der klassischen Metaphysik verläuft, die in ihm ihren Urheber und Archegeten erkennt.«<sup>49</sup>

## 9. DOMINANZ, BEDEUTUNGSVERLUST UND DAS BEHARRUNGSVERMÖGEN DES BEGRIFFSDENKENS

Was Aristoteles tut, lässt sich als Verschiebung der im Platonismus verfestigten, spannungsreichen Konfiguration von erstens Semantik, zweitens Syntax und drittens Pragmatik des Wissens in Richtung Diskursivität verstehen. Im Einzelnen, erstens: Beschränkung des höchsten Wissens auf die bloße Anerkennung des Widerspruchsprinzips, Beschränkung des Wissens auf das bipolar Sagbare, Beschränkung der Dringlichkeit der Ethik auf das theoretisch Gebotene. Zweitens: Auszeichnung des axiomatisch-deduktiven Begründens und logischen Schließens. Drittens: Ablehnung des esoterischen Rezeptionsmodells und Marginalisierung der pragmatischen Dimension des Wissens.

Nicht alle philosophischen Strömungen sind dieser Verschiebung der semiotischen Parameter des Wissens in allen Punkten gleichermaßen gefolgt, aber sie hat doch die Philosophie geprägt und in ihr in gewisser Weise Dominanz erlangt: als Begriffsdenken, das ein beinahe unwiderstehliches Idealbild von Wissenschaftlichkeit impliziert. Es gibt – wie gezeigt worden sein soll – gute Gründe,

---

Theologen und Philosophen fremd. Während also der Platonismus im lateinischen Mittelalter in vielfältigen Varianten begegnet, ist Platon selbst nirgendwo wirklich präsent.« (Guldentops (2009) S. 450.)

48 Erler (2006) S. 143.

49 Krämer (1969) S. 200.

Aristoteles zum Gewährsmann des Begriffsdenkens zu deklarieren; dennoch kann berechtigten Einspruch erwarten, wer ihn solchermaßen tendenziös wiedergibt.

Stellvertretend seien drei Autoren genannt, auch wenn sie nicht das ganze Spektrum möglicher Gegenpositionen abdecken können. Wieland etwa wendet sich gegen die Interpretation von Aristoteles als bloßem Systematiker:

»Das überkommene Aristotelesbild, das selbst heute noch zu einem guten Teil durch die scholastische Tradition bestimmt ist, bedarf [...] einer Revision. Es gilt, gegenüber der traditionellen Auffassung vom strengen Systematiker, der Aristoteles gewesen sein soll, [ein Denken] sichtbar zu machen [...], das sich niemals damit begnügt, formallogische Regeln auf gegebenes Erfahrungsmaterial anzuwenden.«<sup>50</sup>

Höffe diagnostiziert ganz ähnlich in der aktuellen Wissenschaftstheorie eine Tendenz, sich gegenüber Aristoteles zu profilieren, indem ihm ein vereinfachtes, überkommenes Wissenschaftsmodell unterstellt wird:

»Die Kritik [an Aristoteles' Wissenschaftstheorie] bezieht sich in der Regel auf eine dreiteilige Standardinterpretation. [...] Charakteristisch, so sagt man, sind Axiomatik, Fundamentalismus und Essentialismus, kurz: ein ›AFE-Ideal‹. Offensichtlich geht von einem solchen Ideal Faszination aus; immerhin antizipiert es den neuzeitlichen Rationalismus, die *more geometrico*-Systeme eines Descartes, Hobbes und Spinoza. Vom Standpunkt der Wissenschaftspraxis lässt sich aber trefflich [gegen dieses Ideal; H.D.] polemisieren [...]. Eine genauere Lektüre [der Aristotelischen Schriften] entdeckt aber eine konzeptuell reichere, durchaus aufgeklärte und gewiss subtile Theorie.«<sup>51</sup>

Und Welsch weist auf die lange übersehene, fundamentale Rolle der aisthesis für Aristoteles' Schriften hin.<sup>52</sup> Volpi wertet diesen Hinweis als Vorlage für eine Revision einer begriffsphilosophischen Aristoteles-Rezeption: »Aisthesis ist als eine Grundachse des Aristotelischen Denkens anzusehen und als archimedischer Punkt, um das traditionelle logoszentrierte Aristoteles-Bild zu korrigieren.«<sup>53</sup> Und tatsächlich ließe sich gerade anhand der aisthesis zeigen, dass jene Verengung des – nicht-diskursiven Bereiches des – nous, die in A.6 beschrieben

---

50 Wieland (1992) S. 8.

51 Höffe (1996) S. 79f.

52 Vgl. Welsch (1999).

53 Volpi (2003) S. 302.

wurde mit einer Erweiterung der – ebenfalls nicht-diskursiven – Sinnlichkeit einhergeht.<sup>54</sup>

Die Einwände von Wieland, Höffe und Welsch sind als stellvertretende Ehrenrettung vor einer tendenziösen Aristoteles-Kritik – als was sich die obige Typisierung ja nicht versteht – nichts weniger als statthaft. Tatsächlich bestätigen sie aber auch, dass die begriffsphilosophische Verzeichnung des Aristoteles (wie übrigens auch Platons) – mag er auch nicht »wirklich« der Stammvater des Begriffsdenkens sein – weder an den Haaren herbeigezogen noch zufällig ist und mindestens das Recht des Allgemeinplatzes einer einflussreichen Rezeptionsgeschichte hat.

Das Begriffsdenken wird sich auch im Folgenden der Untersuchung aufdringlich und schwer abzuweisend zeigen. Es macht seine Dominanz nicht nur in einer bestimmten Epoche geltend, sondern weist auch nach seinem relativen

---

54 So kennt Aristoteles auch Orte des Wissenserwerbs außerhalb der Akademie – beispielsweise das Theater –, und er ist nicht blind für Sprachformen jenseits von Proposition oder gar Logik: Immerhin ist er der Schöpfer der wohl bedeutendsten Rhetorik sowie der Gründer der Poetik und damit in gewisser Weise der Ästhetik. Er geht weit über Platon hinaus, wenn er nicht nur die Sprachform der Metapher benennt, sondern auch ihr weiterschließendes Potential erkennt. Zudem ist ihm bewusst, dass es Schlussformen wie das Enthymem gibt, bei denen der Rezipient über die Gültigkeit entscheidet: »denn derjenige, den es zu überreden gilt, ist, um es kurz zu sagen, der Richter« (Rhet. 1391b). Gleichwohl ist seine Anerkennung nicht-theoretischen Erkenntnisserwerbs nur relativ, wie in C.1 in Bezug auf Bild und Metapher gezeigt wird, und er tendiert dazu, die Rolle des Rezipienten abzuwerten oder zu unterschätzen, wie Höffe in Bezug auf die Ethik anmerkt (vgl. Höffe (1996) S. 199). Ganz ähnlich betont auch Welsch, dass er nicht so weit gehen will, Aristoteles ganz aus der Tradition der Metaphysik zu lösen: »Es bleibt also bei einer konstanten ästhetischen Beunruhigung des Projekts metaphysischer Anästhetisierung. Dem tragen besonnene Metaphysiker (wie Aristoteles einer war) denn auch durch eine Teilungsregel Rechnung: Prinzipiell ist der Aufstieg vom Sinnlichen zum Übersinnlichen geboten, und in metaphysischen Dingen soll man unbedingt Anästhetiker sein; aber soweit die Verabschiedung des Sinnlichen nicht zur Gänze möglich ist (und das gehört zur conditio humana), insoweit soll man in den unaufhebbar ästhetischen Dingen dann auch getrost Ästhetiker sein. Grundfalsch wäre die blanke Unterlassung des Aufstiegs zum Anästhetischen, verfehlt wäre aber umgekehrt auch eine metaphysische Auslösung alles Sinnlichen, eine totale Anästhetisierung.« (Welsch (1990) S. 25; vgl. auch Welsch (1999) S. 134f.).

Bedeutungsverlust ein eigentümliches Beharrungsvermögen auf, dem es nachzugehen gilt. Einstweilen können als Gründe für seine besondere Stellung handfeste praktische Vorteile – zumindest die Versprechung solcher Vorteile – vermutet werden, wie sie sich mit Propositionalisierung und Logifizierung des Wissens und der Formvergessenheit seiner Vermittlung schon angedeutet haben. Diese (versprochenen) Vorteile des Begriffsdenkens haben machtvoll die Geschichte der Philosophie geprägt. Sie werden hier nach dem Vorbild der semiotischen Parameter des Begriffsdenkens dreiteilig dargestellt.

*Erstens: Das Begriffsdenken etabliert das begriffliche Wissen als Paradigma von Wissen überhaupt und ermöglicht damit ein einheitliches, allgemein gültiges, überzeitliches und eindeutiges Feld des Wissens.* In der Theorie kommt der Aufschwung der Seele zum Reich der ewigen Ideen zur kontemplativen Ruhe. Hier ist eine Aussichtsplattform eingerichtet, in der der Mensch von der Kontinuität seiner Interessen befreit gottgleich wird.<sup>55</sup> Aus dieser Perspektive lässt sich alles als das, was es ist (also die Essenz, sub specie aeternitate) betrachten und vergleichen. Verschiedenste Erkenntnis setzt sich von hier aus miteinander in Beziehung und ergibt das Panorama einer einheitlichen Anordnung. Versuche zur Schaffung eines Gesamtsystems des Wissens unternehmen das Frühmittelalter mit der *scientia christiana*,<sup>56</sup> die Scholastik mit ihren Summen, Descartes strebt eine *Mathesis universalis* an, Leibniz eine *Scientia generalis*, Newton installiert in den *Principia* seine Axiomatik<sup>57</sup> und die Systeme des deutschen Idealismus versuchen einen letzten Gesamtzusammenhang aller Wissenschaften.

*Zweitens: Das Begriffsdenken besteht auf allgemein gültigen Normen und Kriterien und proklamiert die Verbindlichkeit des Wissens.* Ist auf dem Feld des Wissens mit der Notwendigkeit (einer allgemein verbindlichen Gewissheit) ein bevorzugter Gradmesser des Wissens installiert, ergibt sich eine natürliche Rangfolge des Wissens, die den Wissenschaftlern die Richtung weist. Lange Zeit gelten Mathematik und besonders Geometrie als vorbildliche Wissenschaften. Im Rationalismus unterwirft sich Philosophie selbst den Anforderungen von Notwendigkeit, Genauigkeit und Gewissheit des Wissens. Spinoza gliedert seine Ethik »more geometrico«, Wolff wählt für seine Philosophie einen mathematischen Aufbau. Leibniz avisert in seiner *Arte Combinatoria* eine Universaliersprache, deren Gebrauch philosophische Probleme von selbst lösen soll. Im 20. Jahrhundert soll die Logik zur Grundlage der Mathematik und zum Kern von Wissenschaftlichkeit werden, und die Physik etabliert sich als Leitbild einer

---

<sup>55</sup> Vgl. NE 1177 b30.

<sup>56</sup> Vgl. Schnädelbach (1995) S. 34.

<sup>57</sup> Vgl. Poser (2001) S. 11f.

»klassischen Wissenschaftstheorie«.<sup>58</sup> Begriffsanalytische Präzision etabliert sich im akademischen Schreiben als Ideal. Lange scheint Philosophie um Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie zentriert.

*Drittens: Das Begriffsdenken blendet problematische Voraussetzungen des Wissenserwerbs auf so kategorische wie subtile Weise aus, ermöglicht und schützt damit sein Wissen.* Die Verlagerung des Diskurses in die Akademie minimiert seine Störungsanfälligkeit – und zwar nicht nur nach außen,<sup>59</sup> sondern auch nach innen. Die interne formale beziehungsweise mediale Normierung erleichtert die Abgrenzung gegenüber allem, was nicht wissenschaftlich ist und ermöglicht den Austausch von Wissen und den Vergleich der Ergebnisse. Dabei gilt: Je weniger Kompetenzen für den Umgang mit der formalen Norm vorausgesetzt werden müssen, desto weiter der Wirkungskreis des Wissens. Und je weniger Aufmerksamkeit der Form geschenkt wird, desto mehr kommt dem Inhalt zugute.

Wenn das Begriffsdenken als dominante Traditionslinie der Philosophie bezeichnet worden ist (man könnte es auch als die dominante Tendenz der Philosophie zur harten Wissenschaftlichkeit beschreiben), dann ist damit schon auf eine andere Traditionslinie, auf eine andere Tendenz verwiesen. Sie konstituiert sich in Distanzierung vom Begriffsdenken als Zug zur Nicht-Diskursivität. Genauer kann sie gefasst werden als Distanzierung von der semiotischen Konfiguration des Begriffsdenkens. Die Motivation dieser Distanzierung liegt in den Einwänden gegen das Begriffsdenken, die im Folgenden systematisch den Vorteilen des Begriffsdenkens gegenübergestellt werden:

*Erstens: Das Begriffsdenken unternimmt mit der Theoretisierung eine Verengung der Vernunft und des Wissens.* Nur noch, was vom Begriffsdenken gedacht werden kann, gilt als denkbar und denkwürdig. Übersehen werden dabei nicht-diskursive Voraussetzungen beziehungsweise pragmatische Umstände dieser Verengung;<sup>60</sup> Kontingenzen und Zwänge, denen die Menschen unterliegen, aber auch jener Spielraum der Subjektivität, der sich nicht auf das Ideal der Rationalität verpflichten lässt, geraten aus dem Blick. Dem Begriffsdenken wäre zumindest der Vorwurf zu machen, den Preis für die versprochenen Vorteile der Theorie zu unterschlagen.

Philosophie versucht immer wieder, sich der Vorrangstellung der Theorie zu entziehen, zum Beispiel, indem sie sich als vorwiegend praktisch versteht. In der Antike vollzogen prominent Epikureismus und Stoia die Vorrangstellung der

---

58 Ebd. S. 281.

59 Vgl. Stegmaier (2008) S. 516f.

60 Vgl. Bromand/Kreis (2010) S. 12f.

Praxis.<sup>61</sup> In der frühen Neuzeit beginnt mit Bacon und den Naturwissenschaften eine Unterordnung von Erkenntnis unter die (praktisch wirksame) Technik. Kant schließlich vollführt eine Wendung ins Praktische, nach der die Philosophie an Relevanz einbüßt, die jedoch seit dem 20. Jahrhundert verstärkt Aufmerksamkeit erfährt, weil der Selbstzweck der Theorie nun von vielen pragmatisch bezweifelt wird.

*Zweitens: Selbst das Begriffsdenken kann die Geltung des Wissens nicht garantieren: Es gibt ein unaufhebbares Begründungsproblem, das von einem logifizierten Wissen nur verdeckt wird.* Nicht nur, dass es faktisch eine Vielzahl von Begründungsformen und Beweisarten gibt, die alle ihre Schwächen haben und jederzeit in Konkurrenz zueinander stehen. Das paradigmatische axiomatisch-deduktive Begründen weist vor allem den Nachteil auf, die Wahrheit von Aussagen nur erhalten, nicht aber selbst belegen zu können. Außerhalb von Mathematik und Logik gibt es deshalb keine Letztbegründung: Gründe – sogar das Widerspruchsprinzip – können prinzipiell endlos bezweifelt, neue Gründe gefordert werden. Und selbst Mathematik und Logik sind nicht gänzlich vor Inkonsistenz in Form von Selbstbezüglichkeit beziehungsweise semantischen Paradoxien gefeit, wie Gödel nachgewiesen hat.<sup>62</sup>

*Drittens: Selbst das Begriffsdenken kann die Evidenz des Wissens nicht garantieren.* Sogar eingehetige Räume wie die Akademie können nicht den perfekten Schutz des Wissens gewährleisten (auch wenn das »kontrafaktisch« angenommen wird). Zudem wirken Schutzzonen nicht nur ermöglicht und bewahrend, sondern auch ausschließend und verengend. Philosophische Texte werden in der Reaktion auf das Geltungs- und Evidenzproblem mitunter (und zunehmend) in Opposition zu Proposition, systematischer Begründung und Abhandlung gestaltet. Schon in Mystik und Negativer Theologie wird die sprachliche Norm der Diskursivität umgangen, um einen »anderen« Schutz beziehungsweise die prinzipielle Schutzlosigkeit des Wissens zu markieren. Um 1800 erreicht die Umhegung des akademischen Wissens in den als »frei« institutionalisierten Universitäten einen Höhepunkt, der freilich zu einem geregelten »Wissenschaftsbetrieb« führt, in dem sich die Schutzlosigkeit des Wissens mit neuer Deutlichkeit als »Kampf um Reputation, der ›Zurechnung‹ von wissenschaftlichen Entdeckungen und Neuerungen« sowie in »Zeitdruck und Entscheidungzwang« zeigt.<sup>63</sup> Seit der Romantik wird, gleichsam in der Konsequenz, die Annäherung der Philosophie an die Literatur betrieben, so bei Hegel und Schopenhauer,

---

61 Vgl. Welsch (1988) S. 117.

62 Vgl. Bromand/Kreis (2010) S. 12f.

63 Vgl. Stegmaier (2008) S. 522.

Kierkegaard, Nietzsche, im 20. Jahrhundert prominent bei Heidegger, Wittgenstein, Benjamin, Adorno und dann besonders in den Schriften der postmodernen Autoren. Zudem findet Philosophie mitunter abseits des akademischen Betriebs statt – etwa bei antiken Kynikern, Privatgelehrten wie Schopenhauer oder Kierkegaard oder in Form von heutigen Philosophiefestivals.

Mit dieser summarischen Aufstellung von Vorteilen, Einwänden und Extrembeispielen lassen sich einstweilen weder die historische Dominanz, weder der relative Bedeutungsverlust noch das systematische Beharrungsvermögen des Begriffsdenkens belegen. Mehr noch: Die Aufstellung mag lediglich Zweifel daran geweckt haben, ob sich philosophische Werke eindeutig dem Begriffsdenken oder seiner Gegenposition zuordnen lassen. Gerade die Philosophie scheint sich im Gegeneinander beider Positionen zu konstituieren: Sie zeichnet sich gegenüber den Einzelwissenschaften geradezu dadurch aus, dass sie Wissenschaftlichkeit und ihr eigenes Tun in besonderem Maße hinterfragt.<sup>64</sup>

Wenn nun dennoch an ebenjener Gegenüberstellung von Diskursivität und Nicht-Diskursivität festgehalten wird und philosophische Texte dieser Systematik gemäß analysiert werden, so lediglich, um – an diesem heuristischen Gegensatz geschärft beziehungsweise auf ihn zugespitzt – Merkmale, Kriterien, Argumente und Belegmaterial ordnend zu versammeln und eine Konzeption zu exemplifizieren, die eine kleinteilige Unterscheidung von Umgangsweisen mit dem Gestaltungsproblem der Philosophie verspricht. Mithilfe des Gegensatzes können nämlich ungleichgewichtige Ausbalancierungen auf einer chronologischen Entwicklungslinie von Aufstieg und Fall des Begriffsdenkens dargestellt und bewertet werden.

Diese Linie soll weder gezogen werden, um Philosophiegeschichte zu korrigieren, noch um Epochengrenzen historisch möglichst genau zu bestimmen. Sie soll stattdessen plausibel machen, dass auch das Gestaltungsproblem der Philosophie in einem Wandel begriffen ist und heute eine besondere Dringlichkeit aufweist. Evidenz erlangen soll dieses Unternehmen zum einen durch die Herausarbeitung von in philosophischen Texten angelegten Rezeptionsmodellen, die sich von den semiotischen Parametern des Begriffsdenkens weniger oder mehr distanzieren; zum anderen durch den schrittweisen Aufweis analog verlaufender Entwicklungslinien. Im ersten Schritt werden nun zwei Epochen-

---

64 Zur Konsequenz dieser Besonderheit von Philosophie in Bezug auf die Einzelwissenschaften vgl. B.8 und das Fazit.

schwellen nachgezeichnet,<sup>65</sup> die den Verlauf der Entwicklungslinie des Begriffsdenkens modellieren.<sup>66</sup> Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird sich erweisen, dass die Platonrezeption einen Aspekt dieser Linie darstellt (vgl. vor allem A.11-15) und ihr Abstieg mit dem Aufstieg eines ästhetischen Triumphalismus (vgl. C.1) sowie später von Erkenntnispluralismus und dem Orientierungskonzept korrespondiert (vgl. B.7). Zudem wird sich zeigen, dass diese Linie parallel zur Entwicklungslinie der Schrift verläuft, wobei der Dominanzverlust der Schrift mit dem aktuellen Medienwandel einhergeht (vgl. A.14,15, B.1,5, C.4).

Um 1800<sup>67</sup> erfolgt ein erster Bedeutungsverlust des Begriffsdenkens, der als Beginn der Pluralisierung des Wissens beschrieben werden könnte. Prägend ist jene (mitunter triumphalistische) Distanzierung vom Begriffsdenken, die prominent von der kritischen Wende Kants eingeleitet wurde. Sie mündet in die Trennung zwischen »erklärenden« Naturwissenschaften und »verständenden« Geisteswissenschaften.<sup>68</sup> In den Geisteswissenschaften wird Diskursivität auf zwei verschiedene Weisen zur Distanzierung vom Begriffsdenken gehandhabt: Einmal werden die Bedingungen der Entstehung des diskursiven Wissens selbst wieder diskursiv gefasst. Gleichzeitig verliert Diskursivität mit der Autonomie der Kunst an Bedeutung, die im Ästhetizismus triumphalistisch gegen das Begriffsdenken ausgespielt wird. In den sich etablierenden Naturwissenschaften hingegen wird in ihrer neuen Verbindung mit der Mathematik das Ideal des Begriffsdenkens und die Vorrangstellung der Diskursivität ohne jeden Versuch einer Distanzierung bewahrt und kultiviert.<sup>69</sup>

---

65 Auf die Ausformung einer Epochenschwelle um 1500 wird verzichtet, wenngleich sie sich an einigen Stellen andeuten wird; vgl. etwa A.10, C.4.

66 Welsch zeichnet sehr ähnlich zwei Schwellen zwischen drei Epochen, die er Metaphysik, Moderne und Postmoderne nennt. Sie zeichnen sich durch die Bevorzugung von »Ästhetik«, die Bevorzugung von Ästhetik sowie zuletzt die Verkopplung von beiden aus. Die Details meiner Untersuchung bestätigen diese grobe Gliederung, zeigen aber auch Abweichungen im Detail. Vgl. Welsch (1990) S. 23ff.

67 Diese Epochenschwelle soll den weiten Zeitraum zwischen Baumgartens Ästhetik (1758) – vgl. C.1 – und Schleiermachers Platon-Übersetzung (1804ff) – vgl. A.10 – umfassen.

68 Vgl. Schnädelbach (1995) S. 34 und Ammon (2009) S. 17f.

69 Vgl. Stegmaier (2008) S. 508.

Im 20. Jahrhundert, in dem sich die Pluralisierung des Wissens vollendet,<sup>70</sup> erfährt das Begriffsdenken einen weiteren Bedeutungsverlust: Mit der Grundlagenkrise der Naturwissenschaften wird das Ideal des Begriffsdenkens und die an ihm orientierte »klassische« Wissenschaftstheorie zunehmend fragwürdig. Die Distanzierung vom Begriffsdenken zeigt sich nun nicht mehr allein in einer Annäherung an Nicht-Diskursivität, sondern es beginnt sich die Notwendigkeit eines Ausgleichs zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität abzuzeichnen, der nicht nur in der Philosophie relevant wäre, sondern in der Wissenschaft überhaupt.

---

70 Diese Epochenschwelle soll den Zeitraum zwischen der Einführung des Rundfunks in den 1930er Jahren – vgl. B.5 – und dem iconic turn in den 1990er Jahren – vgl. C.1 – umfassen.

## **III. Schleiermacher und die hermeneutische Rezeption von Philosophie**

---

### **10. SCHLEIERMACHERS REZEPTIONSTHEORIE ALS LÖSUNGSVERSUCH DES VERMITTLUNGSPROBLEMS DER PHILOSOPHIE**

Die Platon-Rezeption und insbesondere die Rezeption seiner Schriftkritik lassen sich in einer Entwicklungslinie nachzeichnen, die deckungsgleich auf die oben skizzierte Linie des Begriffsdenkens passt und sie damit verstärkt. Um 1500 nimmt der Platonismus eine bis dahin ungekannte Entwicklung. Während den Platonikern bislang die umfassende Kenntnis der originalen Schriften Platons nicht nötig schien, die Schriften seiner Schüler teils größeren Stellenwert hatten und im Mittelalter sogar nur ein Dialog, der *Timaios*, bekannt war, wird in der Renaissance begonnen, Platons Schriften erstens zu sammeln, zweitens die echten von den unechten zu unterscheiden und drittens, sie ins Lateinische zu übersetzen, um sie jenem großen Teil der akademischen Welt, der kein Griechisch verstand, zugänglich zu machen.<sup>1</sup> Marsilio Ficino, der im Zentrum dieses neuen Interesses an Platon stand, setzt sich im Zuge dessen explizit, wenn auch eher beiläufig, mit der platonischen Schriftkritik auseinander.

Im 18. Jahrhundert kommt es zu einer erneuten und ungleich folgenreicheren Platon-Renaissance,<sup>2</sup> die zu zwei gegensätzlichen Platon-Rezeptionen führt. In ihnen finden sich um 1800 die zwei Arten der Distanzierung gegenüber dem Begriffsdenken ausgebildet. Die aufklärerische, besonders dem Neuplatonismus gegenüber kritische Variante geht auf Johann Jakob Brucker (*Historia critica philosophiae*, 1742) zurück. Von ihr und Mendelssohns Schrift *Phädon oder*

---

1 Vgl. Thiel (2013) S. 21f.

2 Vgl. ebd.

*über die Unsterblichkeit der Seele* (1767) beeinflusst, unternimmt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) eine Platon-Kritik, die einer Rehabilitierung des antiken Philosophen auf Basis der Transzendentalphilosophie gleicht.<sup>3</sup> Mit dem Kantischen Begriffs-Rüstzeug führt schließlich Wilhelm Gottlieb Tennemann (*System der Platonischen Philosophie*, 1792, und *Geschichte der Philosophie*, 1799) eine ausführliche Platon-Analyse durch. Bei der aufklärerischen Platon-Rezeption wird zwar nicht gänzlich formvergessen vorgegangen, doch die Form der platonischen Schriften wird weiterhin vor allem als »Dunkelheit« wahrgenommen, die der Herausarbeitung einer kohärenten Theorie hinderlich ist, und die deshalb Anlass zu »notorischer Klage«<sup>4</sup> gibt.<sup>5</sup> Zuflucht wird – ganz in der Tradition des Platonismus – in der Vermutung einer geheimen oder esoterischen Lehre genommen.<sup>6</sup> Gleichzeitig wird diese mit dem platonistischen Platonbild verbundene Esoterik moderat (Tennemann) oder vehement (Kant) abgelehnt.

Die empfindsame und schließlich romantische Platon-Rezeption findet sich in Schriften wie Hamanns *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759) vorgebildet. Platon wird als Vertreter eines primär ethisch ausgerichteten Sokratismus wahrgenommen – wie bereits in der erkenntnisskeptischen »mittleren« und »jüngeren« Akademie, die sich vor allem auf die frühen, aporetischen Dialoge berufen hatte, in denen Sokrates' praktisches Wirken im Mittelpunkt gestanden hatte<sup>7</sup> – und als solcher hochgeschätzt. Schließlich vollzieht Friedrich Schlegel gleichsam eine Rehabilitierung der Nicht-Diskursivität bei Platon im Zeichen der Ästhetik. Aus der romantischen Überzeugung von der »Negativität der Erkenntnis des Höchsten«<sup>8</sup> – also deren diskursiver Undarstellbarkeit – heraus, setzt er eine »werdende Philosophie«,<sup>9</sup> die sich der Literatur nähert und in sie übergeht,

---

3 Vgl. B.1.

4 Vgl. Jantzen (1996) S. XLVIII.

5 Die aufklärerische Platon-Rezeption wird in Mendelssohns »Vorrede« zu seinem *Phädon* auf kleinem Raum sehr deutlich. Mendelssohns bezeugt Platon große Sympathie, nicht zuletzt für seine Darstellung – immerhin orientiert er sich mit der Form seiner Schrift an dessen Dialogen. Platon erscheint aber schon bald als bloßer Populärphilosoph, der zudem nur philosophiehistorisch bedeutsam sei. Seine Argumente ließen zu wünschen übrig und müssten mit neueren Positionen ergänzt werden. Vgl. *Phädon* S. 62ff.

6 Vgl. Jantzen (1996) S. XLVIII.

7 Vgl. Erler (2006) S. 211f.

8 Vgl. PhilPlat S. 208.

9 Vgl. ebd. S. 206.

wie es Sokrates mit seiner Kunst des Dialogs vorgeführt habe.<sup>10</sup> Platons Schriften werden als Kunstwerke wahrgenommen. Entbehrlich gemacht wird dabei das esoterische Rezeptionsmodell des Platonismus, welches aus der formvergessenen Missachtung der Darstellungsmittel in den platonischen Dialogen und damit korrelierenden Rekonstruktionsversuchen einer platonischen »Lehre« entsteht.

Friedrich Adolf Trendelenburg beispielsweise berichtet:

»Bevor die bestimmte, in sich folgerichtige und lückenlose Reihenfolge von Platons Dialogen aufgewiesen war [...] geschah es häufiger, dass die Interpreten der Philosophiegeschichte zu gewissen *geheimen Lehrvorträgen* (arcana scholas) Platons sozusagen selbstverständlich ihre Zuflucht nahmen, wenn sie meinten, etwas Obskures und Zusammenhangloses in den Dialogen gefunden zu haben. Denn die schwierigeren Stellen wiesen auf diese Lehrvorträge hin, deren geheime (reconditam) Philosophie Platon sich und seinen Vertrauten vorbehalten habe, während er nur die Dialoge, die mehr andeuteten als auseinandersetzen, einem größeren Publikum zugänglich gemacht habe. [...] Als diese alteingewurzelte Auffassung jedoch aufgegeben war und man sich bemühte, Platon aus Platon zu verstehen, gelang es dem außerordentlichen Scharfsinn vor allem eines Mannes, die innere und notwendige Verbindung der Dialoge Platons zu erkennen.«<sup>11</sup>

Trendelenburg bezieht sich hier nicht auf Schlegel, sondern auf Schleiermacher, der von Schlegel für das Projekt einer neuartigen Platon-Edition gewonnen und wenig später damit alleingelassen worden war. Schleiermacher folgt Schlegel bei dessen Rehabilitierung der Nicht-Diskursivität im Zeichen der Ästhetik. Er macht gleichsam die von Aristoteles vorgenommene Verschiebung der als Platonismus bekannten Konfiguration von Semantik, Syntax und Pragmatik des Wissens in Richtung Diskursivität rückgängig, ohne allerdings zum platonistischen Rezeptionsmodell der Esoterik zurückzukehren. Schleiermacher setzt sich insbesondere für eine Ethik ein, die nicht von Theorie dominiert ist. Für ihn wird Platon zum Gewährsmann einer neuartigen Begründung der Ethik in der Abkehr von bloßer Theorie.<sup>12</sup> In der Schrift »Geschichte der Philosophie«, in seinen »Vorlesungen über Sokrates und Platon« sowie in seiner »Einleitung« zu den Platon-Übersetzungen schildert er Platon »als wissenschaftlichere Fortsetzung

---

10 Vgl. Leinkauf (2007) S. 484.

11 Aus *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig 1826, 1f; zit. nach: Wippert (1972) S. VIII, von dem auch die Übersetzung und Kursivierung stammen.

12 Vgl. Arndt (1996) S. XV.

des Sokrates«,<sup>13</sup> dem er »in seiner ganzen Tendenz das große Übergewicht des ethischen«<sup>14</sup> bescheinigt. Wissenschaft (nach damaligem Verständnis Theorie)<sup>15</sup> sei bei Platon auf die Praxis gerichtet geblieben; und insofern habe er »die maieutische Methode zur Vollkommenheit bringen [können]. Bei der Anwendung sein Zweck ebenfalls nicht bloß wissenschaftlich, sondern auch auf die Ge-sinnung« – wie Schleiermacher notiert.<sup>16</sup> Das im Dienst der ethischen Wirkung stehende sokratische Nichtwissen bleibe auch bei Platon ein Ziel:<sup>17</sup> Der Leser solle zumindest zur Anerkennung seiner »leere[n] Einbildung des Wissens«<sup>18</sup> geführt werden, falls er nicht »zur eignen Ideenerzeugung«<sup>19</sup> komme. Nicht im Rezipieren diskursiven Wissens besteht also der ethische Zweck von Philosophie, sondern im nicht-diskursiven Bewusstsein eigenen Unwissens, das dem Subjekt einen Spielraum zur selbständigen gedanklichen Verortung lässt.

Dabei weist Schleiermacher Platons »poetischer« Darstellungsweise<sup>20</sup> eine überragende Rolle zu. Gerade jene »gänzliche Abweichung von den üblichen Formen der philosophischen Mitteilung«, die landläufig als Behinderung des Verständnisses der Philosophie Platons gelte, sei dessen Ermöglichungsgrund.<sup>21</sup> Weil man bisher nicht auf »den Zusammenhang des Inhaltes mit der Form im Einzelnen sowohl als im Ganzen« geachtet habe, sei Platon der meistmissverstandene Philosoph. So redeten »auch die besten Erklärer« nur »wie obenhin oder mit vergeblich verstecktem Gefühle der Unsicherheit [...] über die Absichten einzelner Platonischer Werke«. Dabei werde mit der Ignoranz gegenüber der Form auch das nicht-diskursive höchste Wissen, um das es Platon gegangen sei, missachtet: »So dass jene Zufriedenheit etwas unreif zu sein scheint, welche behauptet, wir könnten den Platon jetzt schon besser verstehen, als er sich selbst verstanden habe, und dass man belächeln kann, wie sie den Platon, welcher auf das Bewusstsein des Nichtwissens [oder: auf die Nicht-Diskursivität; H.D.] einen solchen Wert legt, so unplatonisch suchen will.«<sup>22</sup>

---

13 Philosophie Platons S. 13.

14 Ebd. S. 5.

15 Vgl. ebd. S. 74: »Wahre Wissenschaft, oder wie die unsrigen es zu nennen pflegen, eine Theorie.«

16 Ebd. S. 8; vgl. auch ebd. S. 39.

17 Vgl. ebd. S. 6.

18 Ebd. S. 41.

19 Ebd. S. 60; vgl. auch S. 41.

20 Vgl. Arndt (1996) S. XVI.

21 Philosophie Platons S. 29.

22 Vgl. ebd.

Gegen alle Versuche, die Darstellungsleistung der platonischen Schriften formvergessen zu marginalisieren und Platon eine von semantischen Ambivalenzen und Inkohärenzen gereinigte »geheime Lehre« zu unterstellen, ver wahrt sich Schleiermacher heftig. Auf sechs inhaltsreichen Seiten unterscheidet er sorgfältig zwischen verschiedenen Begriffen von Esoterik und legt dar, dass Platon weder aus institutionellen Gründen (wie die Pythagoreer) Inhalte verschwiegen habe noch aus politischer Rücksichtnahme; noch auch habe er komplexe Sachverhalte etwa nur schriftlich dargelegt, die in populären Vorträgen für das gemeine Volk nicht mitgeteilt werden konnten.<sup>23</sup> Die nicht-diskursive Darstellung muss bei Platon demnach aus nicht-kontingenten, aus seiner Philosophie wesentlichen Gründen, ihre bedeutsame Rolle spielen.

Im Bemühen, die platonischen Dialoge nicht als dunkel und ergänzungsbürftig, sondern im Gegenteil als höchste künstlerische Perfektion darzustellen, wird Schleiermacher zum skrupulösen Übersetzer, der Platon in aller Partikelfülle und entlang noch so verzweigtem Periodenbau<sup>24</sup> akribisch folgt: eine erstmals in derartiger Präzision geschaffene Leistung, die zudem bis heute Geltung hat und darüber hinaus ein neues Platonbild durchsetzt. Sie soll zeigen, wie Platon sein Ziel – die Vermittlung nicht-diskursiver Erkenntnis – im meisterhaften Einsatz seiner darstellerischen Mittel erreicht. In seiner Einleitung analysiert Schleiermacher diese Mittel detailliert<sup>25</sup> und nennt besonders den Verzicht auf eine abschließende These sowie Widersprüche, Rätsel, falsche Fährten und offene Stellen: Allesamt Abweichungen von den semiotischen Parametern des Begriffsdenkens.

»Dieses ungefähr sind die Künste, durch welche es dem Platon fast mit Jedem gelingt, entweder das zu erreichen, was er wünscht, oder wenigstens das zu vermeiden, was er fürchtet. Und so wäre dieses die einzige Bedeutung, in welcher man hier von einem Esoterischen und Exoterischen reden könnte, so nämlich, dass dieses nur eine Beschaffenheit des Lesers anzeigen, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht; oder soll es doch auf den Platon selbst bezogen werden, so kann man nur sagen, das unmittelbare Lehren sei allein sein esoterisches Handeln gewesen, das Schreiben aber nur sein exoterisches.«<sup>26</sup>

---

23 Vgl. ebd. S. 34f.

24 Vgl. Jantzen (1996) S. LI.

25 Szlezák unterscheidet neun Stilmittel; vgl. Szlezák (2004) S. 129.

26 Philosophie Platons S. 42.

Wenn Schleiermacher vehement das esoterische Rezeptionsmodell des Platonismus kritisiert, so schlägt er doch auch selbst eine andere Art eines esoterischen Rezeptionsmodells vor. Der Unterschied besteht darin, dass nicht eine »geheime Lehre« rekonstruiert oder erraten werden soll, sondern einer Autorintention gefolgt werden soll. Problematisch ist nun – und hier zeigt sich das Beharrungsvermögen des Begriffsdenkens –, dass Schleiermacher sich mit Platons Autorintention allzu vertraut zeigt.

## 11. DAS VERMITTLUNGSPROBLEM DER PHILOSOPHIE ALS PROBLEM IHRER ADÄQUATEN DARSTELLUNG

Schleiermacher belässt es nämlich nicht dabei, mit seiner Übersetzung die Darstellung Platons für sich selbst sprechen zu lassen. Er fühlt sich verpflichtet, sie mit seinem vorausgehenden Kommentar zu erklären. Er bemüht sich, seine Aufwertung der »dunklen« Darstellung Platons zu begründen. Mit seiner Fokussierung auf darstellerische Mittel und Autorintention löst er zwar das Vermittlungsproblem im esoterischen Rezeptionsmodell des Platonismus, zahlt dafür aber den Preis, dass eine andere Ausformung des Gestaltungsproblems in seiner eigenen rezeptionsästhetischen Explikation wirksam wird: Seine diskursiv vorgebrachte Rezeptionsästhetik bietet nämlich Grund für – erstens – berechtigte Kritik und – zweitens – ein weitreichendes Missverständnis.

Die Kritik an Schleiermachers Rezeptionsästhetik lässt sich mit der Tübinger Schule als misslungener Kontrollversuch der Philosophievermittlung nachvollziehen. Die Tübinger Schule, ein 1959 eingeleiteter und kontrovers diskutierter Rezeptionsansatz der Platonforschung, sieht sich durchaus der von Schleiermacher begründeten Aufwertung der Darstellungsmittel Platons verpflichtet. Sie diagnostiziert in der Betonung der philosophischen Darstellung jedoch die Gefahr, »dass hinter der literarischen Eigengesetzlichkeit die Frage nach der Einheit der Lehre und nach dem System Platons«<sup>27</sup> zurücktritt. Diese Gefahr sei – lange nach Schleiermacher – mit der Lebensphilosophie, die Platon zum Erzieher reduziere, oder mit Jaspers, der nur eine existentialistische Fortführung der unabsehbaren sokratischen »Daseinsvergewisserung« annehme, verwirklicht.<sup>28</sup> Dieses Platonbild ist für die Tübinger Schule unannehmbar. »An diesem Platonbild ist im Vergleich zu den früheren der Gedanke neu, dass Platon nicht nur kein System besessen, sondern absichtlich auf ein System verzichtet und

---

27 Krämer (1969) S. 199.

28 Vgl. ebd. S. 199f.

eben dadurch das Wesen des wahren Philosophierens selbst ergriffen habe.<sup>29</sup> Verloren gehe so jede »sachliche Verbindlichkeit«:<sup>30</sup> Philosophie würde sich der Beliebigkeit ausliefern.

In seiner Einleitung zeigt sich Schleiermacher dieser Gefahr bewusst. Verursacht durch die Besonderheit der Darstellung Platons komme es zu »zwiefachen unrichtigen Urteile[n]«:<sup>31</sup> Neben der Unterstellung einer systematischen »geheimen Lehre« sei es ebenso falsch, rhapsodisch verfahrende Erkenntnis skeptis ohne jede Verbindlichkeit anzunehmen und zu glauben,

»dass es vergeblich sei, in seinen Schriften irgend etwas Ganzes, ja auch nur die ersten Grundzüge einer sich selbst gleichen und durch alles hindurchgehenden philosophischen Denkart und Lehre aufzusuchen, vielmehr schwanke alles darin, kaum irgend etwas stehe in fester Beziehung mit dem übrigen, vielmehr widerstreite häufig eines dem andern, weil er nämlich mehr ein übermütiger Dialektiker sei, als ein folgerechter Philosoph, mehr begierig, Andere zu widerlegen als fähig oder gesonnen, ein eignes wohlgegrundetes Lehrgebäude aufzuführen...«<sup>32</sup>

Diesem falschen Verständnis wirkt Schleiermacher entgegen, indem er – wieder dem Vorbild Schlegels folgend und nach Absonderung der unechten Schriften Platons nach Maßgabe ihrer äußeren und inneren »Komposition« – die Dialoge in eine »natürliche« Reihenfolge bringt.<sup>33</sup> Durch diese ergänzende Ordnungsleistung entsteht eine systematische »organologische Einheit, in welcher Teil und Ganzes aufeinander bezogen sind und sich wechselseitig erhellen«:<sup>34</sup> So werde eine Kohärenz gewisser »größerer Erkenntnisgegenstände« sichtbar.<sup>35</sup>

Doch wie schon die Darstellungsmittel Platons soll auch diese Anordnung als nicht-diskursives Mittel der adäquaten Darstellung von Philosophie nicht der Willkür des Lesers ausgeliefert sein. Der Leser wird nicht mit der platonischen »Urschrift«<sup>36</sup> alleingelassen; Schleiermacher expliziert seine Ordnungsarbeit im

---

29 Ebd. S. 200.

30 Ebd.

31 Philosophie Platons S. 31.

32 Ebd. S. 31f.

33 Vgl. Arndt (1996) S. XX. Damit nähert sich Schleiermacher den Methoden des Mittelplatonismus: Ein weiteres Indiz dafür, dass auch dies neue Platonbild noch stark vom Platonismus geprägt ist; vgl. auch Arndt (1996) S. XXII.

34 Arndt (1996) S. XX.

35 Vgl. Philosophie Platons S. 31.

36 Jantzen (1996) S. LI zitiert hier Schleiermacher.

Sinne einer »frühidealisch-frühromantischen Philosophie«<sup>37</sup> ausführlich. Auf diese Weise geht er weit über das hinaus, was als reiner Übersetzer-Kommentar notwendig wäre und skizziert eine Platon-hermeneutische Skizze.

Freilich geht Schleiermacher damit noch so weit, Platon einer systematischen Verstehenslehre einzuverleiben: Die Hermeneutik entwickelt er erst später.<sup>38</sup> Die Rezeption soll dennoch nicht unkontrolliert verlaufen; die Kontrolle andererseits nicht zu weit gehen. Der Lektüreeindruck soll nicht beliebig sein und doch diskursiv unterbestimmt bleiben.

»Von der Philosophie des Platon selbst soll aber absichtlich, wäre es auch noch so leicht und mit wenigem abgetan, hier vorläufig nichts gesagt werden, indem der ganze Endzweck dieser neuen Darlegung seiner Werke dahin geht, durch die unmittelbare genauere Kenntnis derselben allein jedem eine eigne, sei es nun ganz neue oder wenigstens vollständigere, Ansicht von des Mannes Geist und Lehre möglich zu machen. Welchem Endzweck ja nichts so sehr entgegenarbeiten würde, als ein Bestreben, dem Leser schon im Voraus irgend eine Vorstellung einzuflößen.«<sup>39</sup>

Mit derselben Vorsicht will Schleiermacher sowohl seine Einleitungen als auch seine Anmerkungen nicht als theoretisches Gerüst der Platonischen Schriften verstanden wissen. Sie »machen keineswegs Anspruch darauf, einen Kommentar zu bilden, sondern jene sollen nur vornehmlich die innern und äusseren Verhältnisse der platonischen Gespräche so viel nötig auseinandersetzen, diese sollen teils jene Ansichten im Einzelnen unterstützen, teils dasjenige erläutern, was unkundigeren Lesern minder verständlich sein möchte.«<sup>40</sup>

Sind diese Selbstzurücknahmen Schleiermachers überzeugend? Offensichtlich haben sie die Form eines Paradoxes, eines performativen Selbstwiderspruchs: Schleiermacher spricht von der Philosophie Platons, will dabei aber nichts darüber gesagt haben; er kommentiert Platon, ohne einen Kommentar abgeben zu wollen; er entwirft das Idealbild einer Rezeption, wie sie aber nur – die Hervorhebung im Zitat oben belegt es – »fast mit Jedem« gelingt.<sup>41</sup> Damit zeigt

---

37 Arndt (1996) S. XXII.

38 Vgl. ebd. S. XX.

39 Philosophie Platons S. 28.

40 Ebd. S. 23.

41 Vgl. auch eine weitere, von Szlezák zitierte Passage: »auf diesem Wege, glaubt Schleiermacher, habe Platon ›doch auch den noch nicht wissenden Leser ... zum Wissen bringen‹ wollen – wobei die Formulierung ›doch auch‹ verrät, dass Schleiermacher sich bewusst ist, dass es mit dieser für uns schlichtweg evidenten Zielsetzung an-

sich erneut – und nun für Schleiermacher selbst – ein Vermittlungsproblem sowie die nicht ganz glückliche Reaktion des Hermeneutiker-Übersetzers darauf: Die bloße nicht-diskursive Geste der Präsentation der Übersetzungen ist nicht ausreichend, eine dazugehörige diskursive Theorie wäre zu viel – und deshalb wählt Schleiermacher eine Darstellungsweise der Einschränkung.

Neben dem Grund zu berechtigter Kritik bietet Schleiermachers diskursiv vorgebrachte Rezeptionsästhetik zweitens Grund für ein weitreichendes Missverständnis. Es ist nämlich verständlich, dass diese subtile Darstellungsweise nicht unmissverständlich ist, wenn sie denn überhaupt wahrgenommen wird. Für Thomas Szlezák etwa, einen prominenten Vertreter der Tübinger Schule, ist Schleiermacher schlicht und einfach der Begründer einer »moderne[n] Theorie des platonischen Dialogs«.<sup>42</sup> Dieses Schleiermacher-Bild hat einiges für sich: Zum einen kann sich Szlezák auf die ungeheure Wirkmächtigkeit berufen, die Schleiermachers kurze Einleitung entfaltete. Zum anderen ist sie durchaus die Blaupause einer Dialogtheorie, nämlich »als Vorwegnahme grundlegender Prinzipien seiner *Hermeneutik* zu verstehen, wie er sie dann seit 1805 in Halle ausgearbeitet hat«, wie Arndt konstatiert.<sup>43</sup> Szlezák hat also durchaus gute Argumente gegen den Einwand von Peter M. Steiner, Schleiermacher könne keine Theorie unterstellt werden, weil es ihm mit seiner Übersetzung gerade darum gegangen sei, das »*Problem der Mitteilbarkeit*, das sich in Form der platonischen Schriften offenbar stellt«<sup>44</sup> adäquat zu thematisieren, diese Schriften also gegen theoretische Übergriffe zu verteidigen.<sup>45</sup> Jede aus Platon abgeleitete Theorie – auch eine Rezeptionstheorie – würde die Form der platonischen Schriften nur erneut von ihrem Inhalt abtrennen, wo es doch bei Platon gerade um deren Untrennbarkeit gehe.

Dessen ungeachtet zeichnet Szlezák Schleiermachers Einleitung als detaillierte und »voll entwickelte Theorie des platonischen Dialogs«, um sie als solche mit Recht zu kritisieren. Das Kernargument lautet, dass aus Schleiermachers Beschreibung einer rezeptionsästhetischen Idealwirkung ein problematisches »Vertrauen in die Allkompetenz der Schrift« spreche. Das Vermittlungsproblem der Philosophie – so könnte man formulieren – sei durch ihre wie auch immer

---

gesichts des klaren Textes Platons so seine Schwierigkeiten hat.« (Szlezák (2004) S. 128.)

42 Wie Steiner (1996) S. XXXIV Szlezák ganz richtig vorwirft.

43 Arndt (1996) S. XX.

44 Steiner (1996) S. XLII.

45 Vgl. ebd. S. XXXVI ff.

gelungene Darstellung allein nicht zu lösen. Die Vermutung, Platon könne *absichtsvoll und bewusst* – also mit voll ausgebildeter Autorintention<sup>46</sup> – den pragmatischen Unterschied zwischen Gespräch und Text aufheben, nehme zu dem Platons Schriftkritik nicht ernst genug: »Die führende Platonhermeneutik des 19. und 20. Jh. war nicht unplatonisch, sie war antiplatonisch«, folgert Szlezák in einer etwas drastischen Formulierung.<sup>47</sup>

Gegen eine solcherart verheerende Rezeptionsästhetik setzt die Tübinger Schule ihre Annahme einer »ungeschriebenen Lehre«. Sie geht davon aus, dass Platon sein höchstes Wissen in seinen Schriften nur andeutend (nicht diskursiv) benannt, es jedoch in mündlicher Rede, vor einem Kreis ausgewählter Schüler explizit (diskursiv) ausgeführt habe. Ihre Aufgabe sieht die Tübinger Schule nun darin, dieses höchste Wissen »durch die philologische Rekonstruktion der indirekten Überlieferung«, also vor allem aus Zeugnissen Dritter, wiederzugewinnen. Aber auch die platonischen Schriften werden herangezogen. Gerade die von Schleiermacher initiierten Bemühungen um die Form der platonischen Schriften sollen Hinweise auf ein nicht in den Dialogen expliziertes Wissen sammeln helfen und sich somit in den Dienst der »ungeschriebenen Lehre« stellen.<sup>48</sup>

Die Tübinger Bemühungen können jedoch keine überzeugende Alternative zur Schleiermacherschen »Rezeptionsästhetik« bieten. Jedenfalls löst ihre »ungeschriebene Lehre« das Vermittlungsproblem der Philosophie nicht, wie eine systematische Untersuchung der zwei möglichen Annahmen, die für eine Rekonstruktion einer platonischen ungeschriebenen Lehre nötig sind, zeigen kann.

Die erste Annahme legt nahe, Platon habe aus kontingenzen Gründen sein höchstes Wissen nicht der Schrift anvertrauen wollen. Nur aus solchen Gründen, die also nicht in diesem Wissen selbst liegen, und die politischer oder institutioneller Art gewesen sein mögen, hätte er eine jederzeit (also auch nach 2500 Jahren) diskursiv fixierbare Lehre ausschließlich mündlich weitergegeben. Diese Meinung war in der Platonrezeption nicht unüblich. Tennemann nahm beispielsweise an, Platon habe sich mit der Dialogform politisch unangreifbar

---

46 Szlezák trifft Schleiermachers allzu große Vertrautheit mit Platons Autorintention, wenn er dessen Beschreibung von Platons Werk zitiert: »Es ist mit großer Absichtlichkeit geschrieben, d.h. reflektiert angelegt und bewusst durchgeführt.« (Szlezák (2004) S. 127.)

47 Szlezák (2004) S. 141.

48 »Uns [bleibt] keine andere Wahl als Schleiermacher auf dem durch ihn selbst aufgewiesenen Weg zu überwinden«, schließt Szlezák seinen Aufsatz (Szlezák (2004) S. 144).

machen wollen.<sup>49</sup> Würde Platon hingegen aus wissensimmanenten, nicht-kontingenten Gründen sein Wissen nicht diskursiv der Schrift anvertraut haben (etwa weil Wissen mit religiöser Scheu zu begegnen sei und es eine seltene ethische Reife der Zuhörer voraussetze – wie Szlezák vorschlägt<sup>50</sup> – oder ganz ähnlich, weil ihm die prekären pragmatischen Umstände der Wissensvermittlung bewusst waren – wie oben in A.4 analysiert wurde), so wäre es eben prinzipiell, selbst von der Tübinger Schule, nicht diskursiv darzustellen. Es leuchtet also ein, dass Schleiermacher als mögliche Gründe für eine geheime Lehre nur kontingen-te Umstände in Erwägung zieht. Szlezák benennt sie als »das politische und das didaktische Motiv«<sup>51</sup> und erhebt keine Einwände gegen ihre Entkräftigung durch Schleiermacher. Dass Szlezák Schleiermacher hingegen vorwirft, er habe diese »Motive« übergegangen, gibt Anlass zu folgender Vermutung. Platon könnte für seine Geheimhaltung zwar ethische und religiöse *Motive* (von nur persönlicher Relevanz) gehabt haben, diese wären aber keine *Gründe*, die prinzipiell wirksam wären und auch heute noch Geltung hätten. Platon hätte also das höchste Wissen aus einer Idiosynkrasie heraus für nicht-diskursiv gehalten, wo es doch sehr wohl diskursiv sei. Dieser Gedanke führt zur zweiten Annahme.

Die zweite Annahme würde davon ausgehen, dass Platon wegen einer spezi-fischen Unfähigkeit sein ungeschriebenes Wissen nicht diskursiv explizieren konnte. Er könnte ein wie immer redegewandter und menschenkundiger Päd-a-goge, aber ein weniger fähiger Autor gewesen sein: jedenfalls der Diskursivität – vielleicht einfach aufgrund seiner Zeitumstände – weniger mächtig als heutige Philosophen. Diese gewissermaßen arrogante Position ist nach der Entwicklung der Philosophie zum Begriffsdenken und ihrer Verlagerung in die akademische Welt durchaus nachvollziehbar: Spuren davon finden sich selbst bei Schleierma-cher,<sup>52</sup> aber auch bei Kant,<sup>53</sup> und im Gedankenexperiment ließe sich vorstellen,

---

49 Vgl. Steiner (1996) S. XXXVIII f. Für Steiner ist es genau die Unterstellung einer plato-nischen »Geheimhaltung«, die Tennemann mit Szlezák verbindet, und die beide von Schleiermacher trennt (vgl. ebd. S. XL). Szlezák verwahrt sich dagegen: Platons Mo-tivation sei nicht im Wunsch nach Geheimhaltung zu suchen. Dieser Ausschluss macht die unten besprochenen idiosynkratischen Vorbehalte Platons gegenüber dis-kursiver Explikation noch wahrscheinlicher – und damit den Verdacht einer Abwer-tung der platonischen gegenüber den Tübinger Schriften.

50 Vgl. Szlezák (2004) S. 138.

51 Ebd.

52 Vgl. die folgende Darstellung der Schleiermacherschen Analyse der Schriftkritik im nächstenden Kapitel.

53 Vgl. die in B.1 dargestellte Platonrezeption Kants.

auf welche Vorbehalte ein als Hausarbeit abgegebener platonischer Dialog stoßen würde. Nicht zuletzt erweckt aber auch die Tübinger Schule – deren Kronzeuge Aristoteles ebenjenes Begriffsdenken einleitete – den Eindruck dieser Überlegenheit.<sup>54</sup> Steiner etwa wendet ein: »Dabei ist impliziert, dass wer so [...] denkt, sich jedenfalls, was die Schriftlichkeit angeht, in einer Platon überlegenen Position zu befinden behaupten muss.«<sup>55</sup> Dieser sehr berechtigte Einwand gleicht jener ebenfalls berechtigten Kritik an Schleiermacher, er überschätzt die Schrift und bringt sich damit in einen Gegensatz zu Platon und dessen Schriftkritik; tatsächlich scheint die Tübinger Schule der Schriftkritik in Bezug auf Platons Schriften, nicht aber auf ihre eigenen folgen zu wollen. Genau wie Schleiermacher seine Rezeptionsästhetik relativiert, relativiert indessen auch H.J. Krämer diesen überlegenen Status der ungeschriebenen Lehre »zur Abwehr von Missverständnissen«: Aus der Tübinger »ungeschriebenen Lehre« folge »weder eine ›Geheimlehre‹ noch eine Abwertung der platonischen Schriften noch auch ein Dogmatismus der platonischen Philosophie.«<sup>56</sup>

Mit dieser Relativierung eines überlegenen Status gegenüber den platonischen Dialogen gibt die Tübinger Schule das letztmögliche systematische Argument dafür aus der Hand, dass Platon überhaupt eine »ungeschriebene Lehre« gehabt haben soll. Die Tübinger Rekonstruktionsversuche sind damit als Platon-Interpretation nicht überzeugender als die kritisierte Rezeptionsästhetik Schleiermachers. Wenn die Annahme einer »ungeschriebenen Lehre« dennoch in gewisser

---

54 Ein weiteres Beispiel akademischer Arroganz findet sich in der Tübinger Schule, wenn Szlezák zwar die Leistung (oder wohl eher die Wirkungsmacht) Schleiermachers würdigt, aber – wegen dessen fehlenden akademischen Abschlüssen, an Schleiermachers Kompetenz als Philologe und Philosophiehistoriker zweifelt: »Doppelt unvollständig blieb dann auch seine Detailbeschäftigung mit platonischen Problemen [...], wozu Schleiermacher bei seinem Beruf als Prediger wohl auch nicht die Zeit gehabt hätte; sie blieben also selektiv. Schleiermacher war nicht Philologe (auch wenn er das Fach in Halle zwei Jahre studiert hatte), und er war von Beruf nicht Philosophiehistoriker.« (Szlezák (2004) S. 125.)

55 Steiner (1996) S. XLIII.

56 Krämer (1968) S. 150. Übrigens hatte Krämer selbst ursprünglich die »ungeschriebene« als »Geheimlehre« verstanden, wie Ferber bemerkt (vgl. Ferber (2007) S. 15). Inkonsistenzen wie diese zeigen, dass die Tübinger Lehre Entwicklungen durchlief und aus verschiedenen Stimmen besteht. Die oben vorgenommene systematische Untersuchung über die Tübinger Annahmen für die Gründe einer »ungeschriebenen Lehre« nimmt dennoch in Anspruch, zumindest als eine Art Koordinatensystem die gesamte Tübinger Schule abzudecken, wie ich selbst stichprobenartig geprüft habe.

Weise aufrecht erhalten werden kann, so eher als philologisch-historisch ausgerichtete Platonforschung und nicht als philosophische, sich selbst immer kritisch mitbedenkende Interpretation – und somit auch nicht als Lösungsversuch des Gestaltungsproblems der Philosophie. Die Tübinger Forschungen legen dies selbst nahe. Sie verstehen sich zu einem großen Teil als philologische Beiträge zu bisher ungelösten semantischen Einzelproblemen in Platons Schriften. Damit verweigert sich die Tübinger Schule der Herausforderung des platonischen Vermittlungsproblems oder gibt es schlicht auf. Die Dimension des Nicht-Diskursiven geht verloren.<sup>57</sup>

So erklären sich auch die besonders kontroversen Reaktionen auf die Tübinger Schule. Insofern sie der Platonforschung erhellende Einsichten beisteuern konnte, wurde ihr Beitrag begrüßt. Auf heftige Ablehnung stieß sie jedoch immer dann, wenn der Eindruck entstand, ihr Ansatz entstellte Platon und vernichtete eine ganze Dimension seines Werkes.

## 12. DAS HERMENEUTISCHE SCHEITERN AM DARSTELLUNGSPROBLEM

Analog zu den oben beschriebenen Platonrenaissances und -bildern um 1500 und 1800 mit ihren spezifischen Schwachstellen gestalten sich auch die Rezeptionen der platonischen Schriftkritik. *Auffällig ist allerdings die Tendenz, dass die Schriftkritik als immer zentralere Stelle wahrgenommen wird und schließlich auch das Medium der Schrift immer deutlicher als relevant, wenn nicht entscheidend, wahrgenommen wird.*

---

57 Nota bene: Sie geht auch dort verloren, wo sich sorgfältig argumentierende Vertreter der »ungeschriebenen Lehre« wie Rafael Ferber ausführlich mit der Frage beschäftigen: *Warum hat Platon die »ungeschriebene Lehre« nicht geschrieben?* Sie geht darüber hinaus – wie die folgenden Kapitel zeigen – selbst in Platon-Deutungen verloren, die Schleiermacher folgen oder gar sein rezeptionsästhetisches Scheitern zu kompensieren versuchen. Sie geht verloren, wo dieser Verlust bemerkt und beklagt wird. Ihr Verlust droht sogar dort, wo die Schrift als nicht-kontingente Ursache für das Vermittlungsproblem der Philosophie erkannt wird. Die Dimension des Nicht-Diskursiven droht überall dort verlorenzugehen, wo sie diskursiv thematisiert wird: selbst in Schleiermachers Hermeneutik und selbst in einer Dissertation wie dieser – jedenfalls leichter als in Schleiermachers Platon-Übersetzungen oder in einem Buch-Bausatz wie *Kant für die Hand*.

Wie Klaus W. Hempfer bemerkt, wurde »die Paradoxalität von Platons schriftlicher Schriftkritik [...] nicht erst der (post-)romantischen Platonexegese zum Problem. Nach Hinweisen bereits in der (Spät-)Antike wird es vor allem bei italienischen Renaissance-Autoren thematisch.«<sup>58</sup> Konkret verweist Hempfer auf Ficino und Tasso. Ficino – ausgerechnet jener der beiden Autoren, der Philosoph beziehungsweise Philologe war, möchte man betonen – habe allerdings »das Problem eher entschärft«,<sup>59</sup> was sich mit der von Detlef Thiel wiedergegebenen Einschätzung trifft, Ficino scheine »bei einer eher unkritischen Paraphrase stehenzubleiben«.<sup>60</sup> Tasso hingegen – bezeichnenderweise der Dichter – habe (»in einem Dialog!«) die Schriftkritik zum Anlass genommen, das traditionelle Verhältnis von Stimme und Schrift, von Mündlichkeit und Schriftlichkeit umzukehren.<sup>61</sup>

Weitaus mehr Aufmerksamkeit erregte die Schriftkritik seit der Epochenschwelle um 1800. Tennemann »war vor 1804 [als Schleiermachers erste Platon-Übersetzungen erschienen] einer der ersten, der die Bedeutung der Schriftkritik des *Phaidros* und des ›Siebten Briefs‹ Ernst nahm.«<sup>62</sup> Sowohl im ersten Band seines Werks *System der Platonischen Philosophie* (1792)<sup>63</sup> als auch im zweiten Band seiner *Geschichte der Philosophie* (1799)<sup>64</sup> zitiert er die Schriftkritik des *Phaidros* in voller Länge, um sie anschließend zu interpretieren. Dabei bewegt sich Tennemann noch weitgehend in der Tradition des Begriffsdenkens: Schriftkritik ist für ihn (diskursive) Kritik am Medium Schrift, wobei er diese Kritik sich nur auf Platons eigene Schriften erstrecken sieht, nicht auf philosophische Schriften überhaupt. Tennemann reagiert auf die Schriftkritik erstens, in dem er Platon als Esoteriker darstellt, der mündlich oder mit geheimen Schriften für einen kleinen Kreis gewirkt habe und dessen Schriften also als Spielerei, als »äußeres Gewand« anzusehen seien.<sup>65</sup> Seine eigene Interpretation sieht er von der Schriftkritik nicht tangiert, was insofern logisch ist, als er zweitens die Schriftkritik dergestalt relativiert, dass er das Niveau philosophischen Schreibens zu Platons Zeiten für noch nicht ausgereift erklärt – wohingegen die inzwischen erreichte begriffliche Schärfe sehr wohl zur Vermittlung philosophischer

---

58 Hempfer (2002) S. 9.

59 Ebd.

60 Thiel (2003) S. 135.

61 Vgl. Hempfer (2002) S. 9.

62 Steiner (1996) S. XXXVII.

63 Vgl. Tennemann (1792) S. 129-138.

64 Vgl. Tennemann (1799) S. 207-214.

65 Vgl. Tennemann (1792) S. 128.

Erkenntnis geeignet sei.<sup>66</sup> Demgemäß sieht Tennemann seine Aufgabe darin, »die einzelnen Gedanken von dem zufälligen Gewande der Einkleidung ab[zu]sonder[n]«,<sup>67</sup> mithin die Spielerei der platonischen Schrift in ernsthafte Texte zu verwandeln.

Wenn das bis dahin unüblich große Interesse, das Tennemann der Schriftkritik entgegenbringt, möglicherweise ein gewisses Misstrauen in das Begriffsdenken signalisiert, so ist seine Interpretation der Schriftkritik doch noch ganz vom Denken der Diskursivität geprägt. Was bei Platon auf ein Vermittlungsproblem der Philosophie hindeutet, wird zwar anerkannt, doch soll es einer begrifflichen Lösung zugeführt werden. Und nicht anders die Schriftkritik:<sup>68</sup> Die Interpretation, die Tenneman ihr widmet, wiederholt also noch einmal das oben bereits dargestellte platonistische Platonbild um 1800. Die Interpretation hingegen, die ihr Schleiermacher widmet, verläuft gewissermaßen konträr dazu. Schleiermacher setzt nicht auf scharfe Begrifflichkeit (Diskursivität), sondern auf eine Art kunstfertige Dialogizität (Nicht-Diskursivität). Wenn seine Interpretation der Schriftkritik im Folgenden nachgezeichnet wird, zeigt sich also erneut Schleiermachers Distanzierung vom Begriffsdenken, wobei nicht zuletzt deren Kritikwürdigkeit – drastischer: deren Scheitern – deutlich wird.

Auch Schleiermacher lässt sich – in der »Einleitung« zu seiner *Phaidros*-Übersetzung, aber auch in seiner Meta-»Einleitung« zu allen Einleitungen – nicht allzu lange von der Schriftkritik irritieren. Er erklärt sie zunächst biographisch: *Phaidros* sei ein Dialog des jungen Platon, und die Schriftkritik drücke dessen Verehrung des sokratischen Lehrgesprächs als Skepsis gegenüber der schriftlichen Philosophievermittlung aus.<sup>69</sup> Platons Invektiven gegen die Schrift seien zu verstehen als

»Rechtfertigung des Sokrates über sein Nichtschreiben, und als Begeisterung von seiner Lehrart, welcher in Schriften ähnlich zu werden Platon damals noch verzweifelte, es aber hernach doch lernte, und nicht damit endigte, an eine so weitgehende Unmitteilbarkeit der

---

66 Vgl. Tennemann (1799) S. 214f.

67 Tennemann (1792) S. 84.

68 An dieser Stelle wird wieder deutlich, wie sehr die Tübinger Schule in der Tradition des begrifflichen Denkens steht, aber auch, was diese Position so seltsam macht: Das Vertrauen in das Vermögen des begrifflichen Denkens ist inzwischen nicht mehr so groß wie zu Tennemanns Zeiten; und zumindest wird eine Reflexion über den Status der eigenen Begriffsarbeit erwartet.

69 Vgl. Philosophie Platons S. 39f.

Philosophie zu glauben, wenn gleich er, wie wir sehen, von Anfang an wohl wusste, dass sie historisch nicht könne erlernt werden.«<sup>70</sup>

Der Sokrates-Schüler Platon habe zwar ein neues Medium genutzt, das er zunächst für defizitär hielt, dessen Beherrschung in der Folgezeit allerdings dermaßen perfektioniert, dass er dessen vermeintliche Mängel zu kompensieren vermocht habe. »Da nun ungeachtet dieser Klagen [über die Schrift; H.D.] Platon von der ersten Männlichkeit an bis in das späteste Alter so vieles geschrieben hat: so ist offenbar, er muss gesucht haben, auch die schriftliche Belehrung jener besseren [mündlichen; H.D.] so ähnlich zu machen als möglich, und es muss ihm damit auch gelungen sein.«<sup>71</sup>

Während Tennemann gewissermaßen die Übersetzung der Dialoge in die (begriffliche) Sprache der Philosophie forderte, besteht Schleiermacher darauf, Platon als Künstler des schriftlichen Dialogs ernst zu nehmen, um ihn als Philosoph ernst zu nehmen. Die Schriftkritik ist für ihn endgültig keine Kritik an der Vermittlungsleistung des Mediums Schrift mehr (die zur Mündlichkeit der Lehre zwingen würde, falls sie nicht formvergessen ignoriert würde), sondern eine Kritik an einer unzulänglichen Darstellung im Medium der Schrift. Schrift kann – Platon beweise das – ein vollkommener Ersatz für die Rede sein, wenn ihre Darstellung entsprechend kunstvoll ausfällt. Diese Hochschätzung Platons ist mit einer Hochschätzung der Schrift verbunden, die – mit der Tübinger Schule – zurecht als Überschätzung der Schrift kritisiert werden kann und letztlich der Schriftkritik nicht gerecht wird.

Schleiermachers Schriftkritik-Interpretation überzeugt auch aus anderen Gründen nicht vollständig. Zum einen übersieht er, dass seine Etablierung Platons als Darstellungs-Künstler, dass also Nicht-Diskursivität als Lösung des Vermittlungsproblems, erst durch diskursive Unterstützung möglich ist. Die bloße Präsentation der Übersetzung reicht ohne eine entsprechende Erklärung nicht aus. Zum anderen gilt die Schleiermachersche Chronologie der Schriften Platons inzwischen als überholt und der *Phaidros* als mittleres Werk.<sup>72</sup> Dass Schleiermacher jedenfalls nicht so weit ging, die Schrift höher als die Rede einzuschätzen, dokumentiert beispielsweise der oben unterstrichene, letzte Halbsatz im Zitat:<sup>73</sup>

---

70 Ebd. S. 86.

71 Ebd. S. 40.

72 Vgl. Arndt (1996) S. XXI.

73 Was Schleiermacher (mit Kant, vgl. B.I.3) Philosophie »historisch« lernen nennt, meint Philosophiegeschichte oder philosophische Lehrbücher zu lernen, ohne dabei eigene Gedanken zu entwickeln und in diesem Sinne zu philosophieren.

Anscheinend kann Philosophie auch schriftlich nur insofern vermittelt werden, als sie überhaupt vermittelbar ist. Dennoch verbleibt der Eindruck, Schleiermachers Rezeptionsästhetik sei ein unangemessen optimistischer oder unangemessen dargestellter Ansatz.

In jüngerer Zeit sind eine Reihe von Ergänzungen des Schleiermacherschen Ansatzes vorgestellt worden, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass erstens die Schriftkritik in deren Zentrum gerückt ist. Sie scheinen zweitens auf den Vorwurf der Überschätzung der Schrift zu reagieren (den die Tübinger Schule an Schleiermacher richtete, der ihr aber selbst ebenso gemacht werden muss), und zwar, indem sie jene Kritik am Denken der Hermeneutik integrieren, wie sie vom Poststrukturalismus geäußert worden ist. Derrida formuliert sie beispielsweise in seinem Aufsatz »Signatur, Ereignis, Kontext« als Kritik am sogenannten Code-Modell.<sup>74</sup> Demnach kann der Rezeptionsprozess nie kontrolliert werden, wie es eine Rezeptionsästhetik (aber auch das esoterische Rezeptionsmodell des Platonismus oder die Formvergessenheit) versucht.

In ihrem Aufsatz »Platons Dialoge als Hypomnemata« zieht Dorothea Frede aus der Schriftkritik die Konsequenz, Platons Schriften seien als Erinnerungsbilder zu verstehen. Die entscheidende Frage lautet nun, wie »zwischen ernst gemeinten ›Erinnerungen‹ und scherhaftem Beiwerk« unterschieden werden kann.<sup>75</sup> Frede supplementiert Platon weder eine Lehre noch erklärt sie die platonische Darstellung zu jenem Mittel, das dem Leser schon die – einer ominösen Autorintention gemäß – richtige Richtung weisen werde. Stattdessen erweitert sie Schleiermachers rezeptionsästhetisches Modell, indem sie den Leser vom bloßen Decodierer der platonischen Kunst zur entscheidenden Instanz über den Sinn des Textes aufwertet. Als solcher bedarf der Rezipient »ausgedehnter Studien, Übung und langer Erfahrung«,<sup>76</sup> wie sie betont. Weil diese Eigenschaften als harte Kriterien jedoch wenig tauglich sind, endet sie mit jenem Appell, zu dem sie auch die Schriftkritik erklärt: »Bei der Platonexegese sind also Fingerspitzengefühl und Selbstbescheidung immer dringend angezeigt.«<sup>77</sup>

Auch Klaus W. Hempfer versucht in »Lektüren von Dialogen« eine Erweiterung der Rezeptionsästhetik: Gefragt sei eine »Hermeneutik des Dialogs, die keine dialogische Hermeneutik mehr sein kann.«<sup>78</sup> Schleiermacher, dessen

---

74 Vgl. SEK, vor allem S. 144f.

75 Vgl. Frede (2006) S. 42.

76 Ebd. S. 43f.

77 Ebd. S. 58.

78 Hempfer (2002) S. 10.

Nachfolgern Jaspers, Friedländer und Gadamer wirft er ebenso wie der Tübinger Schule vor, mit ihren Platonrezeptionen in eine »performative Falle«<sup>79</sup> getappt zu sein. Sie besteht darin, die »Dialogebene« (oder Inhaltsebene) mit der »Rezeptionsebene« zu verwechseln oder mit anderen Worten: den Autor Platon mit seiner Figur Sokrates gleichzusetzen. Platon lasse nicht etwa Sokrates als Stellvertreter reden und handeln, sondern vielmehr enthalte er sich jeder wie auch immer indirekten Kommunikation einer eigenen Position, um stattdessen die Bedingungen von Philosophievermittlung zu inszenieren.<sup>80</sup> Wenn Schleiermacher – so ergibt sich aus dieser Analyse – Platons Autorintention von der Figur des platonischen Sokrates ableitet, so übersieht er, dass Platon in seinen Dialogen (anders als Aristoteles, der sich auch in der Dialogform versuchte)<sup>81</sup> selbst nicht als Figur auftritt und auch keine Autorintention in Form von Proömen äußert,<sup>82</sup> nur in den in ihren Echtheit umstrittenen Briefen lässt sich wegen der Ich-Form mit deutlicher Berechtigung auf die Intention des Autors schließen.

Nicht anders versteht Hempfer die Schriftkritik. Sie weise auf ihren eigenen Inszenierungscharakter hin, ohne in ihrer Paradoxalität von einer »Autorintention« entschärft werden zu können; sie zeige dem Leser das Darstellungsproblem der Philosophie, ohne es für ihn zu lösen. Dieser Lesart gelingt es, so Hempfer, den kritisierten Rezeptionsmodellen zu entgehen, ohne die Schriftkritik zu einem Spiel zu reduzieren, das sich jedem Ernst entziehe.<sup>83</sup>

Auch wenn Hempfer und Frede in ihrer postmodernen inspirierten Erweiterung der Schleiermacherschen Rezeptionsästhetik den Spielraum des Rezipienten signifikant erhöht wissen wollen, verbleiben sie doch im Bannkreis der Hermeneutik. Denn wie schon für Schleiermacher zielen auch für sie die Darstellungsmittel Platons auf die »eigene« Gedankenerzeugung des Lesers ab. Doch diese neue Macht des Rezipienten darf nicht zu weit gehen und muss kontrolliert werden. Diese Kontrolle erfolgt nun sogar ausschließlich über ihre eigenen diskursiv dargelegten Interpretationen.

Obwohl Hempfer und Frede die Schriftkritik ernster nehmen als Schleiermacher und ihr zunächst gerechter zu werden scheinen, nehmen sie ihre eigenen Schriften implizit davon aus. Indem sie in Bezug auf Platon jener Kritik an der Überschätzung der Schrift entgehen wollen, verlassen sie sich in ihren eigenen

---

79 Ebd. S. 6.

80 Vgl. ebd.

81 Vgl. Flashar (2011) S. 166f. Hierin zeigt sich ein weiterer Beleg für die Formblindheit des Aristoteles, der seine Dialoge rein pädagogisch-populär gestaltet.

82 Vgl. auch Blößner (2007) S. 251.

83 Vgl. Hempfer (2002) S. 7f.

Schriften auf nichts anderes als auf die Schrift: Sie versuchen, diskursiv zu überzeugen, ohne selbst eigene »Erinnerungsbilder«, wie Frede es nennt, zu zeichnen oder die Philosophievermittlung zu »inszenieren«, wie Hempfer es beschreibt. So geht auch bei diesen hermeneutischen Interpretationen die Dimension der Nicht-Diskursiven verloren; nicht weil sie übersehen würde, wie von der Tübinger Schule, sondern weil Platons Hinweis darauf in die Diskursivität übersetzt wird. Insofern scheitern auch sie am Darstellungsproblem der Philosophie.

### **13. DIE FOKUSSIERUNG AUF DIE SCHRIFTKRITIK UND DIE ZUNEHMENDE REFLEXION DES GESTALTUNGSPROBLEMS**

Wolfgang Wieland, ein Schüler Gadamers, der ebenfalls den Schleiermacherschen Ansatz weiterführt, ist sich bewusst, dass die diskursive Erklärung des Nicht-Diskursiven den Verlust einer Dimension bedeutet. In seiner einflussreichen Monographie *Platon und die Formen des Wissens* (1982) ist ebenfalls die Schriftkritik von zentraler Bedeutung. Er widmet ihr das erste Drittel seines Buches und behauptet sogar: »Bei jedem Versuch, Platons Philosophieren zu verstehen, kommt diesen Stellen [der Schriftkritik; H.D.] und ihrer Deutung eine Schlüsselfunktion zu.«<sup>84</sup> Wielands Darstellung unternimmt nun eine Ausweitung der Schriftkritik zur Gestaltungskritik, die das Problem der Gestaltung von Philosophie problematisiert. Seine These konzentriert sich in dem Satz:

»Platon macht denn auch immer wieder auf die inneren Grenzen aufmerksam, die der Möglichkeit gezogen sind, Wissen in der Gestalt von Aussagen zu objektivieren und mitzuteilen. Das geschieht beispielsweise in der Schriftkritik; sie ist ihrem Gehalt nach zugleich eine Kritik des propositionalen Wissens überhaupt.«<sup>85</sup>

Anders ausgedrückt: Das Verständnis von Philosophie überhaupt und das Verständnis der platonischen Schriftkritik bedingen einander. Für Wieland besagt die Schriftkritik, dass sich philosophische Erkenntnis nicht propositional fixieren lässt – ob schriftlich oder mündlich, ist dabei von untergeordneter Bedeutung. Das Wissen, das Philosophie zu vermitteln hat, ist also letztlich

---

84 Wieland (1982) S. 13.

85 Ebd. S. 235.

nicht-propositionaler Natur; und deswegen komme es auf die Gestaltung und den Blick für diese Gestaltung an.<sup>86</sup>

Dabei geht es Wieland keineswegs darum, propositionales Wissen aus der Philosophie auszuschließen. Er betont sogar an zahlreichen Stellen dessen Wert: Nichtpropositionales Wissen, das als unmittelbar evident nicht mitteilbar ist, objektiviert sich in Aussagen, wird mitteilbar, gegenstandsbezogen, überprüfbar,<sup>87</sup> ermöglicht so »Differenzierung«, »Klarheit« und »Präzision«.<sup>88</sup> In vielen Fällen – besonders deutlich beim Erfahrungswissen – bedingen sich nichtpropositionales und propositionales Wissen, gehen ineinander über.<sup>89</sup> Und doch rückt Wieland nicht dieses Miteinander in den Fokus seiner Aufmerksamkeit, sondern das Gegeneinander, oder vielmehr: das Miteinander ist für ihn sogar der Grund für seine Zuspitzung als Gegeneinander. Denn das propositionale Wissen ist in der Philosophie nicht nur wertvoll, es ist sogar unabdingbar; und darin liege eine unheilvolle Dominanz, die sich in der Neuzeit sogar zunehmend verstärke. Philosophie werde »unter den Bedingungen der philosophischen Diskussionen unserer Tage« selbstverständlich als an Propositionen gebunden wahrgenommen<sup>90</sup> – eine Tendenz, die sich »durch die philosophischen Bemühungen der Gegenwart« verstärkt habe.<sup>91</sup> Der »Propositionalismus«<sup>92</sup> wird dargestellt als »Zauberkreis der Texte«,<sup>93</sup> in den man jederzeit eingeladen sei einzutreten, der aber den Blick verenge, Naivität und Einseitigkeit fördere<sup>94</sup> und aus dem herauszufinden zunehmend schwieriger werde – ein echtes »Dilemma«, das den Tenor von Wielands Buch bestimmt.<sup>95</sup>

»Der Propositionalismus bezeichnet ohne Zweifel ein universal anwendbares Methodenkonzept der Philosophie. Denn kein Gegenstand ist zu abgelegen oder zu verborgen, als dass man nicht doch irgendeine mitteilbare Aussage in Bezug auf ihn formulieren könnte, die sich zum Gegenstand einer propositionalen Analyse und damit zugleich zum Primärobjekt der philosophischen Reflexion machen ließe. [...] Jeder Akt der

---

86 Vgl. ebd. S. 11, 57 und 68.

87 Vgl. ebd. S. 225 und 233.

88 Ebd. S. 8.

89 Vgl. ebd. S. 230ff.

90 Vgl. ebd. S. 224.

91 Vgl. ebd. S. 8 sowie 224-236.

92 Ebd. S. 225.

93 Ebd. S. 8.

94 Vgl. ebd. sowie S. 39 und 67.

95 Vgl. ebd., besonders S. 100.

Propositionalisierung zwingt zum Verzicht auf ein Stück Unmittelbarkeit, die sich als solche durch keine Reflexion, auch nicht durch eine propositionalistisch orientierte Reflexion, wieder einholen lässt. Gewiss kann sich eine neue Reflexion auf den so vernachlässigten Restbestand richten. Doch auf diese Weise gelangt man immer nur zu neuen Zuordnungen von Aussagen, die man dann als solche wieder analysieren kann.«<sup>96</sup>

Platon wird von Wieland nun zugestanden, durch seine künstlerische Gestaltungsmacht den Bannkreis der Propositionalität zu überwinden<sup>97</sup> und die »Verlegenheit« des nichtpropositionalen Wissens auszugleichen.<sup>98</sup> Platon habe zwar die Leistung der Propositionalisierung sogar als erster gewürdigt,<sup>99</sup> aber sich eben nicht nur darauf verlassen. Zwar habe er ein System von Propositionen, die »Ideenlehre« entworfen, aber nur als »Eröffnungszug«,<sup>100</sup> als »Ideenannahme«.<sup>101</sup> In Platons Schriften konstituiere sich eine »Spannung [...], die zwischen den im geschriebenen Werk überlieferten Sätzen und dem besteht, was nur mit Hilfe dieser Sätze ausgedrückt und gezeigt wird, ohne dass es hingegen von ihnen als semantisches Korrelat auf thematische Weise intendiert würde«.<sup>102</sup>

Was Wieland (als Nachfolger Schleiermachers)<sup>103</sup> Platon oder (als Schüler Gadamers) allenfalls den »klassischen Autoren«<sup>104</sup> zugesteht, lässt er bei wissenschaftlichen Texten über Platon, nicht zuletzt bei seinen eigenen Überlegungen nicht gelten. Jene könnten über ihr Sagen hinaus auch Zeigen; diese müssten sich auf das Sagen beschränken. Wenn über nicht-propositionales Wissen geschrieben würde, dürfe nicht aus dem Blick geraten, dass propositionales Schreiben dem Wahrheitsbegriff verpflichtet bleibe,<sup>105</sup> auch wenn nichtpropositionales Wissen selbst nicht dem Bivalenzprinzip unterliege.<sup>106</sup> Und ebenso wenig dürfe man über die »Form« (auch wenn sie bei der Darstellung nichtpropositionalen Wissens eine tragende Rolle spielt) die »Inhalte« vergessen.<sup>107</sup> Auf diese Weise

---

96 Ebd. S. 226f.

97 Vgl. ebd. S. 39 und 69.

98 Ebd. S. 234; vgl. auch S. 228 und 100.

99 Vgl. ebd. S. 228.

100 Ebd.

101 Vgl. ebd. S. 99ff.

102 Ebd. S. 324.

103 Vgl. ebd. S. 50f.

104 Vgl. ebd. S. 10.

105 Vgl. ebd. S. 7ff.

106 Vgl. ebd. S. 228f.

107 Vgl. ebd. S. 52.

verteidigt Wieland seinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und philosophische Relevanz gegen mögliche Vorwürfen des »Ästhetizismus, Romantizismus oder Irrationalismus«, die er ähnlich positionierten Interpretationen wie der seinigen durchaus zu Recht gemacht sieht.<sup>108</sup> Doch dafür hat er einen Preis zu zahlen: Er kann nicht selbst mit der Geste Platons reden, sondern nur über Platons Geste, deren unausweichlichen Verlust er wieder und wieder thematisiert:<sup>109</sup>

»Alles lässt sich zum Gegenstand einer Aussage machen. Daher ist jeder Versuch legitim, beispielsweise auch Platons Texte und das, was sich in ihnen zeigt, zum Gegenstand von Interpretationsaussagen zu machen. [...] Doch wie genau diese Projektion auch immer ausfallen mag, – man kann nicht umhin, den Verlust einer ganzen Dimension in Kauf zu nehmen. Auch die beste Interpretation [...] würde sich selbst erkennen, bliebe sie sich nicht bewusst, dass sie [...] – in Platons Bildersprache ausgedrückt – den Bereich der Schatten niemals verlassen kann.«<sup>110</sup>

---

108 Vgl. ebd.

109 Beispielsweise ebd. S. 67: »Man kann versuchen, mit Hilfe von Aussagen über das zu reden, was von Platon nicht gesagt, sondern durch bewusste Verwendung literarischer Formen und Stilmittel nur gezeigt wird. Das geschieht beispielsweise in der vorliegenden Abhandlung. [...] Ein Philosophieren, das man in einen Gegensatz zur philosophischen Lehre bringt, kann selbst wieder zum Gegenstand einer Lehre gemacht werden. Doch auch das beste Verständnis einer solchen Lehre zweiter Stufe verschafft einem nicht jenes Wissen, das einem nur die Erfahrungen und die Tätigkeiten selbst vermitteln können, auf die sich diese Lehre richtet.« – Oder ebd. S. 234: »Die Formen des nichtpropositionalen Wissens sind überdies einer Analyse, die sich aller nur denkbaren Techniken des propositionalen Wissens bedient, keineswegs unzugänglich. In diesem Fall wird nichtpropositionales Wissen zu einem Gegenstand von Aussagen, aber es wird deswegen nicht selbst zu einem propositionalen Wissen. Das zeigt sich nicht zuletzt in der Tatsache, dass man dieses Wissen auch durch noch so viele wahre Aussagen, die man über es formulieren mag, nicht einem anderen mitteilen kann.«

110 Ebd. S. 324f.

## **IV. Medientheorie der Schrift, Dekonstruktion und Philosophie ohne Autorintention**

---

Zwei andersartige Lösungsansätze für das Gestaltungsproblem der Philosophie kommen in den 1960er Jahren auf. Sie unterscheiden sich von den bisher vorgestellten Lösungsversuchen dadurch, dass sie keine Code-Rezeptionsmodelle sind. Es geht bei ihnen nicht mehr primär darum, die Lehre oder die Intention eines Autors richtig zu verstehen. Vielmehr wird bei ihnen die Schrift als Medium zum Hauptakteur, und zwar in einem besonderen Sinne: Schrift wird gleichsam als Transzental des Begriffsdenkens vorgestellt. Damit positionieren sich diese Lösungsansätze nicht in einfacher Opposition zum Begriffsdenken, mithin in der Nicht-Diskursivität, sondern außerhalb dieses Gegensatzpaars, und konstituieren auf diese Weise eine ganz andere Distanzierungsweise davon. Indem sie zudem nicht nur das Begriffsdenken als Effekt der Schrift erklären, sondern auch das Code-Modell, wird verständlich, warum alle diesem verpflichtenden Rezeptionsmodelle im Bannkreis der Diskursivität verbleiben müssen; gleichzeitig deutet sich an, wie diesem Bannkreis entkommen werden kann.

Beide Lösungsansätze – nämlich Medientheorie der Schrift und Dekonstruktion – zeichnen ihrerseits eine Entwicklungslinie der Schrift, deren Verlauf mit der oben skizzierten Entwicklungslinie des Begriffsdenkens übereinstimmt. Wie sich im Detail zeigen wird, ist die Schrift – mag sie auch nicht dessen einzige Ursache sein – nicht vom Begriffsdenken zu trennen. Damit geben beide Lösungsansätze einen weiteren, bedenkenswerten Grund für die Sonderstellung des Begriffsdenkens jenseits der in A.9 aufgeführten Vorteile; und zwar die kulturelle Praxis unserer Nutzung der Schrift.

Medientheorie der Schrift und Dekonstruktion ergänzen einander auf mitunter verblüffende Weise. Gemeinsam ist ihnen auch, dass – obwohl die Schrift im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit steht – sie sich nicht an zentralen Stellen mit Platons Schriftkritik beschäftigen und sich dabei auch nicht besonders von deren Paradoxalität irritieren lassen. Trotz großer Gemeinsamkeiten ist nicht nur ihr

Ansatz denkbar heterogen. Ihre große Unterschiedlichkeit, die im Anschluss an die Entwicklungslinie der Schrift herausgearbeitet werden soll, lässt sich folgendermaßen beschreiben: Für die Medientheoretiker geht im Zuge ihrer historischen Beschäftigung mit der Schrift auch jene Geste Platons verloren, womit der »Verlust einer ganzen Dimension« (nämlich des Nicht-Diskursiven) in Kauf genommen wird. Die Dekonstruktion hingegen hebt erst die Dimension des Nicht-Diskursiven in der Schrift hervor; und zwar, indem sie Philosophie nicht mehr auf die Vermittlung oder Darstellung, sondern auf den Spielraum der Subjektivität in der Rezeption, mithin auf ihre Aneignung fokussiert.

1963 veröffentlichte Havelock seine umfassende Studie *A Preface to Plato*, in der er Platon und den Anfang der westlichen Philosophie in den geschichtlichen Zusammenhang der Entwicklung des phonetischen Alphabets stellt. Er leistete damit im Umfeld der kanadischen Medientheorie einen entscheidenden Beitrag zur Kulturtheorie der Schrift, die von Walter J. Ong in seinem Hauptwerk *Orality and Literacy* (1982) weiterentwickelt wurde und die Havelock in späteren Schriften wie *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (1982) und *The Muse Learns to Write* (1986) in großer Übereinstimmung mit seinem frühen Ansatz fruchtbar machte. Die Medientheorie der Schrift nach Havelock und Ong lässt sich als Bestätigung der oben gezeichneten Entwicklung des Begriffsdenkens, von den Anfängen der Diskursivität über ihre Dominanz bis hin zu Distanzierungsversuchen davon, verstehen.

Die Medientheorie der Schrift stellt den Übergang von »primärer Oralität« zu »Literalität« als kulturellen und epistemischen Bruch höchsten Grades dar. Die schriftliche Fixierung von bislang mündlichen Kommunikationsakten wirkte nicht nur zurück auf die bloße Technik der kulturellen Kommunikation, sondern auf deren Praxis und auf das Denken selbst. Schrift zeigt sich als Werkzeug, welches das mit ihr behandelte Wissen nicht unverändert lässt, also als Medium. Sprechen, das semantisch an Maximen und Variationen gebunden ist, syntaktisch an Rhythmus, Vers, Parataxis, Narration und pragmatisch an Gedächtnis, die Zeremonie, den Körper (das Ohr vor allen anderen Sinnesorganen, aber auch Mund, Zunge, Gliedmaßen), wird von den Effekten seiner schriftlichen Fixierung überlagert.<sup>1</sup> Das Fließende, Dynamische, Ambivalente<sup>2</sup> und Konkrete (aber auch Distanzlose, Unmittelbare, Emotionale) des oral Tradierten weicht dem Statischen, Zeitlosen, Eindeutigen und Abstrakten<sup>3</sup> (aber auch Kritischen,

---

1 Vgl. Havelock (2007) S. 70ff.

2 Vgl. ebd. S. 127.

3 Vgl. ebd. S. 104.

Reflektierten, Rationalen) der Literalität.<sup>4</sup> Das neue Kommunikationssystem bringt eine Fülle von bisher unerhörten Konzepten mit sich, nicht zuletzt das Code-Modell, das zwischen Wissen (beziehungsweise »Kodes«, »Themen«, »Information«)<sup>5</sup> und Wissendem<sup>6</sup> unterscheidet, aber auch die Gegensatzpaare Anschauen und Handeln, Beschreiben und Bewerten, Denken und Sprechen.<sup>7</sup>

Havelock untersucht die primäre Oralität sowie deren Übergang zur Literalität bevorzugt am Schrifttum des antiken Griechenlands. Dieser enge Fokus begünstigt eine gewisse eurozentristische »Verzerrung«,<sup>8</sup> ist aber im Ansatz wohl begründet: »Die Griechen erfanden nicht nur einfach ein Alphabet; sie erfanden die Literalität und die Grundlage des modernen Denkens.«<sup>9</sup> Diese Grundlegung der Eigenschaften heutiger Wissenschaft beruht auf der Eigenheit der besonderen imitatorischen Effizienz der alphabetischen Schrift.<sup>10</sup> Sie besteht darin, dass die Alphabetschrift nicht aus semantischen Einheiten aufgebaut ist, wie es chinesische oder ägyptische Ideogramme sind, sondern aus phonetischen Einheiten, den Buchstaben.<sup>11</sup> Deswegen kann sie – übrigens sogar anders als nicht-vokalisierte Alphabetschriften – Lautfolgen unabhängig von ihrem Sinn, also auch fremde Sprachen, exakt aufzeichnen. Die Alphabetschrift vollzieht gleichsam eine andere, erstens phonetische und zweitens engere, Rasterung der Sprache als andere Schriftsysteme.

Diese Eigenheit bedingt verschiedene Effekte, die dem griechischen, abendländischen, wissenschaftlichen Denken eine besondere Prägung verleihen. Havelock und Ong tendieren dazu, diese Prägung als charakteristisch oder paradigmatisch für Literalität überhaupt auszuzeichnen. Dies liegt freilich daran, dass der Unterschied zwischen Oralität und Literalität durch das Alphabet besonders krass aus-

4 Zu den Gegenüberstellungen vgl. Ong (2002) S. 37-49. Weitere, ähnliche Gegenüberstellungen in Assmann (1990) S. 16.

5 Vgl. Havelock (2007) S. 64.

6 Vgl. ebd. S. 118.

7 Vgl. ebd. S. 126.

8 Assmann (1990) S. 7f.

9 Havelock (1990) S. 71.

10 Vgl. Havelock (2007) S. 102.

11 Zwischen »Buchstaben-« und »Ideogramm-«Schriften kann keine so klare Linie gezogen werden, wie es den Anschein hat. Ong beispielsweise verweist auf die Hybridität aller Schriften (vgl. Ong (2002) S. 87f; vgl. auch Árokay (2012)). Weil es in dieser Arbeit aber nicht um kategoriale Differenzierungen geht (weder zwischen Schrifttypen noch zwischen Rationalitätstypen), sondern um Tendenzen, kann mit dem relativen Unterschied zwischen Buchstaben- und Ideogramschriften gearbeitet werden.

gebildet wird; und Havelock und Ong geht es primär um eben diesen Unterschied, nicht um den Unterschied zwischen verschiedenen Arten von Literalität.

Zwei der verschiedenen Effekte der Alphabetschrift, die jene besondere Prägung bewirken (welche sich immer mehr als Diskursivität abzuzeichnen beginnt), lassen sich als Eindeutigkeit und kategoriale Abstraktion bezeichnen. Das vokalisierte Alphabet ist nämlich erstens besonders geeignet, den Trend von Schrift zu »analytischer Präzision«<sup>12</sup> zu verwirklichen, der sich daraus ergibt, dass zahlreiche situationsspezifische Umstände bei Übertragung der Rede in die Schrift durch größere semantische Genauigkeit ausgeglichen werden müssen. Mit einigen, wenigen Buchstaben lassen sich aber mehr semantische Einheiten darstellen, als mit einigen, wenigen Ideogrammen, was größere semantische Unterscheidbarkeit begünstigt. Zudem ist die Interpretationsbedürftigkeit und somit der Interpretationsspielraum bei vokalisierten Buchstabentexten geringer als bei nicht vokalisierten Buchstabentexten oder Ideogramm-Schriften.<sup>13</sup> All dies begünstigt Eindeutigkeit, die so als semantischer Effekt der semiotischen Parameter des Begriffsdenkens deutlich wird.

Zweitens animiert das Alphabet zu einer besonderen Abstraktionsleistung. Ideogramme beziehen sich gleichsam auf Objekte und stellen jedenfalls relativ geschlossene semantische Einheiten dar (die zwar zerlegt werden können, aber nur wiederum in elementarere Ideogramme). Buchstaben hingegen sind subsemantische beziehungsweise syntaktische Einheiten, die nicht Objekte, auch nicht Lautfolgen und selbst nicht gewöhnliche Laute abbilden, sondern »abstrakte« Phoneme.<sup>14</sup> Bei der Übertragung von Rede in Schrift mittels Alphabet ist gleichsam ein Formalisierungsprozess auf zwei Ebenen vonnöten, womit sich ein besonderes Potential zu formaler Abstraktion verbindet, wie es in der Logik – einem weiteren Effekt der semiotischen Parameter des Begriffsdenkens – zur Anwendung kommt.

## **14. DER DISKURSIVE LÖSUNGSANSATZ DER MEDIENTHEORIE DER SCHRIFT VON HAVELOCK UND ONG**

Die Eigenheit des Alphabets bewirkt auch einen anderen guten Grund dafür, dass Havelock den Übergang von Oralität zu Literalität überwiegend anhand der griechischen Kultur untersucht. Die phonetische Schrift, so hebt er hervor,

---

12 Ong (2002) S. 102.

13 Vgl. Havelock (1990) S. 65 und 73f.

14 Vgl. Ong (2002) S. 90 sowie Assmann (1990) S. 10.

macht die Unterscheidung zwischen primärer Oralität und Literalität besonders deutlich. Frühe Schriftzeugnisse anderer Schriftsysteme – beispielsweise die Bibel oder das Gilgamesch-Epos – weisen eine »rituelle Würde« sowie »eine Ökonomisierung und Vereinfachung des Denkens« auf, die einen uneinholbaren Übertragungsverlust der mündlichen Fassung in die Schriftform vermuten lassen.<sup>15</sup> Die Schriften Hesiods und Homers hingegen zeichnen »den vollen Reichtum der ursprünglich oralen Tradition« auf.<sup>16</sup> Die hier geronnene primäre Oralität wandelt in den nachfolgenden Schriftzeugnissen allmählich ihren Charakter und gebiert die Literalität.

Die Philosophie bezeugt diesen Übergang. Die frühen Philosophen können als Avantgarde der Schrift bezeichnet werden – ob sie nun selbst die Schrift nutzten oder nicht, und ob sie selbst Lehrgedichte, Sprüche, Dialoge oder Abhandlungen verfassten. Ihr Projekt, die Philosophie (die Literalität), grenzten sie gegen die Dichtung (Oralität) ab.<sup>17</sup> Exemplarisch steht hierfür Platons Dichter-Kritik, wie Havelock sie in *A Preface to Plato* analysiert. Platon verurteile mit den Dichtern das orale Denken und setze sich für das literale Denken mit seiner Präferierung des Statischen über das Dynamische und den damit verbundenen neuen Konzepten ein. Die hierarchische Unterscheidung zwischen Intelligiblem und dem Sinnlichem, mit der Platon laut gängiger Philosophiegeschichte die Metaphysik erschaffen habe, ist laut Havelock eine Unterscheidung der Alphabetschrift.<sup>18</sup>

Besondere Evidenz erzielt Havelock durch seine genaue philologische, quasi empirische Forschung und sein konkretes Anschauungsmaterial. Die oben bereits angedeuteten zwei Effekte der phonetischen Schrift sollen hier nun ein wenig genauer vorgestellt werden: auf der Ebene der Semantik die Entstehung der propositionalen Satzform, und auf der Ebene der Syntax die logische Verknüpfung der propositionalen Sätze. Diese sprachlichen Effekte des Alphabets bestätigen jenen inhaltlichen Übergang zum Begriffsdenken, wie er in A.6 und 7 bei Aristoteles herausgearbeitet wurde, auf philologisch-linguistischer Ebene. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass das Wort »sein« im literalen Denken als

15 Vgl. Havelock (2007) S. 93.

16 Vgl. ebd. sowie Assmann (1990) S. 6.

17 Vgl. Havelock (2007) S. 91.

18 Ebd. S. 100: »Eine spezielle Theorie der griechischen Literalität schließt die These ein, dass Sinnlichkeit und Verstand miteinander verbunden sind und dass sich die Art dieser Verbindung mit dem Übergang von der griechischen Oralität zur griechischen Literalität verändert hat und damit auch das Denken selbst. Seitdem unterscheidet sich dieses Denken von der oralen Mentalität.«

Kopula aufzutreten beginnt<sup>19</sup> und Propositionen (Attributverbindungen zur Beschreibung von Sachverhalten) zum Standard werden.<sup>20</sup> »Die statischen ›Tatsachen des Falles‹ begannen die dynamischen ›Geschehnisse‹ zu ersetzen. In philosophischer Sprache ausgedrückt, begann das ›Sein‹ (als eine syntaktische Form) das ›Werden‹ zu ersetzen.«<sup>21</sup>

So entsteht im alten Griechenland eine »Faktensprache«, die Geschichtsschreibung, aber auch eine »Theoriesprache«, die Philosophie und Wissenschaft möglich macht.<sup>22</sup> Die Literalisierung bringt mit der Propositionalisierung auch die Bivalenz sprachlicher Äußerungen.

»Sprachlich drückte sich dieser [literale; H.D.] Geist vornehmlich in der Aussageform des ›Seins‹ anstatt des ›Tuns‹ aus; die eine ist literal, die andere oral, mit dem entsprechenden Kontrast zwischen einem ›wahren‹ Erkenntnisakt und einer oralen Gefühlreaktion. An die Stelle einer flexiblen Reaktion zwischen Sprachlaut und Rezipient trat die statische zwischen der ›wahren‹ Aussage und ihrem Erkenntnissubjekt.«<sup>23</sup>

Spätestens bei Aristoteles, so betont Havelock, zeigt Philosophie ihren Ursprung aus der Literalität mit großer Deutlichkeit, indem sie Theorie geworden sei: eine Tätigkeit, die von den Bedürfnissen des alltäglichen Lebens so abgetrennt ist wie die Schrift von der konkreten Sprechsituation. Das von »Sehen« abgeleitete Wort »Theorie« bestätige zudem den Sieg der (visuellen) Literalität gegenüber der (auditiven) Oralität. Aristoteles zitiere zudem als Vorläufer der Philosophie nur Denker, die in dem Jahrhundert nach der Erfindung des Alphabets gelebt hatten.<sup>24</sup>

Der Übergang von »Handeln« zu »Sein« habe nicht nur Konsequenzen auf semantischer, sondern auch auf syntaktischer Ebene gehabt. Für die aus der Propositionalisierung folgende Logifizierung der Sprache und des Denkens findet Havelock ebenfalls bei Aristoteles ein deutliches Beispiel. Auf den ersten Seiten der Aristotelischen *Politik*, auf denen dem Menschen seine sprachliche und politische Natur bescheinigt wird, finden sich Reminiszenzen an die Sophokleidische *Antigone*, allerdings in ganz anderer Sprache:

---

19 Vgl. ebd. S. 96ff, 107ff, 110f, 114, 119f.

20 Vgl. ebd. S. 99.

21 Ebd. S. 107.

22 Vgl. ebd. S. 114.

23 Ebd. S. 119f.

24 Ebd. S. 115.

»Ein und derselbe Gedanke taucht in zwei Kontexten auf, einem aus der Mitte des fünften, einem anderen aus dem späten vierten Jahrhundert, und wird doch in zwei ganz verschiedenen syntaktischen Modi ausgedrückt. [...] Als die aristotelische Passage geschrieben wurde, musste [der] ›Mensch‹ [...] nicht mehr durch eine Erzählung dessen, was er tut, beschrieben, sondern konnte als ein ›Subjekt‹ mit Prädikaten verknüpft werden, die ein Beharrendes bezeichneten, etwas, das Gegenstand des Denkens war: Das Prädikat beschreibt eine Klasse oder ein Merkmal, keine Handlung. In der dafür passenden Ausdrucksweise wird das Verb ›sein‹ nicht zur Bezeichnung einer ›Gegenwart‹ oder einer ›machtvollen Existenz‹ gebraucht (wie im Oralismus [des Sophokles; H.D.]), sondern als bloß begrifflich geforderte Koppelung. Der narrative Gebrauch ist in einen logischen umgeschlagen.«<sup>25</sup>

Dass die Entwicklung der Logik durch die Alphabetschrift angelegt sei, bestätigt auch die schlichte Tatsache, dass die Logik in Kulturringen mit nicht-phonetischen Schriften schlechterdings nicht ausgebildet wurde, wie Christian Stetter betont.<sup>26</sup> Die hohe »grammatikalische Auflösungskraft«<sup>27</sup> ist auch für Rainer Totzke eine ideale »Voraussetzung für ein formales Operieren mit Wörtern und Sätzen, mithin Voraussetzung für die Entwicklung von formaler Logik und Wissenschaft«.<sup>28</sup>

»Auf der Basis der alphabetschriftlichen Notation entdeckt Platon im Dialog *Sophistes* anhand der unterschiedlichen, nur im alphabetschriftlichen Graphismus sichtbar werdenden Wortendungen unterschiedliche Wortformen, die er *onoma* und *rhema* nennt (*Sophistes*, 262 bff) – Haupt- und Zeitwörter (Substantiv und Verben). [...] Die Unterscheidung zwischen den Wortformen *onoma* und *rhema* wird zur Unterscheidung von logischem Subjekt und logischem Prädikat. Aristoteles übernimmt diese Unterscheidung und arbeitet davon ausgehend in den *Analytiken* seine formale Logik aus. Diese bildet die Grundlage für das Projekt abendländischer Wissenschaft als *episteme*, als logisch und terminologisch konsistentes System situationsinvariant wahrer Sätze. Aristoteles ist es auch, der in seiner *Analytica priora* erstmals auch (an sich bedeutungsfreie) Buchstaben des Alphabets als formale Platzhalter für Begriffswörter nutzt. Es sind gerade die Schriftzeichen einer phonetischen Schrift, die aufgrund ihrer Bedeutungsfreiheit diese logische Platzhalterfunktion und damit die entsprechenden formallogischen Operationen ermöglichen. Demgegenüber

---

25 Havelock (2007) S. 108f.

26 Stetter (1997) S. 12.

27 Ebd. S. 645.

28 Vgl. Totzke (2005) S. 3.

sind die Zeichen einer *Wortschrift* wie der chinesischen immer auch semantisch determiniert und entsprechend weniger gut als Variable einer formalen Logik geeignet.«<sup>29</sup>

Während sich der Altphilologe Havelock besonders mit dem Übergang von primärer Oralität zur Literalität in der Antike beschäftigt, interessiert den Literaturwissenschaftler Ong besonders die Blüte der Literalität im Gefolge des Buchdrucks – also an der Epochenschwelle der Renaissance. Er sieht ihren Höhepunkt in der Epoche der Romantik – also um 1800 – erreicht, als die Rhetorik in der Wissenschaft an Bedeutung verliert,<sup>30</sup> Bücher massenhaft und identisch hergestellt werden und damit der Eindruck einer in ihnen fixierten und abgeschlossenen Bedeutung entsteht.<sup>31</sup> Genau zu dieser Zeit macht auch Havelock eine Zäsur in der Entwicklung der Literalität aus, ab der sich die Dominanz der Schrift aufzulösen beginnt. Verantwortlich sei die Anerkennung anderer Kulturen und Schriftsysteme als gleichwertig:<sup>32</sup> »Die Wahrnehmung dieser Kulturen und die Anerkennung der Tatsache, dass sie sich durchaus als Kulturen betrachten lassen, die sich mit unserer messen können, reicht zumindest bis ins 18. Jahrhundert zurück – und insbesondere bis zu Jean-Jacques Rousseaus philosophischen Betrachtungen.«<sup>33</sup> Rousseaus Beschäftigung mit der von ihm »natürlich«, von Havelock »oral« genannten Sprache habe über Lévi-Strauss auf die Dekonstruktion Derridas, über McLuhan einen großen Einfluss auf die historische Medientheorie Havelock und Ongs ausgeübt.<sup>34</sup>

So intensiv sich Havelock mit der platonischen Dichterkritik auseinandersetzt, so wenig interessiert er sich für dessen Schriftkritik. Er deutet sie beiläufig als gewisses exzessives Zugeständnis an die zeitgenössisch dominante Oralität. Demselben Zugeständnis sei auch die Dialogform der platonischen Schriften geschuldet: Platon habe einfach die kulturell vorherrschende Rede schriftlich imitiert.<sup>35</sup> Ganz ähnlich kontingent empfindet Ong Platons Schriftkritik: Er sieht in ihr einen gewissen unreflektierten, kulturkonservativen Vorbehalt Platons gegenüber einem neuen Medium, dem er gleichzeitig zutiefst verpflichtet ist.<sup>36</sup>

---

29 Ebd. S. 5f.

30 Vgl. Ong (2002) S. 107f.

31 Vgl. ebd. S. 129ff.

32 Vgl. Havelock (2007) S. 26ff.

33 Vgl. ebd. S. 26f.

34 Vgl. ebd. S. 28f; vgl. auch Ong (2002) S. 76.

35 Vgl. Havelock (2007) S. 115f.

36 Vgl. Ong (2002) S. 78f.

Es ist kein Zufall, dass Havelock und Ong Platon eine gewisse Blindheit unterstellen. Nachdem sie mit ihrer Medientheorie die Schrift zum transzendentalen Protagonisten der Philosophie gemacht haben, ist es nur folgerichtig, dass Platon nicht als im hermeneutischen Sinne souveräner und fehlerloser Autor seiner Schriften dargestellt wird. Vielmehr erscheint er als Agent der Literalität, in der unaufhaltsamen Tradition der Diskursivität. Es ist also konsequent, dass Havelock und Ong an keiner Stelle die Vermutung äußern, Platon könne der aufkommenden Literalität zwar verpflichtet sein, sie aber dennoch kritisch begleitet wissen wollen. Platons Schriften erscheinen als bloße Etappe auf dem Übergang zur Literalität, nicht etwa als Aufklärung darüber oder gar als kritische Distanzierung davon.

Wenn allerdings Platons Schriftkritik als verzeihlicher Fehler und kontingenente Blindheit gegenüber der Schrift abgetan wird, wird ignoriert, dass sich in der Schriftkritik der mit der Schrift *notwendig* entstandene Gegensatz von Literalität und Oralität ausdrückt. Die Chance, die Schriftkritik nicht als bloßen Fehler, sondern als Ausdruck der unabweisbaren Herausforderung des Vermittlungsproblems zu begreifen, wird vertan. So wird das Vermittlungsproblem selbst ignoriert oder vielleicht auch unter der Hand aufgegeben.

Dabei vollziehen Havelock und Ong selbst eine Art von aufklärerischer, wissenschaftskritischer Schriftkritik,<sup>37</sup> die durchaus das Vermittlungsproblem des Gegeneinanders von Diskursivität und Nicht-Diskursivität – nämlich von Literalität und Oralität – kennt. Mitunter scheint es allerdings bloß technischer Natur zu sein. Wie Havelock und Ong mehrfach betonen, ist es ein Problem ihrer Wissenschaft von der Schrift, dass sich Oralität nicht oder nur ansatzweise literal ausdrücken und also denken lässt. Bei Havelock drängt das Problem der Darstellung eines »Inhalts« in einem Medium, das diesem »Inhalt« nicht angemessen ist, an zahlreichen Stellen zur Thematisierung.<sup>38</sup> Oralität in ihrer primären Form ist für ihn schlicht nicht in die Literalität zu übersetzen.<sup>39</sup> Insofern sind auch das orale Bewusstsein oder orale Denkmuster nur »sehr schwer zu beschreiben oder zu fassen [...], da alle dafür verwendeten Begriffe und Metaphern der literalen und für selbstverständlich gehaltenen Erfahrung entstammen.<sup>40</sup> Wir müssten diese »Fremdkörper« der Literalität beim Denken »aus dem zu isolierenden Prozess auszuschalten versuchen«.<sup>41</sup> Ein weiteres Beispiel für die

---

37 Vgl. Havelock (2007) S. 126f und 116.

38 Vgl. ebd. S. 38, 63, 65, 99.

39 Vgl. ebd. S. 99.

40 Ebd. S. 63.

41 Vgl. ebd. S. 65.

literale Unfassbarkeit der Oralität lässt sich in Havelocks Diskussion der Übersetzung von Sophokles *König Ödipus* finden.

»Im Griechischen heißt es: ›Welche [Dinge] [ich] beurteile nicht von Boten anderen [als dir oder mir] zu hören.‹<sup>42</sup>

In der englischen Version [von David Grene; H.D.]: ›I did not think it fit that I should hear of this from messengers‹ [Übers. Schadewaldt: ›Dies hielt ich nicht für recht, von Boten, Kindern, von andren nur zu hören.‹]«<sup>43</sup>

Das literale Denken kann Oralität schlicht nicht fassen, wie auch Ong mit einem amüsanten Vergleich illustriert:

»Thinking of oral tradition or a heritage of oral performance, genres and styles as ›oral literature‹ is rather like thinking of horses as automobiles without wheels. You can, of course, undertake to do this. Imagine writing a treatise on horses (for people who have never seen a horse) which starts with the concept not of horse but of ›automobile‹. [...] Instead of wheels, the wheelless automobiles have enlarged toenails called hooves; instead of headlights or perhaps rear-vision mirrors, eyes; instead of a coat of lacquer, something called hair; instead of gasoline for fuel, hay, and so on. In the end, horses are only what they are not. No matter how accurate and thorough such apophasic description, automobile-driving readers who have never seen a horse and who hear only of ›wheelless automobiles‹ would be sure to come away with a strange concept of a horse.«<sup>44</sup>

Hinter diesen sprach-technischen Erklärungen schimmert bei Havelock wie Ong mitunter die Ahnung des Gestaltungsproblems als unabweisbarer Herausforderung durch – einer unaufhebbaren Schwäche der Literalität, eines echten Verlustes von Oralität. Wo Platon allerdings mit Verve die Nicht-Diskursivität des höchsten Wissens hervorhebt, wo Neuplatoniker eine negative Theologie ausarbeiten, wo Derrida eine eigene Sprache für seine dekonstruktiven Lektüren entwirft, da bleiben bei Havelock nur melancholische Schlussstellen. Das Ende des Kapitels »Die spezielle Theorie der griechischen Literalität« beschließt er mit einer Evokation Platons, dem es an der Schwelle zur Literalität noch vergeben gewesen sei, an der Oralität zu partizipieren, bevor sie »dahinschwinden« musste.<sup>45</sup> »Die Konkretheit dieser Art Rede [in der oralen Tradition, H.D.], ihre

---

42 Ebd. S. 98.

43 Ebd.

44 Ong (2002) S. 12f.

45 Vgl. Havelock (2007) S. 121.

poetische und literarische Einfachheit und Direktheit«, so beschließt er den Aufsatz »Nachwirkungen des Alphabets«, »erinnern uns daran, dass wir für die Eroberung des Westens durch das griechische Alphabet einen gewissen Preis bezahlt haben mögen.«<sup>46</sup>

Auch Ong zeigt sich im Vorwort von *Orality and Literacy* bewusst, einen Preis zu bezahlen, wenn er sich auf den gut ausgebauten Straßen wissenschaftlicher Geschichtsschreibung bewegt:

»Not only are the issues deep and complex, but they also engage our own biases. We – readers of books such as this – are so literate that it is very difficult for us to conceive of a real universe of communication or thought except as a variant of a literate universe. This book will attempt to overcome our biases in some degree and to open new ways to understanding.«<sup>47</sup>

Von der scharfen Schriftkritik eines Platon sind solche Passagen ebenso weit entfernt wie von dessen Impetus des höchsten, nicht-diskursiven Wissens. Wenn auch mit schlechtem Gewissen verlässt sich Ong auf die Vorteile der Literalität:

»Literacy can be used to reconstruct for ourselves the pristine human consciousness which was not literate at all – at least to reconstruct this consciousness pretty well, though not perfectly (we can never forget enough of our familiar present to reconstitute in our minds any past in its full integrity).«<sup>48</sup>

Auch hier zeigt sich also der Schatten der Sprache, der sich im Verlust der Geste Platons, im Verlust der Dimension des Nicht-Diskursiven manifestiert; wobei der melancholische Ton schnell in Rigorosität umschlagen und auf dem Begriffsdenken beharren kann. In Auseinandersetzung mit dem Poststrukturalismus behauptet Ong: Zwar sei die Kritik der von ihm »Textualisten« genannten Poststrukturalisten an unserem textuell geprägten Denken »in einem gewissen Ausmaß brillant«,<sup>49</sup> doch der einzige Ausweg aus unserer kulturellen Verblendung führe über das historische Verständnis der Oralität: »The only way out of the bind would be through a historical understanding of what primary orality was, for primary orality is the only verbal source out of which textuality could

---

46 Havelock (1990) S. 169.

47 Ong (2002) S. 2.

48 Ebd. S. 15.

49 Ebd. S. 165.

initially grow.«<sup>50</sup> Obwohl sich Ong der fehlenden Eignung von Literalität für die Evozierung von Oralität bewusst ist, beharrt er also auf der Privilegierung von Literalität zum Verständnis von Oralität. Die historische Medientheorie – so wäre zu resümieren – erkennt zwar die Schriftzentriertheit der Philosophie, ignoriert oder unterschätzt aber das sich darin ausdrückende Gestaltungsproblem und zieht insofern die falschen Konsequenzen.

## 15. DER NICHT-DISKURSIVE LÖSUNGSVERSUCH VON DERRIDAS DEKONSTRUKTION

Derrida will den Preis des »Verlusts einer ganzen Dimension« nicht bezahlen und zieht andere Konsequenzen. Als Ausgangsbasis des hier anvisierten Vergleichs bietet sich Derridas »Medientheorie der Schrift« an, die *Grammatologie* (1967), deren Bezug auf Platon im Essay »Platons Pharmazie« (1968) noch ausführlicher dargestellt ist.

In seiner programmatischen Frühschrift zeichnet Derrida eine Entwicklung, die als Bestätigung der oben gezeichneten Entwicklung des Begriffsdenkens verstanden werden kann. Hierin gleicht sie der Medientheorie – oft bis ins Detail. Derrida erklärt »die phonetische Schrift [zum] Zentrum des großen metaphysischen, wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Abenteuers des Abendlandes«.<sup>51</sup> Die Schrift sei »nicht nur ein Hilfsmittel im Dienst der Wissenschaft [...], sondern [...] allererst die Möglichkeitsbedingung für ideale Gegenstände und damit für wissenschaftliche Objektivität. Die Schrift ist Bedingung der *episteme*, ehe sie ihr Gegenstand sein kann«.<sup>52</sup> Die Schrift, so Derrida ungleich nebulöser als Ong oder Havelock, habe ein ganzes Bündel von binären Oppositionen, zum Beispiel die »Differenz zwischen dem Weltlichen und dem Nicht-Weltlichen, dem Draußen und dem Drinnen, der Idealität und der Nicht-Idealität, dem Universalen und dem Nicht-Universalen, dem Transzendentalen und dem Empirischen [...] hervorgebracht«;<sup>53</sup> an zahlreichen weiteren Stellen seiner Werke finden sich weitere Ausformungen dieser Liste.<sup>54</sup> Metaphysik lässt sich bei Derrida geradezu als »System von Gegensätzen« bestimmen<sup>55</sup> oder – in

---

50 Ebd.

51 Vgl. Gr S. 23.

52 Vgl. ebd. S. 49f.

53 Vgl. ebd. S. 19.

54 Z.B. ebd. S. 146.

55 Vgl. ebd. S. 22.

nuce: »Die Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Intelligiblem [ist] die Metaphysik in ihrer Totalität«<sup>56</sup> – während die Logik, die dieses System organisiert, als »Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft« bezeichnet werden kann.<sup>57</sup>

Am Anfang dieser Allianz aus Schrift, Metaphysik und Logik stehen auch bei Derrida die Anfänge der abendländischen Philosophie: die Vorsokratiker, Platon, Aristoteles. Mit ihnen entfaltet sich, was Derrida Logozentrismus nennt (was Havelock und Ong Literalität nannten und oben als Begriffsdenken beschrieben wurde), in seiner ganzen, lang anhaltenden Dominanz, der sich kein Denken entziehen kann; es gibt allenfalls »epistemische Einschnitte«, etwa die Mystik<sup>58</sup> oder Leibniz' Konzept einer mathematischen Schrift nach chinesischem Vorbild.<sup>59</sup> Die »*Epoché* Rousseaus«<sup>60</sup> stellt eine Art Höhepunkt des Logozentrismus dar, dessen Überspannung zu seiner Implosion – über Hegel, Nietzsche und Heidegger – und seiner »Schließung« etwa um die Zeit der *Grammatologie* führt.<sup>61</sup>

Derrida zeichnet – aus Gründen, die im Weiteren immer deutlicher werden sollen – die Entwicklungslinie der Schrift nicht mit der gleichen historischen Präzision wie Havelock und Ong. Aus denselben Gründen untersucht er auch die mediale oder linguistische Struktur der Schrift nicht. Dennoch beschreibt er mit dem »Phonozentrismus« einen Effekt der Schrift, für den die medialen und linguistischen Eigenheiten der Alphabetschrift, wie sie oben beschrieben wurden, detaillierte Ursachen abgeben. Die Alphabetschrift ermöglicht mit ihrem besonderen Raster nämlich erstens eine besondere Anschmiegsamkeit an die Rede – Havelock oder Ong attestieren ihr besondere »Lebendigkeit« –, und zweitens bewirkt sie eine Art Unsichtbarkeit (die wiederum eine Blindheit ihr gegenüber begünstigt): Die Buchstabenfolgen stellen selbst nichts dar (wie Bilder), sondern sie verweisen lediglich auf Lautfolgen, die wiederum auf ihre Bedeutung verweisen.<sup>62</sup> So ließe sich auch der Phonozentrismus beschreiben, wie ihn Derrida

<sup>56</sup> Ebd. S. 27.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. S. 12.

<sup>58</sup> Vgl. ebd. S. 143.

<sup>59</sup> Vgl. ebd. S. 130ff.

<sup>60</sup> Ebd. S. 7.

<sup>61</sup> Vgl. ebd. S. 15.

<sup>62</sup> Auch in einer weiteren Hinsicht hat die phonetische Schriftlichkeit eher den Charakter einer Kopie als andere Schriftsysteme: Sie ist leichter zu erlernen und leichter zu handhaben – nicht nur im Vergleich zu ideographischen Schriften, sondern auch zu nicht vokalisierten Schriften. Alphabetisches Schreiben und Lesen sind insofern näher beim Reden, als der Zugang zu ihnen weniger exklusiv ist. Darin liegt auch ein Grund

in Aristoteles' *De interpretatione* (I, 16 a 3) formuliert findet.<sup>63</sup> Schrift ist demnach, vereinfacht gesagt, ein Abbild der Stimme, die wiederum ein Abbild der Seele ist.<sup>64</sup> Indem Schrift sich als Signifikant ausweist, betont sie ihre Abhängigkeit von einem Signifikat: zunächst von der Stimme, die sich jedoch wiederum als sinnlich und nur als Signifikant erweist und ihrerseits auf das von der Seele Gemeinte, das »transzendentale Signifikat« verweist. Dieses Phantom nun dominiert als Logozentrismus das abendländische Denken.

Damit zeigt sich ein bedeutender Unterschied zwischen beiden Schrifttheorien. Havelock und Ong nehmen die Alphabetschrift und ihre Effekte zum Maß, an dem gemessen andere Schrifteffekte, andere Rationalitätstypen notwendig abfallen. So kommen sie dazu, der Alphabetschrift den Effekt einer besonders hohen Abstraktionsleistung zu attestieren. Für Derrida hingegen ist die Alphabetschrift nur ein – sehr oft negativ gezeichneter – Sonderfall, eine »sekundäre Schrift« unter allen möglichen Zeichensystemen.<sup>65</sup> Ihm setzt er die »erste Schrift« entgegen, die »der phonetischen Sprache vorangeht«<sup>66</sup> und überhaupt »nicht im Bereich der Stimme liegt«.<sup>67</sup> Sie umfasst also über alle Schriftsysteme hinaus auch »all das, was Anlass sein kann für Ein-Schreibung überhaupt [...]: Kinematographie, Choreographie, aber auch ›Schrift‹ des Bildes, der Musik, der Skulptur usw.«<sup>68</sup> So wird Schrift bei Derrida zur écriture.

Die écriture zeigt die platonische Schriftkritik in einem besonderen Licht. Einerseits erscheint Platon mit seiner Abwertung der Schrift gegenüber der Mündlichkeit bei Derrida durchaus als Vorbereiter des Phonozentrismus und somit auch als Agent der (sekundären) Schrift in der Tradition der Diskursivität. Als solcher ist er andererseits aber zudem noch Agent der ersten Schrift. In dieser Doppelagentenrolle ist er nicht (nur) aus kontingenzen Gründen blind gegenüber der Schrift, sondern notwendig von ihr geblendet.

---

zur Missachtung der Schrift als bloßer Technik, die dem Sprechen äußerlich bleibt. Anders als in Kulturreihen wie Ägypten, in denen die Schrift als Gottesgeschenk verehrt wird, oder in Judentum oder Islam, wo die frühen Schriften geoffenbart Schriften sind, wird im antiken Griechenland die Schrift weniger hoch geschätzt. (Vgl. Assmann (1990) S. 26.)

63 Vgl. ebd. S. 24; zur Kritik: Krämer (2005) S. 24.

64 Vgl. auch Höffe (1996) S. 189.

65 Vgl. Gr S. 33.

66 Vgl. ebd. S. 18.

67 Vgl. ebd. S. 21.

68 Ebd.

Diese schon in der *Grammatologie* angelegte Deutung wird in »Platons Pharmazie« ausführlicher ausgebreitet,<sup>69</sup> Derridas Lektüre des *Phaidros*, die um das Grundmotiv der Schrift und der Schriftkritik gewebt ist. Auch hier ist Platon kein Autor im hermeneutischen Sinne, der seine Schriften zu kontrollieren versteht, sondern er steht im Bann des Mediums, das er benutzt: Derrida stellt die semantische Variabilität Platons (auf sie wurde bereits in A.2. im Zusammenhang mit dem höchsten Wissen des *nous* hingewiesen) kunstvoll heraus, um ihn in der »Pharmazie« als halbbewusst handelnden<sup>70</sup> Apotheker-Alchimisten zu zeichnen, der beharrlich den »Stein der Weisen« oder das »Gold« der Wahrheit sucht und sucht,<sup>71</sup> indem er das »Pharmakon« – wie Platon selbst die Schrift nennt – mit einfachen Definitionen und Oppositionen zu »meistern« versucht.<sup>72</sup> Die Schrift aber bleibt irreduzibel mehrdeutig – »Pharmakon« lässt sich sowohl als »Gift« als auch als »Heilmittel« übersetzen –, und sie produziert mit allen Versuchen, Eindeutigkeit herzustellen, nur immer mehr Mehrdeutigkeit. Die Schrift erscheint (wie in der *Grammatologie*) als Urknall der Metaphysik, die eine Lawine von binären Ordnungsstrukturen auslöst und sofort in deren Spiel mit einbezogen wird. Erst mit der Schrift wird die Differenzierung zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit möglich, so Derrida, erst von hier aus ist Schriftkritik (wie auch Schriftlob) möglich.

Weil die Alphabetschrift kein ausgezeichnetes, sondern nur ein *anderes* Schriftsystem ist, gibt es aus der zwiefachen oder mehrdeutigen Schrift kein Entkommen. Derridas Lektüren zeigen ebendas. Schrift wird nicht nur als »erste« sowie »sekundäre Schrift« mehrdeutig gezeichnet, sondern ihr wird mit einer Fülle von Bezeichnungen wie »Spur (trace), Aufschub (réserve) oder \*Differenz«<sup>73</sup> semantische Unbestimmtheit zugestanden. Im Vorwort von »Platons Pharmazie« etwa beschreibt Derrida seine Lektüre des *Phaidros* mittels Oxymora als freilegende Umhüllung, als schneidendes Weben, als nichts hinzufügendes Hinzufügen und lesendes Schreiben.<sup>74</sup> Diese an die Mehrdeutigkeit gebundene Lektüre ist und kann keine traditionelle Analyse sein, wie Derrida in einer Passage mitten im Text, also nicht an zentraler Stelle, verlauten lässt:

---

69 Vgl. vor allem Diss S. 122 und 155ff.

70 Vgl. ebd. S. 106f und 145.

71 Vgl. ebd. S. 190.

72 Vgl. ebd. S. 114.

73 Gr S. 169.

74 Vgl. Diss S. 71f.

»Die Auseinandersetzung (*l'explication*) mit Platon, so wie sie in diesem Text umrissen wird, untersteht bereits nicht mehr den anerkannten Modellen des Kommentars, der genealogischen oder strukturalen Wiederherstellung eines Systems, ob damit eine Bestätigung oder eine Widerlegung, eine Bestärkung oder eine ›Verkehrung‹ [...] beabsichtigt wird. Es geht hier um etwas ganz anderes. Auch um dies, aber noch um etwas ganz anderes. [...] Wir können es nicht nochmals mit einem einfachen Begriff bezeichnen, benennen, begreifen, ohne dass wir es sogleich verfehlten.«<sup>75</sup>

Auch in der programmatischen Vorbemerkung der *Grammatologie* betont Derrida, dass seine »Lektüre, zumindest axial, den klassischen Kategorien der Geschichte, der Ideengeschichte wie der Literaturgeschichte, aber vielleicht in erster Linie der Geschichte der Philosophie sich zu entziehen habe«.<sup>76</sup> Ganz ohne eine solche Geschichte der Philosophie sei allerdings auch nicht auszukommen, denn sie sei eine »Forderung«<sup>77</sup> der »theoretischen Grundlage«,<sup>78</sup> wie sie im ersten Teil der *Grammatologie* entworfen ist.

Derrida verweigert sich also keineswegs den Effekten der sekundären Schrift, dem Logozentrismus, aber er verbindet sie unauflöslich mit den Effekten der ersten Schrift. Das Kapitel »Grammatologie als positive Wissenschaft« lässt sich als eine von zahlreichen Selbstreflexionen von Derridas mehrdeutiger Lektüre der Schrift lesen, die zugleich eine Kritik der historischen Medientheorie darstellt. Eine Wissenschaft, die wie bei Havelock und Ong eine historische Rekonstruktion der Schrift und ihrer Effekte versucht, setzt nämlich schon ein Wissen vom Wesen der Schrift voraus und verfehlt sie auf diese Weise. Eine solche empirisch verfahrende Wissenschaft,<sup>79</sup> die innerhalb der Grenzen der traditionellen Wissenschaft verbleibt und dem Logozentrismus ihren Tribut zollen muss, kann nur eine »regionale«<sup>80</sup> oder »Einzelwissenschaft«<sup>81</sup> sein.

Tatsächlich zeigten sich Havelock und Ong von der Medialität der Schrift kaum in ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit beeinträchtigt. Obwohl sie Oralität keineswegs als minderwertig oder als Randphänomen verstehen und obwohl ihre Arbeiten durchaus einen kulturkritischen Impetus haben, obwohl sie die Schwierigkeit der Übersetzung von Oralität in Literalität einräumen, so bezweifeln sie

---

75 Ebd. S. 116.

76 Gr S. 8.

77 Ebd.

78 Ebd. S. 7.

79 Vgl. ebd. S. 131.

80 Ebd. S. 148.

81 Ebd. S. 169.

doch nie den Einsatz und die Mächtigkeit ihrer eigenen Wissenschaftsprosa.<sup>82</sup> In gut angelsächsischer Tradition erzählen sie elegant und klar die einleuchtende Geschichte von der (primären) Oralität, die mit Aufkommen der Schrift verloren geht.

Der melancholische Gestus, der in der verschrifteten Sprache einen Schatten sieht, der sich über das gesprochene Wort legt – wie er sich nicht nur bei Platon und Aristoteles, sondern auch bei Wieland, Havelock und Ong zeigte –, liegt im Wesen der Theorie und kann theoretisch nicht hinterfragt werden:

»Darf die Schrift noch länger als Verfinsternung betrachtet werden, welche die Herrlichkeit des Wortes überlistet und sie ihres Glanzes beraubt? Und wenn es irgendeine innere Notwendigkeit für diese Verfinsternung gibt, muss dann nicht das Verhältnis zwischen dem Schatten und dem Licht, der Schrift und dem gesprochenen Wort eine andere Gestalt annehmen?

Das würde bedeuten, dass die notwendige Dezentrierung nicht ein philosophischer oder wissenschaftlicher Akt als solcher sein kann, da es hier darum geht, durch den Zugang zu einem anderen, das gesprochene Wort mit der Schrift verbindenden System, die grundlegenden Kategorien der Sprache und der Grammatik der *episteme* zu dislozieren.<sup>83</sup>

Derrida meldet damit Zweifel an, dass der Schatten der Sprache auf traditionell sprachliche Weise loszuwerden ist. Ihm scheint nicht möglich, das Beharrungsvermögen des Begriffsdenkens aufzuheben, ohne neue Gestaltungslösungen zu schaffen. Ob Dezentrierung, Dislozierung oder bekanntesterweise auch Dekonstruktion, die Derrida der traditionellen Praxis der Wissenschaft entgegensemmt: Um den Verlust der ganzen Dimension des Nicht-Diskursiven zu vermeiden, muss Philosophie nicht so sehr auf Vermittlung oder Darstellung, sondern vielmehr auf ihre Aneignung fokussiert werden.

Dafür muss dem Spielraum der Subjektivität des Rezipienten Raum gegeben werden. Derrida scheint eine Gestaltungslösung vorzuschweben, die eine Änderung der konventionellen Praxis der Lektüre mit einer Änderung der konventionellen medialen beziehungsweise kulturellen Praxis von Wissenschaft verbindet:

»Es geht [...] nicht darum, der Buchhülle noch nie dagewesene Schriften einzuverleiben, sondern endlich das zu lesen, was in den vorhandenen Bänden schon immer zwischen den Zeilen geschrieben stand. Mit dem Beginn einer zeilenlosen Schrift wird man auch die

---

82 Übrigens ganz anders als der Begründer der kanadischen Medientheorie, Marshall McLuhan.

83 Gr S. 166.

vergangene Schrift unter einem veränderten räumlichen Organisationsprinzip lesen. [...] Weil wir zu schreiben, auf andere Weise zu schreiben beginnen, müssen wir auch das bisher Geschriebene auf andere Weise lesen.  
[...] Was es heute zu denken gilt, kann in Form der Zeile oder des Buches nicht niedergeschrieben werden [...].«<sup>84</sup>

## 16. EVALUATION DER DEKONSTRUKTION MIT RORTY

Im Folgend soll untersucht werden, ob Derrida aus der Schriftzentriertheit der Philosophie die richtigen Konsequenzen gezogen hat, um die Herausforderung der Gestaltungsfrage adäquat anzunehmen und sich vom Begriffsdenken fernzuhalten.

Es wäre eine lohnende, doch schwer oder gar nicht durchführbare und jedenfalls in dieser Untersuchung nicht zu bewältigende Aufgabe, die Wirkung von Derridas Texten bezüglich ihrer gelungenen Aneignung empirisch zu überprüfen. Stattdessen soll ein kleiner Ausschnitt der Rezeptionsgeschichte Derridas einigen Aufschluss darüber geben. Dabei wird die bisher benutzte Begrifflichkeit mit der von Richard Rorty kurzgeschlossen.

Rorty hat sich in seinen Schriften immer wieder mit den Möglichkeiten auseinandergesetzt, sich vom Begriffsdenken zu distanzieren. Freilich benutzt er nicht den Terminus Begriffsdenken und nähert sich diesem auch nicht über das Gegensatzpaar von Nicht-Diskursivität und Diskursivität; vielmehr nennt er jene Denktradition, die es zu überwinden gilt, oft – mit Heidegger – Metaphysik<sup>85</sup> (oder, in deren aktueller Form, auch Repräsentationalismus<sup>86</sup>). Als deren klassische Protagonisten gelten ihm insbesondere Platon, dem er den versuchten Ausschluss von Zeit und Zufall mit der Unterscheidung zwischen Intelligibilität und Sinnlichkeit anlastet, und Kant, der diese Unterscheidung auf den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt projiziert habe.<sup>87</sup> Rorty untersucht Lösungsansätze vor allem des 20. Jahrhunderts, die diese philosophischen Grundunterscheidungen überwinden wollen, und kritisiert mit feinem Gespür jene misslungenen Versuche, die sie bloß reproduzieren. Sie zeichneten sich dadurch aus, dass sie lediglich altes Vokabular durch neues ersetzen und dadurch im Bann der alten Unterscheidungen verblieben. Wenn alte Fragen nach Wahrheit oder

---

84 Ebd. S. 155f.

85 Vgl. z.B. Rorty (2008) S. 51.

86 Vgl. ebd. S. 2.

87 Vgl. ebd. S. 50ff.

dem Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus immer wieder in den Vordergrund gerieten, perpetuierten sie überkommene Handlungsmuster unter gänzlich neuen Bedingungen und verdamten Philosophie so zur Unnützlichkeit eines leeren Rituals.

In diesem Sinne stellt Rorty auch jene philosophische Bewegung dar, die er selbst – dabei zunehmend kritisch – begleitete und deren Benennung als »linguistic turn« er populär machte. Die Wende zur Sprachlichkeit habe zunächst lediglich Kants Verlagerung der Metaphysik in die Subjektphilosophie wiederholt und ihrerseits in die Sprache verlegt. In der Philosophie änderte sich nur scheinbar etwas; tatsächlich wurden die alten Probleme fortgeschrieben: »The linguistic turn« was a rather desperate attempt to keep philosophy an armchair discipline.<sup>88</sup> Bei dieser Operation wurde Sprache reifiziert: Sie wurde als ein der Zeit und den Umständen entnommenes Ding gesehen, deren Gesetzmäßigkeiten universell gültig seien. Sprachphilosophie, insbesondere die Schriften von Quine, dem späten Wittgenstein und Davidson, habe dieses Bild von Sprache hinterfragt. Sprache galt ihnen – in Rortys Begrifflichkeit – nicht mehr als bedeutungstragendes »Medium« (»a set of representations«), sondern als praktisch wirksames, vielseitig einsetzbares »Werkzeug« (»a set of tools«).<sup>89</sup> Damit – so ließe sich Rortys Position darstellen – wird der Philosophie ermöglicht, sich aus dem Lehnstuhl zu erheben und sich auf die Straße oder in die Institutionen zu begeben, um sich dort nützlich zu machen. Dieses Unternehmen ist dadurch jederzeit gefährdet, dass auch jenes neue Vokabular, mit dem Sprache als Werkzeug beschrieben wird, als »Wahrheit«, oder indem ihm universelle Gültigkeit unterstellt wird, zu ernst genommen wird.<sup>90</sup>

Rorty ist nicht zuletzt dafür bekannt, dass er die Gemeinsamkeiten der »postpositivistischen« Entwicklung der Analytischen Philosophie (die er in die Tradition des Pragmatismus stellt)<sup>91</sup> mit der zeitgenössischen Kontinentalphilosophie – und zwar besonders mit dem Poststrukturalismus – hervorhebt. Zu den Philosophen, die Rorty am meisten faszinieren, gehört Derrida. Wenn Rorty Derrida einen Meister der Verflüssigung von Vokabularen und der »Aufhebung« nennt,<sup>92</sup> bejaht er – so soll sich zeigen – die Frage, ob ihm diese Aufhebung des Begriffsdenkens gelungen sei. Doch Rortys Lektüre ist nicht unkritisch; er ist

---

88 Vgl. ebd. S. 50.

89 Vgl. ebd. S. 3.

90 Vgl. ebd. S. 4f.

91 Vgl. ebd. S. 3.

92 Ebd. S. 126: »Such liquefaction is what I am calling *Aufhebung* and praising Derrida for having done spectacularly well.«

nicht von allen Texten und Textstellen gleichermaßen überzeugt und unterscheidet zur Verdeutlichung zwischen einem frühen und einem späten Derrida.<sup>93</sup>

Dem frühen Derrida bescheinigt Rorty eine gewisse Zerrissenheit<sup>94</sup> zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität, unglücklicherweise mit Schwergewicht auf ersterer. In dieser Phase werde ein traditionelles Set von Metaphern des Absoluten (»truth, meaning, clear and distinct ideas«) mit einem anderen (»trace, différence, and other such deconstructive key-terms«) ersetzt.<sup>95</sup> Insofern Derrida argumentierend und erklärend auftrete,<sup>96</sup> nehme dieses neue Vokabular ein fatales Gewicht an – verbleibe sozusagen im Schwerkraftbereich der Metaphysik und verfehle das Ziel ihrer Überwindung.<sup>97</sup> Mit dieser Art von »negativer Theologie« sei bereits Heideggers Ausbruchsversuch aus der Metaphysik gescheitert.<sup>98</sup>

So zeichnet Rorty den frühen Derrida in einer von Nietzsche, bisweilen von Hegel,<sup>99</sup> über Heidegger reichenden Genealogie sich gegenseitig beeinflussender und übertrumpfender Metaphysik-Überwinder.<sup>100</sup> (Es ist dieselbe Farce, die über große Strecken auch in dieser Untersuchung nachgezeichnet wird, beginnend mit Kant: Die diskursive, manchmal auch nicht-diskursive Distanzierung vom Begriffsdenken, die immer und immer wieder in dessen Bannkreis zurückgeworfen wird.) Derrida bleibe mit der gewissen dogmatischen Ernsthaftigkeit seines Frühwerks, mit der es sich von Heidegger abzusetzen versuche, selbst hinter dem späten Heidegger zurück.<sup>101</sup> Erst mit der *Postkarte* (1980) entziehe sich Derrida diesem Teufelskreis. »I should like to see [Derrida's] early work as something of a false start, in the same way that *Being and Time* is, in the light of Heidegger's later work, a false start, and as Wittgenstein thought his *Tractatus* to have a false start.«<sup>102</sup>

---

93 Rortys »später« wäre aus heutiger Sicht eher ein »späterer« oder gar »mittlerer« Derrida.

94 Vgl. ebd. S. 93 und 117.

95 Vgl. ebd. S. 113.

96 Vgl. ebd. S. 93 und 104.

97 Vgl. ebd. S. 101.

98 Vgl. ebd. S. 117 und 113.

99 Vgl. Rorty (2000) S. 446.

100 Vgl. z.B. Rorty (2008) S. 96.

101 Vgl. ebd. S. 104.

102 Vgl. ebd. S. 128.

Indem der späte Derrida aus Heideggers Fehlern gelernt habe,<sup>103</sup> habe er sich von den semiotischen Parametern des Begriffsdenkens immer weiter abgewendet: Freies Phantasieren,<sup>104</sup> private<sup>105</sup> und »noninferential associations between words«,<sup>106</sup> »Wortspiele, Gleichklänge und graphische Witze«,<sup>107</sup> »Rekontextualisierung im allgemeinen und die Umkehrung von Hierarchien im besonderen«,<sup>108</sup> »speaking several languages at once, producing several texts at once«,<sup>109</sup> die Gewichtverlagerung »des eigenen Schreibens auf jene ›materialen‹ Gestalten – auf das, was bis dato als marginal behandelt wurde«,<sup>110</sup> die Verweigerung, nach den Regeln der traditionellen Philosophie propositionaler Aussagen zu spielen<sup>111</sup> seien nun die durchgängigen Merkmale. Gleichzeitig entfalle das Bedrohungsszenario durch die Sprache, das der frühe Derrida zeichne. Der spätere Derrida habe sich von der Bedrohung durch die Metaphysik gelöst: »He is less torn. He is content simply to have fun rather than to feel haunted.«<sup>112</sup> Er wird bei Rorty zum »playful punster«,<sup>113</sup> »great comic writer – perhaps the funniest writer on philosophical topics since Kierkegaard«<sup>114</sup> – eines »Derridadaism«,<sup>115</sup> zum »private writer« im Gegensatz zu einem »writer with a public mission«,<sup>116</sup> zum verspielten Verbalartisten, der keinen Anspruch auf Überwindung der Metaphysik stellt und stellen kann – zumindest keinen allgemeingültigen. Er lasse die Metaphysik Metaphysik sein und beschäftige sich mit konkreter Textarbeit.<sup>117</sup>

Tatsächlich hält Rorty die Rolle der Metaphysik für ausgespielt und nimmt eine Haltung ein, die man mit Kant kritisch als metaphysischen Indifferentis-

---

103 Vgl. Rorty (2012) S. 208.

104 Vgl. ebd. S. 207.

105 Vgl. ebd. S. 217.

106 Rorty (2008) S. 97.

107 Rorty (2012) S. 216.

108 Ebd. S. 222.

109 Rorty (2008) S. 98.

110 Vgl. Rorty (2012) S. 216f.

111 Vgl. ebd. S. 219.

112 Rorty (2008) S. 117.

113 Ebd. S. 100.

114 Ebd. S. 113.

115 Ebd. S. 119.

116 Vgl. ebd. S. 120.

117 Vgl. ebd. S. 113.

mus<sup>118</sup> bezeichnen könnte. Metaphysik habe sich, wie Rorty einmal nonchalant bemerkt, längst überlebt; sie sei »a genre which had a distinguished career and an important historical function but which now survives largely in the form of self-parody«.<sup>119</sup> In einem Beispiel illustriert Rorty die Rolle der Metaphysik sogar anhand eines ältlichen Großonkels, der gelegentlich bei Familienfesten auftaucht, ohne bedeutenden Einfluss auf die Erziehung der Nachkommenschaft auszuüben.<sup>120</sup> Der Drang zum metaphysischen Denken wäre dann sozusagen eher eine individuelle Neurose als ein universelles oder zumindest kulturelles Problem. Tatsächlich könnten wir, so Rorty,

»sagen, dass der Grund, weshalb manche sich nicht einfach von der Philosophie abwenden können, der gleiche Grund ist, aus dem manche sich nicht einfach von ihren Eltern – oder allgemeiner gesprochen, von ihrer Vergangenheit – lossagen können. Dieser Grund ist kein Kantischer und transzentalaler, sondern sozusagen ein Freudscher und empirischer Grund. Wenn man mit Philosophie – also mit den Unterscheidungen zwischen Seele und Leib, Wesen und Akzidens, Sein und Schein, empirisch und transzental – großgezogen wurde, ist man vielleicht gar nicht dazu in der Lage, sich von dieser Erziehung abzuwenden, ohne den Kontakt zu sich selbst zu verlieren. Nicht jeder Mensch ist in dieser Weise großgezogen worden (in China werden diese Dinge vielleicht anders geregelt), und es besteht kein Grund zur Annahme, dass alle Menschen in Zukunft so großgezogen werden, aber bei *dir* war es so.«<sup>121</sup>

Im Klammerausdruck des Zitats verbirgt sich ein Zweifel an der Position des metaphysischen Indifferentismus, der mehr Raum verdient. Wenn die Dinge in China vielleicht anders geregelt werden, dann hat das möglicherweise einen Grund, dem Rorty nicht weiter nachgeht: etwa eine kulturelle Gepflogenheit wie die Benutzung der vokalisierten Alphabetschrift, die eine breitenwirksame und überindividuelle Macht ausübt, welche nicht verschwindet, wenn ihr mit Indifferenz begegnet wird – eher im Gegenteil: Wo Theorie betont, dass sie selbstverständlich nicht das letzte Wort haben kann, folgen beiläufig letzte Worte; wo Metaphysik für obsolet erklärt wird, droht unbemerkt Metaphysik einzuziehen; wo die Offenheit eines Systems betont wird, droht es sich zu schließen. Doch in der Nacht der Kontingenz sind für Rorty alle Katzen grau. Er macht keinen

---

118 Zur metaphysischen Indifferenz bei Kant vgl. KrV A X und B XXXI; vgl. auch O S. 58f.

119 Vgl. Rorty (2008) S. 105.

120 Vgl. ebd. S. 107.

121 Rorty (2000) S. 496.

Unterschied zwischen möglichen Entstehungsweisen metaphysischen Denkens, obwohl es offensichtlich bedeutsam ist, ob metaphysisches Denken bloß gelegentlich durch Zufall bei gewissen grüblerischen Menschen entsteht oder ob eine ganze Kultur davon machtvoll geprägt wird. Und er benutzt selbst die Schrift (und kein anderes, möglicherweise geeigneteres Medium), um sich mit Derrida also auf eine Weise auseinanderzusetzen, die diesen wieder in den Lehnsessel der Philosophie zu drücken droht.

Rortys Unterschätzung der Schrift als kultureller Praxis lässt sich vielleicht als Idiosynkrasie, mit gutem Grund aber auch als Nachhall Derridas verstehen. Dessen écriture beansprucht eine derartige Vormachtstellung, dass in ihr die spezifischen Eigenschaften der Schrift mit denjenigen anderer Medien (wie Bildern) ununterscheidbar zusammenfließen. Wenn es aber kein Außerhalb des Textes gibt, muss Derrida auch seine eigene Forderung nach einer zeilenlosen Schrift außerhalb des Buches nicht umsetzen. Derselben Logik folgt Rorty: Er lässt neben Vokabularen und Sprachspielen einfach keine Entitäten mehr gelten; unsere Kultur sei sich bewusst geworden, auf einem immer neue Metaphern hervorsprudelnden Geysir ihre Grundlage zu haben; und auch die Schrift ist für ihn kein irgendwie reales Medium, sondern eine Vokabel, die jedenfalls nicht beanspruchen kann, die Bedingungen unseres Denkens aufzuklären.

Diese Position haben Krämer – in explizitem Bezug auf Derrida – als »Skriptizismus«<sup>122</sup> und Mersch als »Medienidealismus«<sup>123</sup> kritisiert. Die Dekonstruktion, so sind sie sich einig, versteht und würdigt die Bildlichkeit nicht genug. Und der spätere Derrida geht nicht weit genug – so könnte man ein Fazit dieser Positionen im Sinn der vorliegenden Ausführungen ziehen –, wenn er über die Schrift nicht hinausgeht. Mersch reflektiert über mögliche Weiterentwicklungen der Dekonstruktion:

»Eine könnte darin bestehen, die Frage der Materialität von Strukturalität zu trennen und (jenseits ›logozentristischer‹ Vorentscheidungen) die Begriffe der Aisthesis und Präsenz zu restituieren – man könnte auch sagen: das ›Reale‹ gegen die Souveränitätsphantasmen eines uferlosen Konstruktivismus wieder geltend zu machen.«<sup>124</sup>

In Teil C (besonders C.6) werden solche Hinweise darauf, dass Derrida die Konsequenzen aus der Schriftzentriertheit der Philosophie nicht vollständig gezogen

122 Vgl. Krämers (2009a) S. 97.

123 Vgl. Mersch (2004) S. 80.

124 García Düttmann/Mersch/Niederberger/Waldenfels (2010).

hat, ernst genommen. In der Folge werden das Potential des Bildes und besonders des Diagramms für eine Gestaltungslösung der Philosophie untersucht.

Vorher soll jedoch einem weiteren Aspekt von Rortys Bevorzugung von Derridas späterem Werk nachgegangen werden, der zur Untersuchung in Teil B führen wird: Rortys Derrida-Interpretation versucht, dessen Schriften von letzten Residuen der Diskursivität zu reinigen. Dies zeigt sich besonders deutlich in seiner Sicht auf das Frühwerk. Es ist ihm zu ernsthaft: »The tone of urgency [...] is out of place.«<sup>125</sup> Damit werde gleichsam eine falsche Universalität konstruiert, die sich in einem Universalverdacht gegenüber der Sprache oder dem »Diskurs der Philosophie«<sup>126</sup> äußere. Mit diesem Vorwurf steht Rorty nicht allein. Auch Ong beharrte gegen die Poststrukturalisten darauf, dass Literalität keineswegs ein unausweichliches System der Repression sei, wie das mit dem Term Logozentrismus anklinge. Die poststrukturalistische Klaustrophobie sei insofern etwas hysterisch: »What leads one to believe that language can be so structured as to be perfectly consistent with itself, so as to be a closed system? There are no closed systems and never have been.«<sup>127</sup> Auch von Habermas, den Rorty an dieser Stelle zustimmend zitiert, ist dieser Vorwurf vorgebracht worden: »Habermas fragt sich, warum Heidegger und Derrida immer ›noch gegen jene ›starken‹ Begriffe von Theorie, Wahrheit und System [streiten], die doch seit mehr als hundertfünfzig Jahren der Vergangenheit angehören‹, warum sie immer noch ›meinen, die Philosophie aus dem Wahne reißen zu müssen, eine Theorie aufzustellen, die das letzte Wort behält.«<sup>128</sup> Rorty selbst merkt an anderer Stelle ganz ähnlich an:

»Derrida talks as if [...] there were a terrible oppressive force called ›the metaphysics of philosophy‹ or the ›history of metaphysics‹ which is making life impossible not only for playful punsters like himself but for society as a whole. But things are just not that bad, except in special circumstances, circumstances of the sort which once produced the Inquisition and, more recently, the KGB.«<sup>129</sup>

In dieser Kritik zeigt sich wieder die leichtfertige Indifferenz gegenüber der Metaphysik. Aber so gelingt es Rorty, das Frühwerk im Licht des späteren Werks gelten zu lassen: Im Licht des späteren Derrida kann er auch den frühen

---

125 Rorty (2008) S. 104.

126 Ebd. S. 113.

127 Ong (2002) S. 166.

128 Rorty (2000) S. 456.

129 Rorty (2008) S. 100.

Derrida gelten lassen. Es ist jenes Licht, in das Rorty die postpositivistische analytische Philosophie wie auch die postmoderne Kontinentalphilosophie taucht. In diesem Licht wären zwar der frühe Derrida – wie auch Heidegger – immer noch Teilnehmer der Metaphysik-Überwindungsfarce, sie hätten aber immerhin ein berechtigtes Ziel: »Ich möchte meinen, dass es ihnen gar nicht darum geht, die ›Philosophie‹ diesem Wahn [letzte Worte zu suchen] zu entreißen, sondern einfach darum, sich selbst von der eigenen Vergangenheit zu lösen: von gerade den Worten, die für sie die letzten zu sein drohten (d.h. im Falle Heideggers die Worte Nietzsches, im Falle Derridas die Worte Heideggers).«<sup>130</sup>

Das von Rorty dem Begriffssdenken entrissene Frühwerk wird so gleichsam zu einem esoterischen Unternehmen. Es ist nicht mehr allgemein, sondern nur noch für einen bestimmten Rezipientenkreis relevant, den es zu einem bestimmten Ziel führen soll: zur Überwindung der Metaphysik (als individueller Neurose). Im von Rorty bevorzugten späteren Werk hingegen wird die Metaphysik überwunden, indem sie verspottet oder ignoriert wird.

Seine Interpretation entwickelt Rorty in der Auseinandersetzung mit Textauslegungen von Christopher Norris, Jonathan Culler und Rodolphe Gasché. Sie sträuben sich dagegen, Diskursivität in Derridas Werk zu suspendieren, und sehen darin im Gegenteil einen Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität erreicht. Dekonstruktion sei, wie Rorty referiert, »in Culler's words, both ›rigorous argument within philosophy and displacement of philosophical categories and philosophical attempts at mastery‹.«<sup>131</sup>

Rorty hält das für eine Wunschvorstellung und insistiert auf einer prinzipiellen Unvereinbarkeit: »Something, I claimed, had to go. I suggested we jettison the ›rigorous argument‹ part.«<sup>132</sup> Beharrlich arbeitet Rorty die unvereinbare Gegensätzlichkeit von diskursiv (»argumentative«) und nicht-diskursiv (»nonpropositional«),<sup>133</sup> von Ernst und Humor<sup>134</sup> sowie von Philosophie als transzendentalem Projekt und als Aufhebung/Verflüssigung<sup>135</sup> heraus. Er besteht darauf, dass ein Ausgleich nicht möglich ist: »Once again, I would want to insist that you cannot have it both ways.«<sup>136</sup>

---

130 Rorty (2000) S. 456.

131 Rorty (2008) S. 119.

132 Ebd. S. 119.

133 Vgl. ebd. S. 124.

134 Vgl. etwa ebd. S. 93ff.

135 Vgl. ebd. S. 122ff.

136 Ebd. S. 123.

Im folgenden Teil B wird sich diese Analyse bestätigen: Zwar nicht in Bezug auf Derrida, sondern in Bezug auf Kant und Wittgenstein, deren Versuche, einen Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität im Namen von »Orientierung« und »Übersicht« zu schaffen, untersucht werden. (Doch auch wenn der angestrebte Ausgleich nicht gelingt: Der Bedarf danach, eine überzeugende Lösung der Gestaltungsfrage der Philosophie, besteht weiterhin.)

## **B. Orientierung und Übersicht als Versuche des Ausgleichs zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität**



# I. Kant: Philosophie als Orientierung

---

## 1. PLATONISCHE UND TRANZENDENTALE IDEEN

Wie oben erwähnt, ist die zunehmende Distanzierung vom Begriffsdenken um 1800 bei Havelock, Ong und Derrida mit dem Namen Rousseau verbunden. Worauf weder Medientheorie der Schrift noch Dekonstruktion in diesem Zusammenhang hinweisen, ist der Einfluss Rousseaus auf die Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Es war bekanntlich Rousseau, der Kant – wie der es 1764 ausdrückte – »zurecht gebracht« hat, indem er ihm den »verblendende[n] Vorzug« des rein Theoretischen als nur eingebildet relativierte.<sup>1</sup>

Im Folgenden wird auf den parallelen Entwicklungslinien des Begriffsdenkens und der Schrift Kants Transzendentalphilosophie eingetragen. Sie wird dabei als insgesamt zaghafte, ansatzweise Distanzierung vom Begriffsdenken dargestellt, die die Vorteile des Begriffsdenkens jedoch nicht aufgeben möchte und im Großen und Ganzen diskursiv agiert. Anders als die bisher vorgestellten Rezeptionsmodelle, anders aber auch als die ebenfalls diskursiv agierende Medientheorie der Schrift, will Kant jedoch die Geste Platons durchaus wiederholen, die Dimension des Nicht-Diskursiven nicht aufgeben, sondern selbst ein höchstes, nicht-diskursives Wissen vermitteln. Darin geht es ihm, wie der Dekonstruktion, nicht allein – wenn überhaupt – um eine bestimmte Lehre und deren Vermittlung oder Darstellung, sondern um die Aneignung von Philosophie, wenn er auch den Spielraum der Subjektivität des Rezipienten ständig einengt.

Wenn sich die Transzendentalphilosophie deutlich weniger vom Begriffsdenken distanziert als die Dekonstruktion, dann scheint sie, zumindest ansatzweise, einen solchen Ausgleich zwischen Nicht-Diskursivität und Diskursivität anzustreben, wie ihn Rortys Kritik an Derrida nahelegte, ohne ihn für möglich zu halten. Beinahe überall in Kants Werk zeigt sich eine Spannung zwischen

---

1 Vgl. AA XX 44.

Diskursivität und Nicht-Diskursivität, nicht zuletzt mit der fundamentalen Ge-genüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand als den zwei Stämmen der Erkenntnis. Beinahe überall zeigt sich aber auch ein Übergewicht der Diskursivität beziehungsweise der Versuch, das beschriebene Spannungsverhältnis diskursiv zu kontrollieren. Letztlich verbleibt Kant im Bannkreis der Diskursivität, wie sich auch am Beispiel seines Platonbildes und der Weiterentwicklung der platonischen zu transzendentalen Ideen zeigt; doch er verharrt nicht mit resignierter Gelassenheit im Schatten der Sprache, sondern bleibt, Platons Geste wiederholend, auf dem Sprung.

Dabei geht es ihm ungleich weniger als den in Teil A besprochenen Autoren um ein adäquates Platonverständnis; und die Schriftkritik kommentiert er gar nicht. Wenn Kant Platon erwähnt, dann zumeist als Vertreter einer zu überwindenden metaphysischen Tradition, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* als mal despotisch, mal anarchisch gezeichnet wird.<sup>2</sup> Platon sei, so das bekannte Bild aus der »Einleitung«, wie eine Taube auf den Widerstand der Luft angewiesen, habe ihn aber gering geschätzt und gemeint, dass ihm das Fliegen »im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde« und habe »auf den Flügeln der Ideen« die Sinnenwelt verlassen.<sup>3</sup> Deshalb wird ihm die Position eines »schwärmerische[n] Idealismus<sup>4</sup> oder des »Intellektualphilosophen<sup>5</sup> zugewiesen, der »physische Nachforschung« verabsäumt und »der Vernunft erlaubt habe, idealischen Erklärungen der Naturerscheinung nachzuhängen«.<sup>6</sup>

Kant greift damit ein zeitübliches, platonistisches und gleichzeitig kritisches Platonbild auf,<sup>7</sup> wie es ihm aus der Philosophiegeschichte *Historia critica philosophiae* (1742) von Jakob Bruckner bekannt war. Die Geringschätzung der Sinnlichkeit und die Hochschätzung des Übersinnlichen, die Platon mit der Hypostasierungen der Ideen ausgedrückt habe,<sup>8</sup> konstituiere eine Kluft, die Platon nur als Mystiker überbrücken könne.<sup>9</sup> In »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (1796) beschreibt Kant die vage, im obigen Platon-Kapitel »multimedial« genannte dialektische Methode des Erkenntnisgewinns aus der Schriftkritik-Passage im 7. Brief, um abschätzen zu urteilen: »Wer

---

2 Vgl. KrV A IX.

3 Vgl. ebd. A 5.

4 Proleg. 207 [AA207] (Fußnote).

5 KrV B 881.

6 Ebd. B 500.

7 Vgl. Heimsoeth (1965) S. 352f.

8 Vgl. KrV B 371.

9 Vgl ebd. sowie ebd. B 882.

sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist und, indem er zu seinen Adepten im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihte verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehme thut!«<sup>10</sup> So wird Platon zum »Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie«.<sup>11</sup>

Zu dieser Kritik in der Tradition des Begriffsdenkens passt die Unbekümmertheit gegenüber der Form der platonischen Schriften. Kant besaß allem Anschein nach keine Kenntnis der Originaltexte Platons,<sup>12</sup> zeigt aber immerhin ein Bewusstsein für seine Formvergessenheit: »Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen.«<sup>13</sup> Dennoch ist er der Meinung, Platon »sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand«<sup>14</sup> – ein etwas arroganter Ausspruch, auf den sich Schleiermacher kritisch beziehen sollte.<sup>15</sup>

Kants Beurteilung von Platon ist aber durchaus nicht bloß von formvergessener Arroganz und einseitiger Ablehnung geprägt, sondern im Gegenteil von einer vorsichtigen und differenzierten Hochschätzung. Diese Sichtweise geht wahrscheinlich auf Mendelssohns *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* zurück. Darin erscheint Platon als Gewährsmann der praktischen Ausrichtung der Vernunft, wie Kant sie nicht als erster, aber jedenfalls in deutlicher Abgrenzung einer am Theorie-Begriff ausgerichteten Wissenschaft als Selbstzweck in seiner kritischen Phase vornimmt. Am Anfang des Abschnitts über die Transzendentale Dialektik unternimmt Kant denn auch die Ehrenrettung der als theoretische Hypostasierungen geshmähten platonischen Ideen als praktisch wissam: »Platon fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist«.<sup>16</sup> In der Ablehnung von Sinnlichkeit – beziehungsweise Erfahrung – im Bereich des Praktischen, also bei Tugendlehre, Verfassung und Gesetzgebung,<sup>17</sup> stimmt Kant Platon (gegen Hume) emphatisch zu. So erscheint Platon als Vorläufer der praktischen Ausrichtung von Kants kritischer Philosophie, wenn er auch für seine spekulativen Methode zu tadeln bleibe: Platons Gedankengänge werden als das bislang übliche blinde metaphysische Tasten dargestellt, wie »Maulwurfsgänge

<sup>10</sup> AA VIII 398.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Vgl. Leinkauf (2009) S. 477.

<sup>13</sup> KrV B 370.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Vgl. Kapitel A.10.

<sup>16</sup> KrV B 371.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. B 371ff.

einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht, auf Schätze grabenden Vernunft«,<sup>18</sup> die letztlich den von der Transzentalphilosophie bereiteten Baugrund unsicher machen, der zur Errichtung von »majestätischen sittlichen Gebäuden« dienen soll.<sup>19</sup>

Es ist auffällig, dass Kant in jener Passage, in der er seine begriffsphilosophisch geprägte Kritik an Platon differenziert, das Problem der Darstellung in den Blick nimmt. In der Weigerung, sich auf eine »literarische Untersuchung« der platonischen Schriften einzulassen, ist vielleicht schon der Zweifel spürbar, dass eine solche Untersuchung das platonistische Platonbild nicht bestätigen würde. In einer Fußnote wird dieser Zweifel dann expliziert: Kant bekräftigt darin zunächst seine Haltung, Platon in seinen hypostasierenden Spekulationen nicht folgen zu können, um dann einzuschränken: »[...] wiewohl die hohe Sprache, deren er [Platon; H.D.] sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist.«<sup>20</sup>

Dieser »hohen Sprache«, die offenbar nicht zu sagen vermag, was sie meint und zu ihrer Ehrenrettung einer Auslegung bedarf, begegnet Kant – ganz in der Tradition des Begriffsdenkens – mit Misstrauen. Was Schleiermacher später mit seiner möglichst nicht auslegenden Übersetzung zu erhalten versucht, will Kant selbst vermeiden. Unbehagen bereitet ihm auch die Veranschaulichung von Abstraktem, wie sie sich bei Platon findet.<sup>21</sup> Kant hingegen setzt auf abstrakte Begrifflichkeit und begriffliche Genauigkeit. Er schließt »Des ersten Buchs der transzentalen Dialektik Ersten Abschnitt: Von den Ideen überhaupt« mit dem dringenden Appell an alle, »denen Philosophie am Herzen liegt«, »den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerate, und die Wissenschaft

---

18 Ebd. B 376.

19 Vgl. ebd. B 375f.

20 Ebd. B 371.

21 Vgl. ebd. A 570/B 598: »Das Ideal aber in einem Beispiele, d.i. in der Erscheinung, realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untulich, und hat überdem etwas Widersinnisches und wenig Erbauliches an sich, indem die natürliche Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee kontinuierlich Abbruch tun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen.« Diese Passage, die vordergründig auf Wieland anspielt, trifft ebenso Platon: Wieland veranschaulicht die Idee der Weisheit in der Gestalt des »Agathon« aus seinem gleichnamigen Bildungsroman, wie Platon die Idee des Guten als Sonne darstellt.

dabei einbüße«.<sup>22</sup> Es folgt eine nach dem Muster einer Dihairese vorgenommene Ableitung des Ideenbegriffs, die geradezu vorbildlich diskursiv zu nennen ist. Trotz ihrer praktischen Ausrichtung werden die Ideen damit wieder theoretisch eingeholt: Das Verhältnis zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität zeigt bei Kant eine deutliche Schlagseite.

## 2. DIE DISKURSIVE GESTALTUNGSLOSLUNG DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE

Eine ähnlich zurückgenommene, weil letzten Endes auf Diskursivität beharrende Distanzierung vom Begriffsdenken nimmt Kant insbesondere bezüglich der Idee der Philosophie vor. Wiederum Platon ähnlich, zeichnet Kant ein Wissen als das höchste aus, das sich nicht auf diskursive Erkenntnis beschränkt und insofern nicht-diskursiv ist. Philosophie sei »eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist«,<sup>23</sup> ein »Urbilde, das nur in der Idee liegt«.<sup>24</sup> Kant reagiert immer wieder scharf auf die Anmaßung, höchstes Wissen diskursiv erreicht zu haben:

»Der, welcher ein System der Philosophie, z.B. das Wolfische, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusamt der Einteilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andre als vollständige historische Erkenntnis der Wolfischen Philosophie; er weiß und urteilt nur so viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, so weiß er nicht, wo er eine andere hernehmen soll. Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d.i. das Erkenntnis entsprang bei ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objektiv, allerdings ein Vernunfterkenntnis war, so ist es doch, subjektiv, bloß historisch. Er hat gut gefaßt und behalten, d.i. gelernt, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen.«<sup>25</sup>

22 Vgl. ebd. A 319/B 376.

23 Ebd. B 866.

24 Ebd. B 867.

25 Ebd. A 836/B 864. Während Kant hier lediglich andeutet, dass die begrifflich-systematische Darstellung von Philosophie dem Selbstdenken so abträglich wie dem Auswendiglernen zuträglich ist, expliziert er diesen Zusammenhang in einer späten Reflexion: »Die gewöhnliche Scholastische und doctrinale methode der Metaphysik macht dumm, indem sie eine mechanische Gründlichkeit wirkt. Sie verenget den Verstand und macht ihn unfähig, Belehrung anzunehmen; sie ist nicht philosophie.

Kants kritische Philosophie ist anders zu verstehen denn als bloße Theorie: Wie er immer wieder betont, ist ihr Nutzen nur »negativ«, weil sie unvermögend ist, »die menschliche Erkenntnis über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern«.<sup>26</sup> Aus dieser Situation ergibt sich eine Wendung der Philosophie ins Praktische. Man könne »keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran lässt sie sich erkennen? Man kann nur philosophieren lernen.«<sup>27</sup> Es gelte, das bloß diskursive Wissen des »Vernunftkünstlers« im Hinblick auf einen »Weltbegriff« der Philosophie zu transzendieren.<sup>28</sup>

Auch wenn sich Kant dergestalt gegen die theoretische Ausrichtung von Philosophie wendet, ist seine Distanzierung vom Begriffsdenken doch eine sehr zurückgenommene. Auch wenn er sich in aller Deutlichkeit von der traditionellen Metaphysik als spekulativ und sinnlich verunreinigt abgrenzt,<sup>29</sup> wendet er sich, als ihr »Liebhaber«, doch nicht von Metaphysik überhaupt ab.<sup>30</sup> Oftmals erklärt er sein Werk zur Vorstufe einer zukünftigen Metaphysik; manches davon, und zwar in zunehmendem Ausmaß, sei sogar diese Metaphysik selbst: Transzendentalphilosophie ist zwar nur »ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst«,<sup>31</sup> aber immerhin »Vorriß zu einem System der Metaphysik«,<sup>32</sup> ein »sehr durch Sinnlichkeit verwachsene[r] Fußsteig«,<sup>33</sup> der zur »Heeresstraße« ausgebaut werden könne.<sup>34</sup>

Tatsächlich lässt sich in Kants Schriften ein Drang zur Metaphysik beobachten, der sich mäandernd aber zunehmend seinem Ziel annähert, ohne es doch zu erreichen.<sup>35</sup> Nach der *Kritik der reinen Vernunft* folgen schon in den Titeln als Vorstufen zur Metaphysik gekennzeichnete Werke wie die *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, bis Kant mit der

---

Dagegen Critic erweitert die Begriffe und macht die Vernunft frey. Die Schulphilosophen machen es wie Freybeuter, welche, so wie sie auf einer unbesetzten Küste anlanden, sich so gleich verschanzen.« (AA IIXX 84.)

26 Vgl. ebd. A XIV.

27 Ebd. B 866.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. ebd. A XIII und B 879.

30 Vgl. TeG S. 76; vgl. auch KrV A 850/B 878.

31 KrV B XXII.

32 Ebd. B XXIII.

33 Ebd. B 866.

34 Vgl. ebd. B 884.

35 Vgl. Grondin (1994) S. 141ff.

*Metaphysik der Sitten* in seiner nachkritischen Phase immerhin einen Teilbereich der neuen Metaphysik selbst abdeckt (wenn auch der erste Teil des Werks »nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst« ist)<sup>36</sup>. Zu einer umfassenden Metaphysik, zum geplanten endgültigen »System der Transzentalphilosophie« kommt es jedoch nicht.<sup>37</sup>

So verbleibt Kants Werk – will man es nicht als bloße Vorstufe einer komgenden Metaphysik betrachten, wie es allerdings oft geschehen ist, und damit gleichsam abqualifizieren – in der Spannung zwischen Kritik und Metaphysik. Kant selbst formuliert diese Spannung verschiedentlich, ohne Anstalten zu machen, sie aufzulösen; zum Beispiel in der *Kritik der reinen Vernunft*: »Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung) [...] und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft) [...] und heißt Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie gegeben werden kann.«<sup>38</sup> Demnach ist die Transzentalphilosophie entweder Kritik oder Metaphysik, aber auch beides. Auch nach Beendigung der kritischen Phase bestätigt Kant in der »Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie« die Ambivalenz seiner Schriften:

»Wenn auch Philosophie bloß als *Weisheitslehre* (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des *Wissens* nicht übergegangen werden; sofern dieses (theoretisch) Erkenntnis die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient; gesetzt, es geschehe auch nur, um dieser ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philosophie in der ersteren Bedeutung sein: ob man frei und offen *gestehen solle*, was und woher man das in der Tat von ihrem Gegenstande (dem sinnlichen oder übersinnlichen) wirklich wisse oder in praktischer Rücksicht (weil die Annehmung derselben dem Endzweck der Vernunft beförderlich ist) nur voraussetze.«<sup>39</sup>

In dieser gewundenen Formulierung deutet sich ein beiläufig formulierter Ausgleich zwischen praktisch ausgerichteter »Weisheitslehre« und theoretisch ausgerichteter »Lehre des Wissens« – und damit zwischen Nicht-Diskursivität und Diskursivität – an, der die Ambivalenz der Transzentalphilosophie gut einfängt. Kant selbst sieht allerdings in gewundenen Formulierungen keinen Vorzug.

---

36 Vgl. AA VI 205.

37 Vgl. Störig (1987) S. 427.

38 KrV B 869.

39 TeF S. 86f.

Wie sich schon an seinem Platonbild zeigte, nimmt er weitgehend die Position des Begriffsdenkens ein, wenn es um die Gestaltung von Philosophie geht.

Immerhin zeigt sich Kant (auch hierin zeigt sich ansatzweise eine Distanzierung vom Begriffsdenken) nicht völlig formvergessen. Im Disziplin-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* beispielsweise gehen methodologische Reflexionen in gestalterische über. Kant kritisiert hier das Ideal des Begriffsdenkens, nach dem Vorbild der Mathematik axiomatisch-deduktiv zu philosophieren.<sup>40</sup> Philosophie, wie Kant sie versteht, vollzieht den »diskursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen«,<sup>41</sup> und die Transzentalphilosophie, so legt sich Kant fest, habe – trotz aller Hochachtung für den »Weltbegriff« – nach dem »Schulbegriff« gestaltet zu sein.<sup>42</sup> In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bekennt sich Kant überdies zur Wolffschen Methode und stellt sich damit wenn auch nicht auf die Seite des Dogmatismus, so doch auf die Seite einer Systemhaftigkeit, die »jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein« muss.<sup>43</sup>

Mit dieser Festlegung auf das systematische Begriffsphilosophieren handelt sich Kant ein lästiges Vermittlungsproblem ein, worauf er sehr häufig in seinen Vorworten hinweist.

»Was endlich die Deutlichkeit betrifft, so hat der Leser ein Recht, zuerst die diskursive (logische) Deutlichkeit, durch Begriffe, dann aber auch eine intuitive (ästhetische) Deutlichkeit, durch Anschauungen, d.i. Beispiele oder andere Erläuterungen in concreto zu fordern. Für die erste habe ich hinreichend gesorgt. Das betraf das Wesen meines Vorhabens, war aber auch die zufällige Ursache, dass ich der zweiten, obwohl nicht so strengen, aber doch billigen Forderung nicht habe Genüge leisten können.«<sup>44</sup>

Mit großer Häufigkeit setzt Kant schriftstellerische Bravur, die zwar angenehm, aber sachlich belanglos sei, gegen genaues Argumentieren, das zwar trocken, aber überzeugend sei.<sup>45</sup> Dabei klagt er sich ständig eines Mangels an Vermögensfähigkeit an, allerdings nur, um diesen in der Tradition des Begriffsdenkens

---

40 Vgl. KrV A 726f/B 754f.

41 Ebd. A 719/B 747.

42 Vgl. ebd. B 866.

43 Vgl. ebd. B XXXV.

44 Ebd. A XVIIff.

45 Vgl. die Gegenüberstellung von »Pedanterie« und »Galanterie« sowie das Ideal der »wahren Popularität« in AA IX 46ff sowie AA IX 19ff, 61ff, 148f; vgl. auch AA VI 205ff.

zu relativieren.<sup>46</sup> Beim »trockenen, bloß scholastischen Vortrage« handele es sich lediglich – wie die Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* anmerkt – um das Fehlen von »Beispielen und Erläuterungen«, »Erleichterungen« für den wissenschaftlich Unkundigen, also um einen Mangel nur bezüglich der »populären Absicht« oder »didaktischen Manier«.<sup>47</sup> Schwächen, die Kant – ein wenig bemüht – zu dem Vorteil umdeutet, zumindest den Umfang des Werks nicht ins Unerträgliche angewachsen haben zu lassen; und vor allem Schwächen, die für »Kenner der Wissenschaft« kein Hindernis darstellen.<sup>48</sup>

Die ersten Reaktionen auf die *Kritik der reinen Vernunft* verliefen jedoch auch vonseiten der »Kenner« für Kant deprimierend.<sup>49</sup> Insbesondere von der so-namedenen »Göttinger Rezension«, einer Kooperationsarbeit der Philosophen Christian Garve und Johann Georg Heinrich Feder, fühlte sich Kant grob miss-verstanden. Er beklagt sich mit ungewöhnlicher Schärfe im Anhang der *Prolegomena*,<sup>50</sup> die Rezension habe seinen transzendentalen Idealismus als transzendenten Idealismus verkannt.<sup>51</sup> Damit werde die Transzentalphilosophie in die Reihe jener traditionellen idealistischen Positionen gestellt, die – wie Platon, ließe sich anmerken – schwärmerisch über alle Erfahrungen hinausgingen, wie bei Descartes skeptisch oder wie bei Berkeley dogmatisch seien, aber nicht

---

46 Z.B.: »Ich habe die Schulmethode gewählt und sie [...] der freyen Bewegung des Geistes und des Witzes vorgezogen, ob ich zwar, da ich wolte, daß ieder nachdenken-de Kopf an dieser Untersuchung theil nehmen solte, fand, daß die Trockenheit dieser Methode (die) Leser von der Art, welche gerade zu die Verbindung mit dem prakti-schen suchen, abschrecken würde. Ich würde, wenn ich auch im größesten Besitze des Witzes und der (Ein) schriftstellerreitze gewesen wäre, sie hievon ausgeschlossen ha-ben, denn es liegt mir viel daran, keinen Verdacht übrig zu lassen, als wolle ich den Leser einnehmen und überreden, sondern damit ich entweder (von ihm) gar keinen beytritt von ihm oder blos durch die stärke der Einsichten zu erwarten hätte.« (AA IIXX 67) Weitere Beispiele folgen unten im Text.

47 Vgl. KrV A XVIII f.

48 Vgl. ebd.

49 In einem Brief an Schultz spricht Kant von der »Kränkung, fast von niemand verstan-den worden zu sein« und äußerte »die Besorgnis [...], daß ich die Gabe mich ver-ständlich zu machen in so gringem Grade, vielleicht in einer so schweren Materie gar nicht besitze; und alle Arbeit vergeblich aufgewandt haben möchte.« (Zit. nach Pollok (2001) S. XVII.)

50 Vgl. Pollok (2001) S. XXXIX.

51 Vgl. Proleg. 203f [AA373f].

kritisch.<sup>52</sup> Kant insistiert dagegen darauf, Metaphysik fragwürdig gemacht zu haben, ohne damit erneut eine metaphysische Antwort gegeben zu haben: »Allein zur Beurteilung des Dinges, das Metaphysik heißt, soll erst der Maßstab gefunden werden (ich habe einen Versuch gemacht, ihn sowohl als seinen Gebrauch zu bestimmen).«<sup>53</sup> Anders als »Schriften [...] dogmatischer Art« – so könnte Kants Ärger auf den Punkt gebracht werden – erschöpfen sich Schriften »kritischer Art« nicht in diskursivem Wissen.<sup>54</sup>

Die Göttinger Rezension veranlasste Kant vermutlich zu Umarbeitungen an der *Kritik der reinen Vernunft* und bestärkte ihn zudem in seinem Vorhaben, die Gedanken der *Kritik der reinen Vernunft* mit den *Prolegomena* für ein breiteres Publikum leichter zugänglich darzustellen.<sup>55</sup> In beiden neuen Vorreden zeigt sich, dass seine Gestaltungsstrategie im Wesentlichen unverändert im Zeichen des Begriffsdenkens bestehen bleibt.<sup>56</sup> In der notorischen Unzufriedenheit mit der eigenen, bloß diskursiven Vermittlung, lässt sich dennoch weiterhin eine Unzufriedenheit mit dem Begriffsdenken und der Drang nach einem Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität ausmachen – einem Ausgleich, den sich Kant um der Vorteile des Begriffsdenkens willen versagt. So hält er (in der Vorrede der *Prolegomena*) »Klagen wegen Mangel an Popularität« in einem gewissen Sinne für gerechtfertigt.<sup>57</sup> Er gibt Trockenheit und Weitläufigkeit, Unübersichtlichkeit und »scholastische Pünktlichkeit« zu.<sup>58</sup> Aber er hält diese Mängel für den Preis der Wissenschaftlichkeit und dreht den Spieß um, indem er die »beschriene Dunkelheit« als »gewohnte Bemäntelung seiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödsichtigkeit« erklärt.<sup>59</sup> Wer nun auch den mit den *Prolegomena* angebotenen Übersichtsplan »wiederum dunkel findet, der mag bedenken, daß es eben nicht nötig sei, daß jedermann Metaphysik studiere«.<sup>60</sup>

---

52 Vgl. ebd. 203-209 [AA373-376].

53 Ebd. 212 [AA378].

54 Vgl. ebd. Kants Ablehnung der Göttinger Rezension ähnelt Platons Verurteilung der dionysischen Schrift, denn abgesehen von dem fehlenden Verständnis für das Nicht-Diskursive der kritischen Position referiert die Göttinger Rezension durchaus stimmig Kants Argumentation – wie der Kommentator Konstantin Pollock urteilt; vgl. Pollock (2001) S. XXIIIf.

55 Vgl. Pollock (2001) S. XXVI.

56 Vgl. ebd. S. XV.

57 Vgl. Proleg. 15f [AA261f].

58 Vgl. ebd.

59 Vgl. ebd. 21 [AA264].

60 Vgl. ebd. 21 [AA263].

Diese Volte entspricht den bei Kant ebenfalls notorischen Hinweisen, die Transzentalphilosophie sei nur für »Kenner der Wissenschaft«<sup>61</sup> und könne »niemals populär werden«.<sup>62</sup> Sie deutet auf ein Bewusstsein davon hin, dass die Vermittlung von Philosophie sich nicht allein auf Diskursivität verlassen kann. Kant ignoriert nicht, dass Philosophie ihren Rezipientenkreis immer beschränkt. Mitunter, zum Beispiel von Dilthey, wurde er sogar als »esoterischer Philosoph«<sup>63</sup> bezeichnet. Allerdings verhält er sich, wenn er sich um Popularität durchaus bemüht, weniger elitär als der die Masse geringsschätzende Platon. Kant ist, mit Willi Goetschel, eine in der Philosophie ungewöhnlich große Besorgtheit um den Leser zu attestieren.<sup>64</sup>

Kants beharrliche Einordnung seiner Gestaltungsstrategie in die Tradition des Begriffsdenkens sowie seine Einschätzung seiner eigenen darstellerischen Mittel als unbeholfen sind von dem größten Teil der Kant-Rezeption anerkannt und zu eigen gemacht worden.<sup>65</sup> Der Tenor ließe sich mit de Quincey so zusammenfassen: »Kant was a great man, but obtuse and deaf as an antediluvian boulder with regard to language and its capacities.«<sup>66</sup> Schon ein Vierteljahrhundert zuvor hatte sich Heine in »Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland« (1833/34) über Kants »unerbittliche, schneidende, poesielose, nüchterne Ehrlichkeit« mokiert und das auch heute noch kolportierte Klischee des pedantischen Rationalisten geschaffen, eines wahren »Talent[s] des Misstrauens« und Repräsentanten des »Spießbürgertums«, der einen »grauen, trockenen Packpapierstil« in die Philosophie eingeführt habe.<sup>67</sup>

Es greift allerdings zu kurz, die oft und nicht zu Unrecht beklagte »Schwer-, ja Unverständlichkeit«<sup>68</sup> des transzentalen Stils allein auf eine unbeholfene Exzessivität der semiotischen Konfiguration des Begriffsdenkens zurückzuführen, wie es Kant selbst nahelegt. Vielmehr lässt sich im transzentalen Stil – ganz parallel zur Dunkelheit Platons – eine dezidierte Abweichung vom Begriffsdenken erkennen. Eine Minderheit von Rezipienten (das Verdienst der Zusammenstellung hat Willi Goetschel) hat bei Kant eine Art von uneigentlichem,

---

61 KrV A XVIII.

62 Ebd. B XXXIV.

63 Vgl. Goetschel (1990) S. 156.

64 Vgl. ebd. S. 106.

65 Vgl. ebd. besonders S. 147ff.

66 Essays S. 259

67 Heine (1979) S. 82f.

68 Vgl. Goetschel (1990) S. 13.

»literarischem« Sprechen ausgemacht und übrigens ganz verschieden bewertet.<sup>69</sup> So stellt sich auch die Transzentalphilosophie als eine Gestaltungslösung von Philosophie dar – allerdings als eine, die den Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität noch nicht überzeugend herzustellen vermag.

In einem Hexameter aus seinen *Maximen und Reflexionen* hebt Goethe mit der Gelassenheit des Olympiers die Bedeutung von Kants Ironie hervor: »Kant beschränkt sich mit Vorsatz in einen gewissen Kreis und deutet ironisch immer darüber hinaus.«<sup>70</sup> Ungleich spöttischer und angriffslustiger bilanziert Nietzsche, der Kant übrigens »eine Begriffsmaschine«<sup>71</sup> nennt und ihm »plumpe Pedanterie«<sup>72</sup> vorwirft:

»Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? fragte sich Kant, – und was antwortete er eigentlich? Vermöge eines Vermögens: leider aber nicht mit drei Worten, sondern so umständlich, ehrwürdig und mit einem solchen Aufwande von deutschem Tief- und Schnörkelsinne, dass man die lustige Naiserie allemande überhörte, welche in einer solchen Antwort steckt.«<sup>73</sup>

Entschieden positiv sieht Karl Jaspers schließlich durch »Tautologie, Zirkel, Widerspruch«<sup>74</sup> und »Vermöge des verschlungenen Gewebes«<sup>75</sup> der kantischen »Gedankenbewegung«<sup>76</sup> einen »Schwindel«<sup>77</sup> erzeugt, der nicht-diskursives Wissen ermöglicht: »Ich muss das Fassliche zusammenbrechen lassen, so wie Leitern, die ich nicht mehr brauche, wenn ich die Höhe erklimmen habe.«<sup>78</sup> Der transzendentale Stil unterstützt die praktische Ausgerichtetheit der Philosophie: »Kant führt in den Raum stets sich selbst hervorbringenden Lebens, in das Geheimnis der schöpferischen Quellen der Vernunft. Wer dorthin gelangt, muss selber dabei sein und tun, was Kant nicht für ihn tat. Kant gibt ihm die Chancen.«<sup>79</sup>

---

69 Vgl ebd. S. 147-166.

70 MuR S. 407 (§301)

71 KSA 13 S. 442.

72 KSA 11 S. 175.

73 JGB S. 24.

74 Jaspers (1957) S. 444.

75 Ebd.

76 Ebd. S. 439.

77 Ebd. S. 444.

78 Ebd.

79 Ebd. S. 518.

Ironie sowie »Tautologie, Zirkel, Widerspruch« sind Abweichungen von den semiotischen Parametern des Begriffsdenkens, die in der Transzentalphilosophie weder Zufall noch Unfall sind. Sie drücken die Kreisbewegung einer sich selbst erkennenden Vernunft aus, die sich sowohl Grenzen setzt als sie auch überschreitet. Kant selbst stellt den Skandal des Paradoxes einer selbstreflexiven Vernunft allerdings nicht aus. Es bleibt so unauffällig versteckt wie im Titel »Die Kritik der reinen Vernunft«, in dem zumeist nur der genitivus objectivus wahrgenommen wird, obwohl es sich – gleichzeitig – auch um einen genitivus subjectivus handelt.<sup>80</sup>

So verbleibt die Wahrnehmung der Transzentalphilosophie im Bannkreis des Begriffsdenkens, deren Abweichungen letztlich wieder theoretisch eingeholt werden: Beispielsweise im Neukantianismus, dem Transzentalphilosophie zu Wissenschaftstheorie wird, letztlich aber auch in Phänomenologie und Pragmatismus, insofern sie lediglich die mentalen Bedingungen der Transzentalphilosophie mit leiblichen und lebensweltlichen Bedingungen von Wissen ersetzen. Auch Rorty nimmt Kant im Bann des Begriffsdenkens wahr, wenn er immer wieder kritisiert, dass sich die Transzentalphilosophie als letztgültiges, unhintergehbares Vokabular zur Beantwortung wesentlicher philosophischer Fragen vorgestellt habe. Tatsächlich sei dieses wie jedes andere Vokabular allerdings weder letztgültig noch unhintergehbar, weshalb man die entsprechenden Fragen nicht stellen oder beantworten sollte. Offensichtlich gleicht Rortys Kritik an Kant der Kritik Kants an Platon. Kant erscheint bei Rorty als jemand, der sich auf den Schwingen der Begriffe aus dem Raum konkreter Lebenswirklichkeit verabschiedet, um unlösbare Fragen zu beantworten. Er scheint etwas zu sagen, was sich, wie er selbst sagt, nicht sagen lässt.

Ein Ausgleich zwischen einer diskursiven Kritik *vonseiten* der reinen Vernunft (die Theorie wäre) und einer nicht-diskursiven Kritik *durch* die reine Vernunft (die praktisch ausgerichtet wäre) kann so nicht stattfinden. Dass gleichwohl der Ansatz für einen solchen Ausgleich in der Transzentalphilosophie immerhin enthalten ist und sogar in der Orientierungsschrift noch deutlicher konturiert wird, soll die folgende Analyse zeigen.

---

80 Vgl. Mohr/Willaschek (1998) S. 14.

### 3. ORIENTIERUNG ALS OPTIMIERUNG DER DISKURSIVEN GESTALTUNGSLÖSUNG

Mit seiner Schrift »Was heißt: Sich im Denken orientieren?« greift Kant in den zeitgenössischen Spinozismus-Streit ein. Er positioniert sich auf Seiten der Aufklärung und, der Vernunft und damit Mendelssohns, bleibt dabei jedoch durchaus konziliant gegenüber Jacobi, dem Auslöser der Debatte, der den Humeschen Glaubensbegriff gegenüfkärerisch in Stellung gebracht hatte. Drei Jahre nach Veröffentlichung der *Prolegomena* und ein Jahr vor der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* nutzt Kant mit seiner Schrift aber auch die »Gelegenheit, die Leistungsfähigkeit seiner bisher wenig verstandenen *Kritik der reinen Vernunft* unter Beweis zu stellen«.<sup>81</sup> Kants Orientierungsschrift lässt sich zudem als eine Fußnote zur Distanzierung seiner Transzendentalphilosophie vom Begriffsdenken (und Betonung eines angestrebten Ausgleichs zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität) verstehen, auch wenn die Schrift letztlich immer noch im Schwerpunktbereich des Begriffsdenkens (und auf Seiten der Diskursivität) verharrt.

Der von Kant im Titel prominent hervorgehobene Begriff der Orientierung – dessen Etymologie auf die Ausrichtung am Orient, dem Ort des Sonnenaufgangs verweist – wurde von Mendelssohn in die Philosophie eingeführt.<sup>82</sup> Dieser setzt ihn in seiner Schrift »An die Freunde Lessings« (1786) ein, um die von Jacobi polemisch zugesetzte Alternative zwischen Glauben und Vernunft<sup>83</sup> – und den damit verbundenen Atheismus-Verdacht gegenüber Aufklärern wie Lessing und ihm – zu entschärfen. In einer begrifflichen Verschiebung der jacobischen Alternative stellt er die Vernunft als diejenige Instanz dar, die als Orientierung zwischen Spekulation und gesundem Menschenverstand vermittelt.<sup>84</sup>

In seiner Orientierungsschrift verteidigt Kant diesen Begriff einer Orientierung, die einen Ausgleich zwischen Glauben und Vernunft schafft, indem er ihn transzendentalphilosophisch adaptiert. Vernunft – so Kant – habe ein »Bedürfnis« nach Erkenntnis,<sup>85</sup> selbst dort, wo ihr diese Erkenntnis verwehrt sei und sie deshalb glauben müsse. Dem daraus folgenden, gleichwohl nicht schwärmerischen Wissen gibt Kant auch den Namen »Vernunftglaube«.<sup>86</sup> In diesem Konzept

---

81 Vgl. Stegmaier (2008) S. 79.

82 Und zwar in den »Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes« (1785).

83 In *Über die Lehre Spinozas, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (1785).

84 Vgl. Stegmaier (2008) S. 62-77.

85 Vgl. O S. 49.

86 Ebd. S. 54.

drückt sich jener selbstbewusste Verzicht auf absolute Erkenntnis aus, der die Transzentalphilosophie auszeichnet, und der oben mit ihrem ambivalenten Status zwischen Kritik und Metaphysik sichtbar gemacht wurde. Orientierung im Denken zeigt sich auch dem kritisch-metaphysischen Wissen der reinen Vernunft (wie sie oben beschrieben wurde) ähnlich, weil sie mit der selbstreflexiven Tätigkeit der Vernunft zustande kommt. Wie sich die Vernunft selbst kritisiert, so orientiert sie sich auch durch sich selbst, nämlich »lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis«<sup>87</sup>. Zudem weist Orientierung im Denken eine gewisse praktische Ausrichtung auf: Wie Kant es in der Orientierungsschrift am Beispiel der Frage nach der Existenz Gottes ausdrückt, »wollen« wir in theoretischer Hinsicht urteilen, während wir in praktischer Hinsicht urteilen »müssen«.<sup>88</sup>

Obwohl Orientierung im Denken dem kritisch-metaphysischen Wissen der reinen Vernunft im Wesentlichen gleicht, so gliedert sich das Orientierungskonzept doch nicht umstandslos in die Transzentalphilosophie ein. Im Folgenden soll auf einen Unterschied abgehoben werden: Während das kritisch-metaphysische Wissen der reinen Vernunft letztlich theoretisch eingeholt wird, weist Orientierung das Potential auf, sich in seiner praktischen Ausrichtung der Theorie zu entziehen.

Für die abgrenzende Konturierung der Orientierung gegenüber dem theoretisch eingeholten Wissen der reinen Vernunft ist der Anfang der Orientierungsschrift aufschlussreich. Kant beginnt seine Ausführungen nämlich nicht direkt mit jener Orientierung, die er »überhaupt im *Denken*, d.i. *logisch*« nennt und die er als vorbereitende »Analogie« zum »Geschäft der reinen Vernunft« entwirft;<sup>89</sup> vorher widmet er sich der »geographischen« Orientierung als körperlicher Ausrichtung auf die Sonne und der »mathematischen« Orientierung als abstrakter Ausrichtung »in einem gegebenen Raum überhaupt«.<sup>90</sup> Beide Arten der Orientierung setzen einen dreidimensionalen Körper und ein entsprechendes Körpergefühl des sich orientierenden Subjekts voraus. Kant spricht von dem »Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand«.<sup>91</sup> Ohne diesen »subjektiven Unterscheidungsgrund« wäre es unmöglich,

---

<sup>87</sup> Ebd. S. 49.

<sup>88</sup> Vgl. ebd. S. 52.

<sup>89</sup> Vgl. ebd. S. 48.

<sup>90</sup> Vgl. ebd.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. S. 47.

sich anhand eines einzigen Punktes außerhalb des Körpers im dreidimensionalen Raum zu orientieren.<sup>92</sup>

Mit dem Körper benennt Kant eine Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, die nicht transzental eingeholt werden kann, weil die rechte und die linke Körperseite »durch keinen (noch so großen) Scharfsinn diskursiv beschrieben, d.h. auf Verstandesmerkmale zurückgeführt werden können«<sup>93</sup>. »Der Rechts-Links-Unterschied entzieht sich sowohl dem Denken als auch der Wahrnehmung und irritiert so eine der Leitunterscheidungen des abendländischen philosophischen Denkens und auch noch KANTS«, urteilt Stegmaier.<sup>94</sup> Ein unter solchen Bedingungen entstandenes Wissen ist im Sinne der Transzentalphilosophie kein »Wissen«, sondern eine Art »Glauben«. In der *Kritik der reinen Vernunft* nennt Kant die Diagnose eines Arztes – sie wird unter Zeitdruck erstellt und beruht damit ebenfalls auf kontingenaten Bedingungen – »den pragmatischen Glauben«.<sup>95</sup> Auch der Vernunftglaube der Orientierung im Denken erfolgt unter den Bedingungen der menschlichen Beschränktheit – nämlich »solange wir Menschen sind«<sup>96</sup> – und damit unter Bedingungen der Kontingenz. Was bei geographischer und mathematischer Orientierung der »subjektive Unterscheidungsgrund« des Körpers ist, ist bei der logischen Orientierung im Denken das »subjective Prinzip« der Mangel leidenden Menschenvernunft.

Insofern oder solange die Ermöglichungsgründe eines Glaubens als lediglich in verschiedenem Maß contingent zu gelten haben und jedenfalls theoretisch nicht eingeholt werden können, unterscheidet er sich von transzendentalem Wissen. Kaulbach hebt auf diesen Unterschied ab, wenn er die theoretischen oder praktischen Erkenntnisurteile der reinen Vernunft von pragmatischer »Weltkenntnis« oder »Erfahrenheit« absetzt.<sup>97</sup> Erfahrenheit ist nicht nur praktisch ausgerichtet, sondern sich auch ihrer Geschichtlichkeit und Subjektivität bewusst<sup>98</sup>

---

92 Vgl. ebd.

93 Vgl. AA II 403, deutsche Übersetzung von Stegmaier (2005) 19, Fußnote 12.

94 Stegmaier (2008) S. 84. Schon in einigen frühen Schriften verhandelt Kant die Rechts-Links-Unterscheidung, anscheinend nicht zu seiner vollen Zufriedenheit (bis er ihn als »subjektiven Unterscheidungsgrund« in der Orientierungsschrift unterbrachte), während selbst die Kant-Forschung auf die Herausforderung der Rechts-Links-Unterscheidung reagierte, indem sie ihr jede inhaltliche Relevanz oder Plausibilität absprach; vgl. ebd.

95 Vgl. KrV A 824/B 852.

96 O S. 54.

97 Vgl. Kaulbach (1966) S. 65ff.

98 Vgl. ebd. S. 67.

und somit ihrer Kontingenz, ihrer Vorläufigkeit, ihres provisorischen Status.<sup>99</sup> Hierin sei die »pragmatische« von der theoretischen wie praktischen Vernunft zu unterscheiden.<sup>100</sup> In seinen Vorlesungen zur Anthropologie und physischen Geographie habe sich Kant dem Wissen der pragmatischen Vernunft gewidmet.<sup>101</sup>

So lässt sich Orientierung als pragmatische Ergänzung der Transzendentalphilosophie oder als pragmatisches Supplement der reinen Vernunft verstehen. Als Supplement hat sie sich in anderer Weise zu präsentieren als das Supplementierte. Kaulbach betont:

»Der Unterschied zwischen pragmatischer Vernunft und denjenigen Denkabsichten sowohl der theoretischen wie auch der praktischen Vernunft, die auf metaphysische Vorstellungen abzielen, hat auch eine sprachphilosophische Seite: pragmatische Vernunft muss vorwiegend in der Atmosphäre der Menschengemeinschaft sprechen und wirken; daher muss sie den Stil auch gesellschaftlicher Politesse annehmen, wenn sie sich mitteilen will. Mitteilung dient ihrerseits wieder der Gemeinschaft und der Öffentlichkeit, die jeweils eine geschichtliche Erscheinung der höchsten Allgemeinheit des praktischen Vernunftzusammenhangs ist.«<sup>102</sup>

Tatsächlich ist die Orientierungsschrift für die »Welt« gestaltete Philosophie, die sich nicht den Zwang der Schule auferlegt.<sup>103</sup> Kant selbst weist gleich mit dem ersten Absatz darauf hin. Orientierung sei ein bildlich geprägter Begriff, den auf

99 Vgl. ebd. S. 75.

100 Vgl. ebd. S. 68.

101 Vgl. ebd. S. 63f: »Wenn es sich in [Kants] Anthropologie und physischer Geographie also darum handelt, Welterfahrung und Weltkenntnis in Gang zu bringen, dann sind die hierzu gehörigen Überlegungen auf eine andere Ebene des Denkens zu verweisen, als diejenige ist, auf der Transzendentalphilosophie und Metaphysik ihre Stelle finden. So geht es z.B. im Bereich der Weltkenntnis darum, unseren Stand den Dingen gegenüber in derjenigen Weise anzusprechen und zu begreifen, wie sie sich aus dem Bedürfnis unserer pragmatischen Vernunft her ergibt; es kommt darauf an, ›Erfahrungen‹ zu sammeln, um auf Grund dieser Erfahrungen unser Leben so führen zu können, wie es unsere Lebensziele und Zwecke verlangen. In der Transzendentalphilosophie und der auf ihr aufbauenden Metaphysik jedoch geht es darum, Antworten auf Fragen zu finden, die sich mit den Möglichkeiten und Grenzen unseres Wissens und der Motivation unserer Handlungen, mit der Freiheit und der letzten umfassenden Vernunfeinheit befassen.«

102 Ebd. S. 70.

103 Vgl. auch ebd. S. 62 und 69.

»heuristische« Weise zu nutzen legitim sei, um letztlich das »abstrakte Denken« zu bereichern.<sup>104</sup> Für die nach dem Schulbegriff gestaltete *Kritik der reinen Vernunft* hatte er ein solches Vorgehen abgelehnt – beispielsweise wenn er in Bezug auf den Ideenbegriff die »Befestigung« eines alten Begriffs einer »Neuschmiedung« vorzog<sup>105</sup> oder überhaupt Veranschaulichung ablehnte.<sup>106</sup> In der Orientierungsschrift hingegen gestattet er sich explizit den Einsatz einer Metapher (auch wenn er diesen Terminus nicht benutzt)<sup>107</sup> wegen deren erkenntnisleitender und pragmatischer Vorzüge. Damit entfernt er sich von der semiotischen Konfiguration des Begriffsdenkens.<sup>108</sup>

Allerdings kehrt Kant mit seiner schrittweisen Abstrahierung von der geographischen über die mathematische Orientierung hin zum Vernunftglauben der Orientierung im Denken wieder in den Schwerkraftbereich des Begriffsdenkens zurück. Seine Schrift ist immer noch vom »Ton des ›transzendentalen‹ Stils« gekennzeichnet<sup>109</sup> und warnt schließlich in den letzten Passagen explizit vor einer »Denkfreiheit«, die in »freien Schwüngen des Genies«,<sup>110</sup> in »Schwärmerei«<sup>111</sup> und dem »Übermut« einer »erklärten Gesetzlosigkeit im Denken«<sup>112</sup> besteht – gefolgt von einem abschließenden Appell an die »Freunde des Menschengeschlechts«,<sup>113</sup> sich der Freiheit des Denkens »gesetzmäßig« und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen«.<sup>114</sup>

---

104 Vgl. O S. 45.

105 Vgl. KrV B 369.

106 Vgl. B.1.

107 Vgl. Stegmaier (2005) S. 26.

108 Der erste Absatz der Orientierungsschrift lässt sich sogar als Rudiment einer Metapherntheorie verstehen. Begriffe seien (wie Platons Ideen, ließe sich zu Bedenken geben) eigentlich »nicht von der Erfahrung abgeleitet«. Dennoch müssten sie, um »Sinn und Bedeutung« zu haben, mit einem aus der Erfahrung abgeleiteten Bild verbunden sein (wie Platons Ideen auf die Sprache angewiesen sind). Würde nun die »Beimischung des Bildes [...] weggelassen: so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist, und eine Regel des Denkens überhaupt entfällt.« Metaphern würden so erkenntnisleitend und »zum Erfahrungsgebrauche tauglich«. Vgl. O S. 45.

109 Vgl. Goetschel (1990) S. 19.

110 Vgl. O S. 58.

111 Vgl. ebd. S. 59.

112 Ebd.

113 Ebd. S. 60.

114 Ebd. S. 61.

Genau wie in dem Appell im Ideen-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft*<sup>115</sup> warnt Kant damit eindrücklich davor, die Vorteile des Begriffsdenkens aufzugeben. Die Konturierung der Orientierung gegenüber dem theoretisch eingeholten Wissen der reinen Vernunft, die am Anfang der Orientierungsschrift möglich schien, wird somit am Ende wieder verwischt. Kant rechnet offenbar damit, die kontingenzen Bedingungen des Vernunftglaubens mit einem Appell an die Universalität der Vernunft ausgleichen zu können. Er blendet das Konfliktpotential der Kontingenz aus und setzt kontrafaktisch auf das Gemeinschaftsstiftende der begrenzten Menschenvernunft – wie er auch vom Erfolg der geographischen und mathematischen Orientierung ausgeht, die in seiner Schrift trotz subjektiven Körpergefühlen nicht in die Irre führen. »*KANT geht [am Anfang der Orientierungsschrift; H.D.] von einer Situation ohne Orientierungs-Unsicherheit und ohne Entscheidungs-Spielraum aus, und es wird ihm auch im Folgenden um die Sicherheit der Orientierung gehen – der Orientierung dann im Denken oder durch bloße Vernunft.*«<sup>116</sup>

Der Verdacht, dass die Vorteile des Begriffsdenkens illusorisch oder zu teuer erkauft sein könnten, kommt Kant nicht in den Sinn: Ob die Fähigkeit, »gesetzmäßig« und »zum Weltbesten« zu denken jemals erreicht werden kann und ob derlei Versuche selbst in der transzentalphilosophischen Spielart nicht ein zu gefährliches Gewaltpotential besitzen, bleiben offene und nicht einmal gestellte Fragen. So scheint die Orientierungsschrift – mit der Anerkennung kontingenter Erkenntnisbedingungen und Kants Abweichung vom Bilderverbot des Begriffsdenkens – zunächst die diskursive Schlagseite der Transzentalphilosophie ausgleichen zu wollen, aber auch sie verharrt im Schwerkraftbereich des Begriffsdenkens. Eine radikalere Konsequenz zieht Wittgenstein – allerdings erst in seinem Spätwerk.

---

115 Vgl. B.1.

116 Stegmaier (2008) S. 83.



## **II. Wittgenstein: Philosophie als Übersicht**

---

### **4. DIE NICHT-DISKURSIVE GESTALTUNGSLOSLUNG DES *TRACTATUS***

Aus der hier angedeuteten Perspektive heraus kann Kant jedenfalls als Vorgänger Wittgensteins gedeutet werden; und nicht nur aus dieser: Immer wieder ist eine fundamentale Ähnlichkeit zwischen den Werken beider festgestellt worden. Meredith Williams etwa hält fest: »Wittgenstein's conception of the task he has set for himself and of the way to achieve this goal, it is said, is distinctively Kantian. Both Wittgenstein and Kant are convinced that perennial philosophical problems result from profound confusions. Philosophy's true task is to disclose the confusions and diagnose their roots.«<sup>1</sup> Ihrem gemeinsamen Ziel, so differenziert Williams, hätten sich jedoch Kant mit seiner Transzentalphilosophie und Wittgenstein mit seiner Spätphilosophie sehr unterschiedlich genähert. Dieser Analyse folge ich im Großen und Ganzen, jedoch ohne die auch bei Williams deutliche Tendenz der Wittgenstein-Literatur, die sprachphilosophische Unternehmung als Fortschritt oder Vollendung der transzentalen zu glorifizieren.<sup>2</sup>

Als Ausgangspunkt, bevor Wittgensteins Spätphilosophie thematisiert wird, soll mir zunächst der Vergleich zwischen Transzentalphilosophie und logistischer Sprachphilosophie des *Tractatus logico-philosophicus*, beziehungsweise zwischen kopernikanischer Wende und linguistic turn, dienen. Beide weisen einen ambivalenten Status auf. Kants Transzentalphilosophie strebt eine neue Metaphysik an, erreicht sie teilweise und bleibt dabei doch kritisch ihrer transzentalen Bedingungen eingedenk, während der *Tractatus* eine logistische Ordnung der Sprache anstrebt und teilweise vollzieht, um in einer Art

---

1 Williams (1990) S. 70.

2 Diese Interpretations-Tradition geht auf Erik Stenius zurück; vgl. auch Hoffmann (2000) S. 5, Fußnote 8.

mystischer Vision zu enden.<sup>3</sup> Diese verschiedenen Ausformungen von Ambivalenz können als Gestaltungslösungen gelten, die auf verschiedene Weise einen Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität versuchen.

Eine deutliche Distanzierung vom Begriffsdenken und damit die praktische Ausrichtung schon von Wittgensteins Frühwerk zeigt sich gerade im Schlussteil des *Tractatus*: Es geht in den letzten Sätzen darum, »nichts zu sagen« statt »etwas Metaphysisches [zu] sagen«,<sup>4</sup> es geht nicht mehr um das »So-Sein<sup>5</sup> und Probleme der Sprache, um das, was »gesagt werden kann«,<sup>6</sup> sondern um das, was sich »zeigt«,<sup>7</sup> um »Unaussprechliches«,<sup>8</sup> das »Mystische«,<sup>9</sup> um »Lebensprobleme«,<sup>10</sup> den »Sinn der Welt«,<sup>11</sup> »Ethik«,<sup>12</sup> um »Höheres«.<sup>13</sup> Die Ausrichtung auf ein höchstes, nicht-diskursives Wissen beschreibt Wittgenstein auch in einem Brief an den Verleger Ludwig von Ficker:

»Der Sinn des Buches ist ein Ethischer. Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht, den ich Ihnen aber jetzt schreibe, weil er Ihnen vielleicht ein Schluessel sein wird: ich wollte nämlich schreiben, mein Werk besteh-

---

3 Vgl. Gabriel (1978) S. 354: »Die einen machen [Wittgenstein] zum Positivisten, die anderen zum Existentialisten. Größere Gegensätze aber, so sollte man meinen, kann es nicht geben. Hier wird auch der Grund dafür zu suchen sein, dass sich die Interpreten Wittgensteins häufig alternativ entweder der einen oder der anderen Seite zuwenden; und dabei werden die Aspekte der jeweiligen Gegenseite nicht etwa geleugnet, sondern einfach ausgeklammert, indem die Bedeutung (die Relevanz) des Ganzen logisch-wissenschaftstheoretisch oder existentialistisch gedeutet wird. Somit stehen die beiden Interpretationsstrukturen gleichzeitig für einander widerstreitende Auffassungen von Philosophie, für die logisch-wissenschaftstheoretische und die existentialistische.«

4 Vgl. TLP 6.53. Bei den Quellenverweisen zu Wittgensteins Schriften gebe ich die Bemerkungsnummer an, falls eine solche vorhanden ist, ansonsten die Seitenzahl.

5 Ebd. 6.41.

6 Ebd. 6.51.

7 Ebd. 6.522.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Ebd. 6.52.

11 Ebd. 6.41.

12 Ebd. 6.421.

13 Ebd. 6.42.

aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige.«<sup>14</sup>

Worauf der *Tractatus* also hinausläuft, ist die Nicht-Diskursivität, wie das letzte Wort im berühmten Schlussatz eindringlich zeigt: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.«<sup>15</sup> Dieses Schweigen ist jedoch ein ganz besonderes, durch Diskursivität erlangtes. Wie Platon in seinen epistemischen Stufenleitern nicht auf diskursives Wissen und die diskursive Ordnung der Dialektik verzichten möchte, so setzt auch Wittgenstein eine Leiter aus diskursiv geordneter Sprache voraus. Im Leiter-Gleichnis des vorletzten Satzes bekennt er sich zum ambivalenten Status des *Tractatus*, der sich eben nicht in mystischem Schweigen erschöpft, sondern zuvörderst über Logik redet. Als eingängliches Paradox formuliert, drückt sich die Selbstreflexivität von Wittgensteins sprachlicher Sprachkritik ungleich drastischer aus als Kants unauffällige, gelassene Stellungnahmen zum ambivalenten Status einer vernünftigen Vernunftkritik: Die Selbstreflexivität wird im *Tractatus* nobilitiert, indem sie als im Dienst einer Autorintention stehend ausgewiesen wird:

»Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.«<sup>16</sup>

Trotz dieser deutlich geäußerten Autorintention ist der *Tractatus* zunächst und vielleicht zumeist in die Tradition des Begriffsdenkens, das Paradoxes vermeidet, gestellt worden. Im Wiener Kreis etwa, besonders von Rudolf Carnap, wurde die Schrift als Beitrag zu dem Programm eines logizistischen Positivismus verstanden. Lange galt der *Tractatus* – unter dem Einfluss des einstigen Mitglieds des Wiener Kreises, Gustav Bergmann – als ein Gründungsdokument des linguistic turn, der Kants mentalistisches Paradigma durch ein sprachlichesersetzt habe, ohne dabei – wie Rorty nach einer Weile kritisiert – dessen metaphysische Residuen loszuwerden.<sup>17</sup>

An dieser Rezeption ist Wittgenstein nicht unschuldig. Seine frühe Schrift scheint in weiten Teilen geradezu mustergültig die semiotischen Parameter des

---

14 Briefe S. 35f

15 TLP S. 7.

16 Ebd. 6.54.

17 Vgl. Rorty (2008) S. 50 und Kapitel A.16.

Begriffsdenkens zu propagieren und einzuhalten; jedenfalls bis der Schlussteil sich davon drastisch distanziert. Schon der erste Satz – »Die Welt ist alles, was der Fall ist« – bekräftigt die Vorrangstellung der Proposition als Satzform des Wissens<sup>18</sup>, wie sie seit Aristoteles zur Norm wurde.<sup>19</sup> Mit der – Widerspruch und Ambivalenz ausschließenden – Bivalenz von Propositionen wird ein theoriehaftes Wissen in den Fokus geschoben und eine Gesamtschau der Welt versprochen;<sup>20</sup> die Praxis gerät, jedenfalls zunächst, in den Hintergrund. Auch formal entspricht der erste Satz in seiner Knappheit dem Musterbild einer Proposition, und in seiner abstrakten Allgemeinheit (»die Welt«, »alles«) verspricht er ein umfassendes theoretisches Panorama, wie es das Begriffsdenken anvisiert.<sup>21</sup> Die vorausgehende Ziffer »1« verweist auf ein Ordnungssystem des Textes, das den Zusammenhang seiner Sätze quasi-logisch, nämlich gemäß ihres »logische[n] Gewicht[s]« hierarchisch organisiert.<sup>22</sup> Dieses Ordnungssystem ist ein eindrücklicher Hinweis auf die in der Perspektive des Begriffsdenkens ideale »geometrische Darstellung« von Philosophie, wie sie Spinoza in seiner Ethik anwandte, und es inspirierte auch den Titel »Tractatus logico-philosophicus«, der nicht nur an Spinoza mit dessen »Tractatus theologico-politicus« erinnert, sondern auch das Dogmatische, Lehrbuchhafte der Schrift betont. In der gegenwärtigen akademischen Welt ist das Gliederungssystem – jedenfalls in Deutschland – in akademischen Texten zum Standard geworden.

Nicht nur im Hinblick auf »Propositionalisierung« und »Theoretisierung« des Wissens scheint der *Tractatus* inhaltlich wie formal das Programm des Begriffsdenkens umzusetzen, sondern auch bezüglich »Logifizierung« und »Formvergessenheit«, die hier in eins fallen. Im Projekt einer logizistischen Ordnung der Sprache gelten die vielfältigen Formen, die eine natürliche Sprache annehmen kann, als irreführende, eigentlich belanglose Äußerlichkeiten, die es zu durchschauen gilt.<sup>23</sup>

Wittgenstein scheint auch seine eigene Gestaltung unter das Paradigma der Formvergessenheit zu stellen. Im Vorwort trennt er – ganz genau wie Kant in seinen Vorreden – den Inhalt seiner Schrift, dessen er sich sehr sicher ist, von der Form, die er nur mangelhaft zu beherrschen sich vorwirft. Der

---

18 Vgl. auch Satz 4.5: »Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so.«

19 Vgl. A.6.

20 Vgl. auch TLP 6.45.

21 Vgl. A.9.

22 Vgl. TLP S. 11, Fußnote 1.

23 Vgl. ebd. 4.002, auch 3.3421 und 2.18.

»Wert [des *Tractatus*; H.D.] wird umso größer sein, je besser die Gedanken ausgedrückt sind. Je mehr der Nagel auf den Kopf getroffen ist. – Hier bin ich mir bewusst, weit hinter dem Möglichen zurückgeblieben zu sein. Einfach darum, weil meine Kraft zur Bewältigung der Aufgabe zu gering ist. – Mögen andere kommen und es besser machen. Dagegen scheint mir die Wahrheit der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv. Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen gelöst zu haben.«<sup>24</sup>

Hier zeigt sich (wie bei Kant) eine Bevorzugung des Inhalts, der als richtig eingeschätzt wird, gegenüber der Form, die leider nicht ganz gelungen sei; und damit ebenso das Bewusstsein eines formalen Mangels, das von der Formblindheit des Begriffsdenkens abweicht.

Bertrand Russell war für solche Aspekte nicht empfänglich oder missbilligte sie. Wie der Wiener Kreis hatte er sich von Wittgensteins Denken Fortschritte in der eigenen logistischen Grundlagenforschung erhofft und steuerte ein wohlwollendes Vorwort für die erste englischsprachige Ausgabe des *Tractatus* bei, in dem er allerdings Befremden über dessen mystisches Ende äußerte:

»Mr Wittgenstein manages to say a good deal about what cannot be said, thus suggesting to the sceptical reader that possibly there may be some loophole through a hierarchy of language, or by some other exit. The whole subject of ethics, for example, is placed by Mr Wittgenstein in the mystical, inexpressible region. Nevertheless he is capable of conveying his ethical opinions. His defence would be that what he calls the mystical can be shown, although it cannot be said. It may be that this defence is adequate, but for my part, I confess that it leaves me with a certain sense of intellectual discomfort.«<sup>25</sup>

Russells Vorwort gleicht der Göttinger Rezension darin, dass es ebenfalls in weiten Teilen eine durchaus angemessene Zusammenfassung des rezensierten Textes darstellt, dessen Abweichung vom Begriffsdenken jedoch nicht nachvollziehen kann.<sup>26</sup> Wittgenstein fühlte sich entsprechend missverstanden und akzeptierte den Text wohl nur aus Gründen seiner Werbewirksamkeit. Gleichwohl ist Russells Unbehagen nicht unberechtigt. Es artikuliert sich darin ein Affekt gegen

---

24 Ebd. S. 9f.

25 Russell (1922) S. xxi.

26 Ganz ähnlich reagierte Frege, der den *Tractatus* in die Nähe eines Kunstwerks rückte: »Was Sie mir über den Zweck Ihres Buches schreiben, ist mir befremdlich. Danach kann er nur erreicht werden, wenn andre die darin ausgedrückten Gedanken schon gedacht haben. [...] Dadurch wird das Buch eher eine künstlerische als eine wissenschaftliche Leistung.« (Zit. nach Buchheister/Steuer (1992) S. 106.)

einen unnachvollziehbaren Sprung in die Nicht-Diskursivität, wie sie sich in Aristoteles' Kritik an Platons »Ideenlehre« äußert sowie in Kants Abscheu gegenüber der »vorgeblichen Philosophie« des »Mystagogen« und »Klubbisten«<sup>27</sup>. Es ist der Affekt des Begriffsdenkens gegen die Auslieferung an die Beliebigkeit. Berechtigt ist dieser Vorbehalt jedoch nicht nur aus Sicht des Begriffsdenkens, sondern nicht zuletzt auch deswegen, weil die Abwesenheit eines diskursiven Korrektivs nicht die Nachteile des Begriffsdenkens vermeidet.

Wittgenstein bietet im *Tractatus* tatsächlich allen Grund, wie Platon als Lehrer einer geheimen Lehre verstanden zu werden. Schon im ersten Satz des Vorworts schränkt er seinen Rezipientenkreis auf kognitiv geeignete Leser ein: »Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind – oder doch ähnliche Gedanken – schon selbst einmal gedacht hat.«<sup>28</sup> Auch im Leiter-Gleichnis traut Wittgenstein nur dem Leser, der der Autorintention zu folgen versteht, jenes Verständnis seiner Sätze zu, welches diesen dann sogar zur richtigen Sicht der Welt führt. An zentralen Stellen suggeriert der Text somit, es gebe ein geheimes Wissen, das dem kognitiv geeigneten Leser vermittelt werden könne, es gebe eine Autorintention, die diesen Leser führen wolle. Anlass zur Befürchtung, der *Tractatus* arte in eine idiosynkratische Wissenschaftskritik aus, die die Vorteile des Begriffsdenkens vorschnell aufzugeben bereit sei, um sie durch eine esoterische Dogmatik zu ersetzen, besteht also durchaus.

Es gibt aber auch gute Gründe, im *Tractatus* einen Ausgleich zwischen Nicht-Diskursivität und Diskursivität zu sehen, der nicht von einer Autorintention kontrolliert ist.<sup>29</sup> Dieser Ausgleich zeigt sich weder in der Formulierung einer sprachlichen Sprachkritik als Paradox noch in Evokationen einer kognitiv geeigneten Leserschaft, sondern als Gestaltungslösung, die weder im Vorwort noch im gesamten Textkorpus thematisiert und somit auch nicht in den Dienst eine Autorintention gestellt ist. Ein entsprechend sensibler, nicht bloß kognitiv agierender Leser mag den Ausgleich von Nicht-Diskursivität und Diskursivität in einem Schwebezustand bemerken: in einem gewissermaßen ästhetischen,

---

27 Vgl. B.1.

28 TLP S. 9.

29 Diese Position geht weiter als jenes von Cora Diamond vertretene »resolute Lesen«, das Wittgensteins Sätzen den Status von wertvollem »Unsinn« zuweist. Diese Schule behauptet implizit die Unterscheidungsmöglichkeit von wertvollem und nicht wertvollem Unsinn, was – wie bei Platons Unterscheidung zwischen Spiel und Ernst – nur im Rückgriff auf eine Autorintention (die immer strittig ist und jedenfalls den Interpretationsspielraum des Rezipienten minimal hält) möglich ist. Vgl. Diamond (1991).

nicht-diskursiven Schimmer des *Tractatus*, beginnend schon mit dessen erstem Satz, der nicht nur eine Proposition ist, sondern auch ein metrisch gegliederter, unrein gereimter Vers:

Die Welt ist alles,  
was der Fall ist.

Zu einer Prägnanz, die nicht allein im Dienst des Begriffsdenkens steht, kommen im weiteren Verlauf der Abhandlung zusätzlich Emphase – »Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden«<sup>30</sup> – oder auch Tautologie: »Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken.«<sup>31</sup> Nicht nur Gabriel verweist auf die »schöne[n] Sätze«<sup>32</sup> des *Tractatus*, die er später als Aphorismen bezeichnet, auch Erik Stenius, der Verfasser des ersten und immer noch bedeutenden *Tractatus*-Kommentars, charakterisiert Wittgensteins Frühwerk als »a collection of statements, mostly formulated as aphorisms«.<sup>33</sup>

Auch das Ordnungssystem zeigt sich einem genaueren und nicht formvergessenen Blick als vom selben ästhetischen Schimmer angesteckt. Die vorgeblich »geometrische« Gliederung erweist sich nämlich als Ursache einer dem Begriffsdenken ganz aversen Unsicherheit, weil der Status oder, wie Wittgenstein sagt, das »logische Gewicht« der Mehrzahl der Sätze ungeklärt bleiben muss. Das trifft ganz offensichtlich auf die Sätze mit einer Null nach der ersten Ziffer zu, z.B. auf den Satz 2.01. Nach Wittgensteins Erläuterung kommt diesem Satz einerseits dasselbe »logische Gewicht« zu, wie anderen Sätzen mit dreistelliger Ordnungszahl, andererseits »bezieht« er sich direkt auf Satz 2 (und steht auch unmittelbar nach ihm: es gibt keinen Satz 2.0). Noch rätselhafter ist der Status der Sätze 3.001, 4.001 und 6.001.<sup>34</sup> Aber auch bezüglich des inhaltlichen Zusammenhangs der einzelnen Sätze ist das Nummerierungssystem keineswegs hilfreich. Stenius bemerkt, dass Sätze zweiter Ordnung nicht durchgängig als »Bemerkungen« zum jeweiligen Hauptsatz verstanden werden können, und versucht deshalb, sie als »comments« und »preambles« auseinanderzuhalten,<sup>35</sup> was aber schon bei Sätzen dritter Ordnung unmöglich wird.<sup>36</sup> Deshalb will Stenius das Nummerierungssystem lieber als eine Art musikalische Regieanweisung verstehen: »But in fact the closest one can come to what the numbering shows is

<sup>30</sup> TLP 4.1212.

<sup>31</sup> Ebd. 5.61.

<sup>32</sup> Gabriel (1978) S. 353.

<sup>33</sup> Stenius (1981) S. 1.

<sup>34</sup> Vgl. auch ebd. S. 4.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. S. 8.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. S. 14.

a kind of rhythm of emphasis; propositions 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 can be regarded as ›forte‹ places in the rhythm, which are naturally enough followed by decrescendos – but also preceded by crescendos.<sup>37</sup>

Der ästhetische Schimmer des *Tractatus*, der von keiner den Leser führenden Intention kontrolliert wird, ist eine Gestaltungslösung, die dem Rezipienten einen unüblich großen Spielraum lässt. Die impliziten Abweichungen von den semiotischen Parametern des Begriffsdenkens werden aus diesem Grund nicht sehr oft wahrgenommen, wie die Rezeptionsgeschichte des *Tractatus* zeigt. Während Wittgensteins esoterische Autorintention, die etwas sagen möchte, was sich nicht sagen lässt und dieses Paradox explizit ausspricht, offenbar nicht übersehen werden kann, selbst, wenn sie abgelehnt wird, bleiben die ästhetischen Qualitäten des *Tractatus* kaum bemerkt. Es verhält sich also ganz ähnlich wie mit Kants transzendentalem Stil, in dem – wie oben beschrieben – nur eine Minderheit von Rezipienten eine Art von uneigentlichem, »literarischem« Sprechen ausmachen konnte. Selbst Stenius oder Gabriel liefern keine ausführlichen Analysen von Wittgensteins als »Aphorismen« identifizierten Sätzen.<sup>38</sup> Und Lange hat auf das eigentümliche Desinteresse am Ordnungssystem des *Tractatus* aufmerksam gemacht: »Auf [das] Nummerierungssystem ist bemerkenswert wenig Anstrengung verwendet worden.«<sup>39</sup> Ungewöhnlich ist immerhin das Ausmaß der Aufmerksamkeit, die der *Tractatus* von Künstlern erfahren hat: Die Schrift wurde, beispielsweise, zweimal vertont, unter anderem vom Stenius-Schüler Mauri Antero Numminen.

In dieser unauffälligen Distanzierung vom Begriffsdenken, die nicht von einer Autorintention kontrolliert ist, fällt der *Tractatus* gleichwohl nicht wissenschaftlicher Beliebigkeit anheim. Er beschränkt sich nicht auf seine aphoristischen und musikalischen Qualitäten, geht nicht darin auf, Kunstwerk oder Sprachspielerei zu sein, tilgt nicht alle Spuren von Diskursivität, sondern bietet in seiner Gestaltung einen Ausgleich zwischen Nicht-Diskursivität und Diskursivität: Eine Gestaltungslösung, die dem Leser nicht wissenschaftlich ungehörliche Freiräume lässt und

---

37 Ebd. S. 5.

38 Stenius etwa bemerkt kryptisch: »On the one hand the statements in the *Tractatus* are extremely quotable. Their aphoristic form makes it easy to extract a single statement from its context and regard it as a striking formulation even of views which differ essentially from Wittgenstein's own. On the other hand one has at the same time a feeling that behind what is immediately understandable in any of the statements there lies much more that would be worth understanding.« (Stenius (1981) S. 1.)

39 Lange (1996) S. 8.

die Aneignung dennoch weniger kontrolliert, als es eine Autorintention zu tun vorgibt.

Freilich bleibt undeutlich, dass der *Tractatus* eine solche Gestaltungslösung darstellt. Sie bleibt blass hinter der esoterischen Autorintention. Eine kräftiger gezeichnete Lösung stellt das im Zeichen der Übersicht gestaltete Spätwerk dar.

## 5. ÜBERSICHT ALS OPTIMIERUNG DER NICHT-DISKURSIVEN GESTALTUNGSLOSLUNG IM SPÄTWERK

Gleichsam der eigenen, übermächtigen esoterischen Intention des *Tractatus* gemäß, verfällt Wittgensteins nach dessen Fertigstellung im August 1918 in philosophisches Schweigen. Er versucht, ein einfaches Leben zu führen, das nicht neues diskursives Wissen hervorbringt, sondern praktischer Betätigung und Wirksamkeit gewidmet ist: Wittgenstein arbeitet unter anderem als Klostergärtner und Dorfchullehrer. Dass er gut zehn Jahre später wieder beginnt, sich mit philosophischen Fragen zu beschäftigen, gleicht einer Absage an das verordnete Schweigen. Tatsächlich äußert er sich zunehmend skeptisch über das philosophische Verbot von unqualifiziertem Reden, zum Beispiel im Gespräch mit Friedrich Waissmann:

»Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie z.B. an das Erstaunen, dass etwas existiert. [...] Alles, was wir [angesichts dessen] sagen mögen, kann a priori nur Unsinn sein. Trotzdem rennen wir gegen die Grenze der Sprache an. [...] Dieses Anrennen gegen die Grenze der Sprache ist die *Ethik*. Ich halte es für sicher wichtig, dass man all dem Geschwätz über *Ethik* [...] ein Ende macht. [...] Aber die Tendenz, das Anrennen, *deutet auf etwas hin*. Das hat schon der heilige Augustin gewusst, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!«<sup>40</sup>

Auch in seinem »Vortrag über Ethik« wertet er ein solches Reden als »ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewusstsein, das ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde«.<sup>41</sup> Dennoch wechselt Wittgenstein nicht gleichsam von der Seite der Nicht-Diskursivität auf die Seite der Diskursivität. Vielmehr ersetzt er das frühere Schweigen, das einer Intention untergeordnet war, in seinem Spätwerk mit einer

---

40 WWK S. 68f.

41 VE S. 19.

Art redendem Schweigen, in dem Nicht-Diskursivität und Diskursivität zu einem neuen Ausgleich finden: »Ich habe einmal geschrieben: Die einzige richtige Methode des Philosophierens bestünde darin, nichts zu sagen und es dem andern zu überlassen, etwas zu behaupten. Daran halte ich mich jetzt.«<sup>42</sup> Es ist ein anderes, zurückgenommenes Reden, zu dem Wittgenstein findet: »Alle *Erklärung* muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.«<sup>43</sup>

Wittgensteins neuer Ausgleich zwischen Nicht-Diskursivität und Diskursivität steht im Zeichen der Übersicht oder auch Übersichtlichkeit.<sup>44</sup> »Nicht *Exaktheit* strebe ich an, sondern Übersichtlichkeit«,<sup>45</sup> lautet eine programmatische Formulierung in *Zettel*. Philosophie habe Übersicht zumeist durch eine pragmatische Sprachanalyse herzustellen,<sup>46</sup> denn: »Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit.«<sup>47</sup> Sprache wird als unüberschaubares Staßengewirr einer ungeplant gewachsenen Stadt dargestellt,<sup>48</sup> in dem man sich nur allzu leicht verirrt: »Ein philosophisches Problem hat die Form: ›Ich kenne mich nicht aus.‹«<sup>49</sup>

Anders als die logizistische Sprachanalyse zielt die übersichtliche Darstellung über diskursives Wissen hinaus. Indem sie kausale und genealogische Erklärungen »im Gegensatz zur vorherrschenden philosophischen Tradition« vermeidet,<sup>50</sup> erschöpft sie sich nicht in theoretischem Wissen. Stattdessen beleuchtet die übersichtliche Darstellung den Einfluss von (diskursiv nicht relevanten) formalen Aspekten (wie Ähnlichkeit und Analogien) auf den Gebrauch der Sprache und ermöglicht durch diesen neuen Denkstil eine im bisherigen Denken vermisste Handlungsfähigkeit:<sup>51</sup> »Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.«<sup>52</sup>

Im Konzept der Übersicht finden gleichsam die im *Tractatus* noch scharf getrennte Diskursivität der logizistischen Sprachanalyse und die Nicht-Diskursivität der mystischen richtigen Sicht der Welt zu einem Ausgleich. Damit

---

42 WWK S. 183.

43 PU 109.

44 Vgl. Majetschak (2013) S. 106ff.

45 Z 464.

46 Vgl. Majetschak (2013) S. 107.

47 PU 122.

48 Vgl. ebd. 18.

49 Vgl. ebd. 123.

50 Vgl. Hacker (2004) S. 418.

51 Vgl. auch ebd. S. 407f.

52 PU 309.

kann das Konzept der Übersicht zudem auf eine Autorintention verzichten. Und tatsächlich fehlt sie im Spätwerk. Zwar finden sich durchaus selbstreflexive, methodologische Bemerkungen, doch weder so prägnant-apodiktisch gehalten wie vergleichbare Selbstpositionierungen im *Tractatus*, noch stehen sie an ähnlich prominenten Stellen. Ein vorerst abschließender Vergleich der Vorworte soll die Abkehr von Code-Modell und Autorintention belegen: »Die Gedanken«, die im *Tractatus* ausgedrückt sind (»oder doch ähnliche Gedanken«), soll der Leser schon selbst einmal gedacht haben, um das Buch zu »verstehen«.<sup>53</sup> Im Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen* hingegen heißt es bescheidener und den Rezipienten mehr Unabhängigkeit gewährender: »Ich möchte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemand zu eigenen Gedanken anregen.«<sup>54</sup>

Wittgensteins Konzept der Übersicht lässt sich somit als überbietende Korrektur (oder auch: Optimierung) jener früheren Gestaltungslösung verstehen, die auf eine kontrollierende Autorintention setzt – beziehungsweise in ihrem Verzicht darauf zu blass bleibt – und deswegen, wie Russells Reaktion zeigte, den Vorwurf der Esoterik auf sich zieht, nur um trotzdem in die Tradition des Begriffsdenkens gestellt zu werden. Gleichzeitig entzieht sich Wittgenstein mit dem Konzept der Übersicht dem Begriffsdenken auf eine Weise, die Kants Konzept der Orientierung gleicht:<sup>55</sup> Sowohl Übersicht als auch Orientierung sind Hinwendungen zu Pragmatik und Kontingenz. Wie Kant in seiner Orientierungsschrift ansatzweise die pragmatische und kontingente Bedingtheit von Wissen zugesteht, widmet sich Wittgenstein in seinem Spätwerk dem Gebrauch der gewöhnlichen Sprache. In der konsequenten Anerkennung von Pragmatik und Kontingenz geht Wittgensteins allerdings weiter als Kant, was einen deutlichen Unterschied zwischen beiden Philosophen markiert. Williams formuliert ihn so:

»Wittgenstein, like Kant, is trying to diagnose and cure certain philosophical illusions, but the most important [for Wittgenstein, unlike Kant] is precisely the myth of a priori limitations to the scope of human knowledge and experience. [...] Wittgenstein [...] is combatting metaphysical theorizing, not offering his own variety of the metaphysics of experience.«<sup>56</sup>

---

53 Vgl. TLP S. 9.

54 PU S. 233.

55 Russells Kritik am *Tractatus* gleicht Rortys Kritik an Kant und Kants Kritik an Platon (vgl. B.2). Transzentalphilosophie, die Konzepte von Orientierung wie auch Übersicht sind Versuche, dieser Art von Kritik zu entgehen.

56 Williams (1990) S. 88.

Williams Analyse widerspricht der lange tonangebenden Rezeption der analytischen Philosophie, die selbst Wittgensteins Spätwerk in die Tradition des Begriffsdenkens stellt. Peter M.S. Hacker beispielsweise versteht Wittgensteins Konzept der Übersicht als eine Art pragmatische Ergänzung oder sogar Überbietung der logizistischen Sprachanalyse, die jedoch letztlich nicht gelungen sei, weil sie nicht klassifikatorisch genug sei.<sup>57</sup> Wittgenstein habe zwar einige Täuschungen zerstreut, aber keine »Synopse[n] der grammatischen Regeln für den Gebrauch eines Ausdrucks« geliefert.<sup>58</sup>

Dagegen macht Williams geltend, dass sich Übersicht in einem von Hacker angestrebten Sinn prinzipiell nicht herstellen lasse, weil das die kontingenenten Bedingungen von Sprache und Erkenntnis nicht hergäben: »No one method of classifying is privileged epistemically nor is the diversity itself fixed – both evolve and change with the cultural and intellectual evolution of human society.«<sup>59</sup>

Wittgenstein selbst legt sich nicht explizit auf eine solche Verbindung zwischen Übersicht und Kontingenz fest, die über Kants Konzept von Orientierung hinausgeht. Tatsächlich wäre das nur eine weitere, diesmal kulturwissenschaftliche, Festlegung transzendentaler Bedingungen, ein weiterer »turn«. Ein Grund für Wittgensteins Zurückhaltung kann darin gefunden werden, dass sie eine neue Weise der Distanzierung vom Begriffsdenken darstellt, die dem transzentalistischen Denken eines Kant noch fremd war – und die auch den heutigen akademischen Schreibkonventionen, an die sich noch Williams hält, fremd ist.

Sie ist aus Wittgensteins Position auf der Entwicklungslinie des Begriffsdenkens erklärlich: Wittgensteins Kritik an seinem Frühwerk vollzieht sich genau zu Anfang jener Phase, die Havelock und Ong als »elektronisches Zeitalter« bezeichnen. Die Einführung des Rundfunks um 1930, so die Medientheoretiker, habe nach der Epochenschwelle von 1800 ein weiteres Mal die Dominanz des Mediums Schrift geschwächt und das Denken der Literalität damit in Frage gestellt.<sup>60</sup> In der Reaktion wurde zunehmend das Begriffsdenken (aber auch das Code-Modell) als Effekt der Schrift erkannt und davon Abstand genommen, Philosophie mittels Rezeptionsmodellen zu verstehen, die das richtige Nachvollziehen der Autorintention bewirken sollten. Philosophie konnte somit als Gestaltungslösung verstanden werden, die einerseits ohne Autorintention auskommt,

---

57 Vgl. Hacker (2004) S. 419.

58 Vgl. ebd. S. 418.

59 Williams (1990) S. 74.

60 Vgl. Havelock (2007) S. 21ff, Ong (2002) S. 133ff sowie A.IV.

andererseits dem Schwerkraftbereich des Begriffsdenkens entkommt, indem sie sich außerhalb des Gegensatzpaars von Diskursivität und Nicht-Diskursivität stellt – allerdings ohne sich als solche ausweisen zu können.

Trotzdem ergreift Wittgenstein diese neue Möglichkeit der Distanzierung vom Begriffsdenken. Seine Kritik am *Tractatus*, die er in Tagebucheintragungen und wachsenden Sammlungen philosophischer Bemerkungen entwickelte, richtet sich nicht zuletzt gegen alles, was sein Frühwerk in die Nähe des Begriffsdenkens gerückt hatte. Prominent ist seine Kritik am Repräsentationalismus, jener Position des Begriffsdenkens, der zufolge Welt oder Wirklichkeit prinzipiell vollständig im Panorama einer einheitlichen Anordnung abgebildet werden kann: Die *Philosophischen Untersuchungen*, das einzige autorisierte Werk seiner Spätphilosophie, nehmen mit dieser Kritik am Repräsentationalismus ihren Anfang. Konsequent werden nun auch abstrakte Formulierungen und Termini<sup>61</sup> sowie propositionale Thesen vermieden, die »dogmatisch« – wie sich Wittgenstein selbst kritisierte – den Anschein eines umfassenden Überblicks über ein einheitliches Wissen erwecken.<sup>62</sup>

Stattdessen wird anschaulich formuliert, mit alltagssprachlichen Beobachtungen, Vergleichen, Beispielen, Analogien: »Bemerkungen«, wie Wittgensteins Nachlassverwalter aus gutem Grund viele der von ihnen herausgegebenen Schriften benannten. Der Plural in den Titeln des Spätwerks – neben »Bemerkungen« auch »Untersuchungen«, »Schriften«, »Zettel« –, der den Singular von »Tractatus« ersetzt, verweist ebenfalls auf eine Absage an den einheitlichen Standpunkt einer Theorie, die Distanzierung vom Begriffsdenken und die Öffnung zur Pluralität. Sie zeigt sich mit besonders auffälliger Deutlichkeit in der Abkehr von einer streng hierarchischen, systematischen, quasi-logischen Gliederung und der Hinwendung zu einer lockeren, provisorischen, fragmentarischen Aneinanderreihung. So gleicht Wittgensteins Spätwerk einem Denktagebuch, einem Zettelkasten und nicht zuletzt einem mäandernden Dialog: Immer wieder treiben Einwände und Fragen den Text weiter, jedoch ohne dass die Anzahl der Gesprächspartner noch der jeweilig Sprechende eindeutig zu identifizieren wären<sup>63</sup> und ohne dass bestimmte Einsichten ausgezeichnet würden oder ein Ziel erreicht würde: Nach 693 Bemerkungen brechen die *Philosophischen Untersuchungen* ganz unspektakulär ab.

Wie Platons »dunkle« Dialoge, so erfuhren auch Wittgensteins Untersuchungen etliche Versuche ihrer Erhellung, nicht zuletzt durch die Gliederungs-

---

61 Vgl. PG 269.

62 Vgl. WWK S. 182ff.

63 Vgl. Lange (1996) S. 51 und von Savigny (2004) S. 1f.

vorschläge der großen analytischen Kommentare von (Baker und) Hacker, Hallett und von Savigny. Obwohl diese – mit Ausnahme des Privatsprachen»kapitels« – kaum annäherungsweise übereinstimmen, gleichen sie sich in ihrer Überzeugung, dass die Darstellung von Wittgensteins Spätphilosophie missraten ist und einer nachträglichen Ordnungsleistung bedarf. Mit dieser Suche nach einer »zusammenhängenden Theorie« steht und fällt sogar – wie von Savigny in seinem Kommentar behauptet – Wittgensteins Spätphilosophie.<sup>64</sup> Es muss eine solche Theorie gesucht werden, »wenn es uns um Fortschritte bei der Behandlung philosophischer Fragen geht«,<sup>65</sup> sogar wenn zuzugeben ist, »dass eine oder mehrere zusammenhängende Theorien [...] den bestversteckten Inhalt des Textes ausmachen«.<sup>66</sup> Misslänge jedoch diese Suche, »dann müssten wir, leider, zuerst und vor allem festhalten, dass es Wittgenstein nicht gelungen wäre auszudrücken, was auch immer er hätte sagen wollen.«<sup>67</sup> Wittgensteins Spätwerk könnte in diesem Fall trotz aller Anstrengung nicht mehr als richtige Philosophie gelten und müsste als Sprachspielerei gleichsam Derridaschen Zuschnitte verstanden werden. In diesem Sinne urteilte Russell, der Wittgensteins Spätwerk missbilligte: »The later Wittgenstein [...] seems to have grown tired of serious thinking and to have invented a doctrine which would make such an activity unnecessary. [...] If it is true, philosophy is, at best, a slight help to lexicographers, and at worst, an idle tea-table amusement.«<sup>68</sup>

Solche Rezeptionen belegen, wie leicht Wittgensteins Spätwerk in strikter Opposition zum Begriffsdenken gesehen werden kann. Wittgenstein selbst war nicht restlos mit seinem Spätwerk zufrieden, zumindest was die Anordnung seiner Bemerkungen betrifft. Er veränderte sie unermüdlich, schritt Textschnipsel aus und klebte sie auf großen Tischen in neuen Reihenfolgen zusammen,<sup>69</sup> ohne jemals damit einverstanden zu sein: »Um ein guter Führer zu sein, sollte man den Leuten zuerst die Hauptstraßen zeigen, doch ich bin ein äußerst schlechter Führer und werde leicht durch interessante Örtlichkeiten vom Weg abgelenkt und neige dazu, Nebenstraßen einzuschlagen, bevor ich die Hauptstraßen gezeigt habe.«<sup>70</sup> Selbst im Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen*, deren Anordnung Wittgenstein durch die Veröffentlichung autorisierte, beklagt er mehrfach

---

64 Vgl. von Savigny (2004) S. 5.

65 Ebd.

66 Ebd. S. 2.

67 Ebd. S. 6.

68 Russell (1959) S. 217.

69 Vgl. Frank (1992) S. 106f.

70 BGM 50.

die »Dürftigkeit« seiner Arbeit, mit der es ihm nicht gelungen sei, die »Gedanken von einem Gegenstand zum andern in einer natürlichen und lückenlosen Folge« zu entwickeln.<sup>71</sup>

»Nach manchen missglückten Versuchen, meine Ergebnisse zu einem solchen Ganzen zusammenzuschweißen, sah ich ein, dass mir dies nie gelingen würde. [...] – Und dies hing freilich mit der Natur der Untersuchung selbst zusammen. Sie nämlich zwingt uns, ein weites Gedankengebiet, kreuz und quer, nach allen Richtungen hin zu durchreisen. – Die philosophischen Bemerkungen dieses Buches sind gleichsam eine Menge von Landschaftskizzen, die auf diese langen und verwinkelten Fahrten entstanden sind. [...] – So ist also dieses Buch eigentlich nur ein Album.«<sup>72</sup>

Wittgensteins resignativer Ton muss jedoch nicht als Eingeständnis eines Fehlers, sondern kann als Abgesang auf die Vorteile des Begriffsdenkens gedeutet werden. Dies wäre ein weiterer Hinweis darauf, dass sein Spätwerk kein freudiges Umarmen von Beliebigkeit und keine möglichst weite Distanzierung von Diskursivität wäre, sondern der Versuch eines Ausgleichs mit Nicht-Diskursivität im Bewusstsein, dass dieser Ausgleich nicht zufriedenstellend gelungen ist. In jedem Fall findet sich bei Wittgenstein kein Appell, die Vorteile des Begriffsdenkens nicht aufzugeben, wie bei Kant. Wittgenstein scheint sich mit ihrem Verlust weitgehend abgefunden zu haben (und zeigt sich damit, wie Platon, als Skeptiker, was die Vermittlung von Philosophie angeht): Mit der Veröffentlichung seiner *Philosophischen Untersuchungen* möchte er zeitgenössischen, missverständlichen Darstellungen seiner späten Philosophie entgegentreten, wie er im Vorwort schreibt, und dennoch bezweifelt er, dass es seiner Arbeit »beschieden sein sollte, Licht in ein oder das andere Gehirn zu werfen.«<sup>73</sup> Wittgensteins rastlose Arbeit an seinem Spätwerk wäre als Versuch zu verstehen, den Verlust der Vorteile des Begriffsdenkens so glimpflich wie möglich zu gestalten.

---

71 Vgl. PU S. 231.

72 Ebd. S. 231f.

73 Vgl. ebd. S. 232f.



### **III. Das Potential von Orientierung und Übersicht in Philosophie und Wissenschaft**

---

#### **6. ORIENTIERUNG UND ÜBERSICHT ALS WILLENSBILDUNG – EVALUATION DER LÖSUNGEN VON KANT UND WITTGENSTEIN MIT SEEBAß**

Man mag Kant als zu wenig, Wittgenstein als zu konsequent in der Distanzierung vom Begriffsdenken bezeichnen. Es scheint, als hätten beide den Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität verfehlt. Diese schon in den obigen Textanalysen vollzogene Evaluation kann mit Gottfried Seebaß detaillierter und exakter wiederholt werden, dessen Analyse in neuere Ansätze einer Philosophie der Orientierung einführt und im Kontext dieser Arbeit ein heuristisch besonders geeignetes Beispiel darstellt. Als Ausgangspunkt soll die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Orientierung dienen, wie sie in seinem Aufsatz »Was heißt, sich im Wollen orientieren?« gemacht wird. Theoretische Orientierung, so Seebaß, wird immer dann angestrebt, wenn theoretisches Wissen fehlt, praktische Orientierung hingegen in jenen Fällen, in denen Werte oder Ziele fehlen. Umfassende Orientierung erfolgt erst dann, wenn beide Arten der Orientierung zusammenkommen; genau genommen wäre erst beim Zusammentreffen von theoretischer sowie praktischer »Orientierung« überhaupt von Orientierung zu sprechen.

»Exemplarisch sind Situationen, in denen ein Wanderer oder Schiffer die Orientierung verloren hat und deshalb hilflos umherirrt. Ein Kompass kann ihn darüber unterrichten, wo Orient und Okzident liegen. Aber das allein hilft ihm nicht weiter. Er muss auch über eine verlässliche Karte oder entsprechende räumliche Vorstellung von seiner Umgebung verfügen und wissen, wo er sich gerade befindet. Mit diesen Informationen (nehmen wir an) ist er *theoretisch* hinreichend orientiert, d.h. er kennt alle ihn interessierenden Fakten.

Normalerweise hilft ihm das, aber natürlich nur, wenn er weiß, wo er hinwill. Weiß er es nicht, bleibt er *praktisch* desorientiert.<sup>1</sup>

Praktische Orientierung, so Seebaß, ist primär und zumeist Willensbildung. Ganz analog spricht Andreas Luckner von einer »Orientierungskrise«, die eines »intentional clearing« bedarf.<sup>2</sup> Was fehlt, wenn praktische Orientierung fehlt, ist ein höchstes nicht-diskursives Wissen, wie sich in der Begrifflichkeit dieser Arbeit sagen ließe: weder bloß diskursives Wissen noch ein beliebiges nicht-diskursives Wissen (wie Fahrradfahren),<sup>3</sup> sondern ein Wissen, das mit dem Gefühl der Überzeugung, der Einsicht verbunden ist und ein Ziel markiert, dem alles andere Wissen untergeordnet ist. Wie lässt sich dieses Wissen in philosophischen Texten herstellen? Seebaß unterscheidet zwischen »subjektivistische[n]« und »objektivistische[n]« Antworten zur praktischen Orientierung,<sup>4</sup> die ich im Folgenden Wittgenstein und Kant zuordne.

Die Transzendentalphilosophie, so wurde oben bilanziert (vgl. B.I), ist zwar praktisch ausgerichtet, wird aber theoretisch eingeholt. Wenn Kant die Vorteile des Begriffsdenkens letztlich nicht zur Disposition stellt, dann behält er – in Seebaß’ Begriffen – das »Vorbild des theoretischen Wissens«<sup>5</sup> als Maßstab bei. Er bietet »objektivistische« Antworten selbst zur praktischen Orientierung an.

»So wie es objektive, erkennbare Wahrheiten gibt, so soll es auch objektive Forderungen geben, die optativische Einstellungen ebenso rational unausweichlich machen wie erkennbare Wahrheiten assertorische. Als Beispiel [...] ließe [...] sich Kants Lehre vom kategorischen Imperativ als ›Faktum der Vernunft‹ anführen.«<sup>6</sup>

Wie Seebaß weiter ausführt, setzt dieses Modell voraus, »dass es die objektiven Forderungen tatsächlich gibt und dass ein rationaler Wille tatsächlich nicht umhin kann, ihnen zu folgen«.<sup>7</sup> Dabei handelt es sich um Prämissen, die heute als »notorisch fragwürdig« und »ziemlich dubios« gelten.<sup>8</sup> Diese Einschätzung

---

1 Seebaß (2000) S. 194.

2 Luckner (2005) S. 229 und 232.

3 Vgl. ebd. S. 229.

4 Seebaß (2000) S. 208.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Ebd.

bringt die in A.9 aufgelisteten Nachteile sowie die gegenwärtige Unplausibilität des Begriffsdenkens auf den Punkt.

Die Orientierungsschrift scheint diese Nachteile ausgleichen zu wollen, wenn Kant der Subjektivität, der Kontingenz und der metaphorischen Darstellung von Wissen (»für die Welt«) einen Spielraum zugesteht. Aber auch die Orientierung nach Kantscher Manier verbleibt im Bereich des Begriffsdenkens.

Orientierungssicherheit, wie sie von Kant anvisiert wird, gilt heute als eher unplausibel, weil sie eine Verengung der Vernunft voraussetzt, ohne doch die Geltung oder Evidenz ihres Wissens garantieren zu können. Die diskursiv dargestellte Allgemeinverbindlichkeit von Orientierung wäre eher ein frommer, kontrafaktischer Wunsch: Praktische Orientierung möge durch eine allgemein verbindliche und verträgliche Willensbildung erfolgen.

Eine vergleichbare Analyse liefert Jürgen Mittelstraß in seinem Aufsatz »Was heißt: sich im Denken orientieren?«. Er definiert die Leistung des Sich-im-Denken-Orientierens als eine Art Allgemeinwerdung des Subjekts: »Die Subjektivität bestimmt sich selbst als allgemeines Wesen.<sup>9</sup> Wenn sich das Denken praktisch orientiert, indem es sich seiner subjektiven Besonderheit entledigt, dann stehen »Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung [...] unter Bedingungen antizipierter Vernunftverhältnisse«.<sup>10</sup> Da solche Vernunftverhältnisse nur angenommen, gewünscht, erhofft sind, kann Orientierung im Denken kein Wissen sein, das seine Geltung oder Evidenz garantieren könnte. Tatsächlich ist dem Subjekt ein Spielraum zuzugestehen, über den es alleine verfügt und auch verfügen muss: »Die Philosophie [...] löst keine Probleme der konkreten Subjektivität.<sup>11</sup>

Christiane Schildknecht fasst diesen Spielraum als Unterschied zwischen der Evidenz von Argumentation beziehungsweise Begründung auf der einen Seite und von Einsicht auf der anderen: »Die vernunftbasierte Ausrichtung der Philosophie anhand der Kompassnadel ›Argument‹ bzw. ›Begründung‹ steht nicht nur innerhalb der Kantischen Analysen außer Frage. In Frage steht allerdings, wie weit Argumentation bzw. Begründung jeweils tragen.«<sup>12</sup> Sie tragen, so Schildknecht weiter, nur ein Stück weit: »Einsicht lässt sich argumentativ nicht erzwingen.«<sup>13</sup>

---

9 Mittelstraß (1982) S. 182.

10 Ebd.

11 Ebd. S. 181.

12 Schildknecht (2005) S. 141.

13 Ebd. S. 142.

Der Überzeugung, dass sich Einsicht nicht argumentativ erzwingen lässt, trägt der *Tractatus* Rechnung. Wittgenstein vertraut dem Begriffsdenken schon in seinem Frühwerk weniger als Kant, wenn er darin theoretische und praktische Orientierung in ein eher antagonistisches als harmonisches Verhältnis setzt. Die darin vorgeschlagene logische Sprachanalyse schafft nämlich eine theoretische Art von Übersicht, die Kants Orientierung gleicht, allerdings nur dann praktisch wird, wenn sie auf sich selbst angewandt und zu einem Paradox weitergetrieben wird. Kein sachliches Argument, sondern ein Paradox im Dienst einer aufdringlichen Intention führt vom theoretischen Erkennen zur Ethik, zur Gewissheit des Handelns angesichts der richtigen Sicht der Welt.

Statt auf Argumente, wie Kant, setzt Wittgenstein also schon im Frühwerk eher auf »subjektivistische Antworten« hinsichtlich praktischer Orientierung als auf »objektivistische Antworten«. Im Spätwerk findet sich diese Tendenz mit dem Konzept der Übersicht verstärkt. Jene Aspekte einer nicht-diskursiven, ästhetischen Gestaltung, die bei Kant nur vage auszumachen waren (und doch deutlicher als in heutigen akademischen Texten), die im *Tractatus* nicht wesentlich deutlicher waren, finden sich in Wittgensteins Spätwerk sehr deutlich.<sup>14</sup> Majetschak, der auch auf Wittgensteins Bemerkung aufmerksam macht, »Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten«,<sup>15</sup> erklärt Wittgensteins Präferenz von übersichtlichen Darstellungen gegenüber anderen Darstellungsformen der Philosophie mir ihrer Kraft der Evidenz unter den Bedingungen von Kontingenzen: Der Vorzug einer übersichtlichen Darstellung liege darin, dass sie »eine Form aufweist, die unter Bedingungen der begrenzten Auffassungskraft des Menschen allein etwas evident zu demonstrieren, d.h. zu beweisen vermag«.<sup>16</sup> Die übersichtliche Darstellung glaubt weder durch Argumente noch auch durch eine deutlich vorgebrachte Autorintention Einsicht erzwingen zu können, sondern sie gesteht dem Rezipienten einen Spielraum der eigenen Verortung zu, den dieser allerdings auch nutzen muss: »Das, was ich sage, wird einfach sein, doch zu verstehen, warum ich etwas sage: Das wird sehr schwierig sein.«<sup>17</sup>

Der Unterschied zwischen Kants und Wittgensteins Ansatz (bezüglich der Präferenz eher objektivistischer oder eher subjektivistischer Antworten) drückt

---

14 Die pragmatische Sprachanalyse des Spätwerks formuliert Wittgenstein so, dass sie zwar als theoretische Orientierung, als Übersicht verschaffender Sprachpragmatismus, verstanden werden kann, allerdings als solche unvollständig ist und nur sehr eingeschränkt funktioniert (worauf auch Hacker – wie in B.5 dargestellt – hinweist).

15 VB S. 483.

16 Ebd. 115; vgl. auch Schildknecht (2005) S. 141f.

17 Vor. 1930-35 S. 242.

sich auch in ihren unterschiedlichen Terminologien aus. Wittgenstein verwendet meist den Begriff »Übersicht« und nur selten »Orientierung«.<sup>18</sup> Übersicht ist, wie Stegmaier erläutert, »als erste[s] Erfordernis für Orientierung«<sup>19</sup> eine Vorstufe von Orientierung. »Die Orientierung beginnt nicht mit Zielen, die man erreichen möchte, sondern mit dem Sichten der Situation.«<sup>20</sup> Übersicht über die Situation ist somit eine noch ziellose Erkundung von Möglichkeiten, in deren Verlauf sich Ziele bilden können, für deren Erreichung dann wiederum theoretische Orientierung nötig ist. Der Terminus »Übersicht« lässt sich also nicht nur in einen Gegensatz zur theoretischen Orientierung bringen, sondern auch auf den subjektiven (theoretisch unverfügbarer) Anteil der praktischen Orientierung beziehen. In der Verwendung des Terminus »Übersicht« drückt sich insofern die Anerkennung des Spielraums subjektiver Einsicht bei der Willensbildung aus, in dem Argumente (wie auch Intentionen) nie zwingende Wirkung haben, weswegen praktische Orientierung primär durch »subjektivistische Antworten« – also als Übersicht – zu erfolgen hat.

Seebaß unterscheidet drei Formen von subjektivistischen Antworten: Die »bewusste, aktive *Dezision*«, die »Fundierung der optativischen Stellungnahme in anderen Haltungen, insbesondere eigenen *Wertungen* und *Gefühlen*« sowie die »»*votionale[...]* Selbsterfahrung«. Sie ist kein einmaliger Akt, sondern ein zeitlich länger erstrecktes, quasi-experimentelles ›Austesten‹ dessen, welche der (vorgegebenen oder durch momentane Entscheidung begründeten) optativischen Ansprüche sich dauerhaft als ›befriedigend‹ oder ›persönlich tragfähig‹ erweisen und dadurch (im Sinne Kants) ›unerschütterlich orientierend‹ werden.«<sup>21</sup> Damit bestimmt Seebaß den Spielraum subjektiver Einsicht in einer Weise, die praktische Orientierung durch Übersicht in die Nähe von Dezisionismus und jedenfalls in deutlichen Abstand zu allgemeiner Verbindlichkeit, den Vorteilen des Begriffsdenkens, rückt.

## 7. ORIENTIERUNG IM ZEITALTER DES ERKENNTNISPLURALISMUS

Die vergleichende Evaluation von Kants »Orientierung« und Wittgensteins »Übersicht« mit Seebaß fügt sich, wie in diesem Kapitel bald gezeigt und

---

18 Stegmaier (2008) S. 130f.

19 Stegmaier (2005) S. 35.

20 Stegmaier (2008) S. 181.

21 Seebaß (2000) S. 208f.

begründet werden wird, nicht umstandslos in weitere aktuelle Ansätze einer Philosophie der Orientierung ein. Diese Ansätze bestätigen hingegen – wie auch immer vage – die Entwicklungslinie einer sich pluralisierenden Vernunft, die parallel zur Entwicklungslinie des Begriffsdenkens verläuft.<sup>22</sup> In der Moderne überhaupt und besonders heute sei ein extremer Pluralismus der Vernunft erreicht, einheitliche Konzepte, wie sie in der vorkritischen Phase der Wissenschaft angestrebt wurden, seien nur noch eingeschränkt plausibel. Für Herbert Schnädelbach ergibt sich aus dieser Situation eine besonders starke »Überblicklichkeit«, aus der ein Bedürfnis nach Orientierung resultiert.<sup>23</sup> Auch bei Werner Stegmaier lässt sich sehen, wie die Erosion des Konzepts eines einheitlichen Wissens, die durch das Geltendmachen einer Unzahl von es ermöglichen den Bedingungen zustande kommt,<sup>24</sup> mit dem Aufstieg des Orientierungskonzepts – nicht nur in der Philosophie<sup>25</sup> – seit Kant zusammenfällt.<sup>26</sup> Andere Autoren beschreiben den modernen Pluralismus ebenfalls als Abkehr von der theoretischen Ausrichtung der Philosophie, oft als Zerfall des Paradigmas stärker wissenschaftlicher Begründung, und setzen das Konzept von Orientierung dagegen, das wie eine Art Sicherheitsnetz vor dem Fall ins Bodenlose des Dezialismus kompletter Unwissenschaftlichkeit bewahrt.<sup>27</sup> Das Interesse an Orientierung ist also eine Reaktion auf den Pluralismus der Moderne, mithin (wenn die Parallelität der Entwicklungslinien von Begriffsdenken und sich pluralisierender Vernunft kein purer Zufall ist) eine Reaktion auf den Dominanzverlust des Begriffsdenkens. Anders gesagt: Da die Vorteile des Begriffsdenkens nicht mehr überzeugen oder zu teuer erkauf scheinen, schlägt die Stunde der Orientierung. Die Frage, die sich im Kontext dieser Arbeit stellt, und der im Folgenden nachgegangen wird, lautet: Geben die aktuellen Ansätze einer Philosophie der Orientierung auch eine überzeugende Antwort auf das sich in der Moderne mit Dringlichkeit stellende Gestaltungsproblem der Philosophie? Es findet sich darin, soviel sei vorweggenommen, immerhin der Ansatz, dass Orientierung durch Philosophie zwischen (diskursiver) Begründung und (nicht-diskursiver) Begründungslosigkeit changiert.

---

22 Schnädelbach (1995) zeichnet sogar die parallele Entwicklungslinie einer sich pluralisierenden Kultur.

23 Vgl. ebd. S. 37.

24 Vgl. Stegmaier (2008) S. 328ff und 351.

25 Vgl. ebd. S. XVIII.

26 Vgl. ebd. S. 111.

27 Vgl. die Beiträge in Stegmaier (Hg.) *Orientierung. Philosophische Perspektiven* und Dietz/Keil/Hastedt/Thyen (Hg.) *Sich im Denken orientieren*.

Das Konzept der Orientierung ist nicht zuletzt deswegen so attraktiv, weil es sich um eine Kulturtechnik handelt, die trotz pluralisierter Vernunft nicht der Beliebigkeit ausgeliefert ist. Insofern kann sie als letzter Anker eines auf eine uferlose See hinausgetriebenen Philosophierens wahrgenommen werden.<sup>28</sup> Orientierung vollzieht sich nur im Extremfall durch blinde Dezision. Gleichzeitig trägt Orientierung den Bedingungen des Pluralismus durchaus Rechnung, weil es sich dabei um keine feste Methodik handelt, sondern um ein unbestimmtes, wenn auch mehr oder minder geschicktes Handhaben verschiedenster Gründe oder Anhaltspunkte, das prozesshaft, tentativ und selten endgültig ist.<sup>29</sup>

Wie Stegmaier beschreibt, galt Orientierung noch einige Zeit, nachdem sie in die Philosophie eingeführt worden war, als Supplement der Vernunft.<sup>30</sup> Auch heute gibt es Positionen, in denen Orientierung als Aushilfe oder Ersatz, als besondere Art oder zweite Vernunft verstanden wird. Damit scheint allerdings den letzten Konsequenzen des modernen Pluralismus ausgewichen zu werden – etwa wenn Mittelstraß geistes- und sozialwissenschaftliches »Orientierungswissen« dem technischen »Verfügungswissen« gegenüberstellt,<sup>31</sup> wenn Marquard Orientierung zur Aufgabe der Geisteswissenschaften erklärt<sup>32</sup> oder Hacker die Übersicht der analogischen im Gegensatz zur genetischen, kausalen Erklärung zuordnet.<sup>33</sup> Solche Positionen zeichnen Orientierung als eine Art weiches Wissen im Gegensatz zu harter Wissenschaftlichkeit.

In letzter Zeit wird Orientierung immer weiter gefasst, und diese Unterscheidung verschwimmt. »Seit ca. 1980«, so berichtet Stegmaier, werde ihrerseits die Vernunft »zunehmend als eine ›Orientierungsweise‹ unter anderen gefasst. *Der Begriff der Vernunft wurde nun ohne großes Aufhebens dem Begriff der Orientierung untergeordnet.*«<sup>34</sup> Damit macht sich die Philosophie der Orientierung daran, die letzte Konsequenz des modernen Pluralismus der Vernunft zu ziehen, die eine problematische Konsequenz ist: Mit dem Zentrum der Vernunft gehen – wie mit den Vorteilen des Begriffsdenkens – die kontrollierenden Maßstäbe verloren, wie sich pointiert formulieren ließe. Wenn nämlich Vernunft nur ein Mittel der Orientierung unter anderen ist, dann sind erstens Philosophie wie jede

28 Vgl. Stegmaier (2005) S. 15.

29 Vgl. Schnädelbach (1995) S. 39.

30 Vgl. Stegmaier (2008) S. 145.

31 Vgl. Mittelstraß (1982) S. 7ff; vgl. auch Stegmaier (2008) S. 146 und Hastedt (1996) S. 158.

32 Vgl. Marquard (1986); vgl. auch Stegmaier (2008) S. 146f.

33 Vgl. Hacker (2004) S. 409.

34 Stegmaier (2008) S. 145.

Einzelwissenschaft nur orientierende Kulturpraktiken oder Methoden unter andren; zweitens orientieren dann gleichermaßen antike Metaphysik wie postmoderne Lektüren – ohne dass die Frage beantwortet werden könnte, ob Philosophie heute neu ausgerichtet oder gestaltet werden muss.

Stegmaiers *Philosophie der Orientierung* gibt ein gutes Beispiel für diese problematische Konsequenz des Pluralismus ab, allerdings in gemilderter, mit nuancenreichen Binnendifferenzierungen gesättigter Form. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werden verschiedene, sich überschneidende Orientierungsweisen – oder Aspekte von Orientierung – analysiert, darunter etwa die »Orientierung durch kritische Distanzierung«. Sie besteht in der »wissenschaftlichen«, »künstlerischen« und »religiösen Orientierung«, die als »kritische Disziplinierung der Orientierung«, »kreative Desorientierung« und »Halt am ewig Unbegreiflichen« differenziert dargestellt werden. Da »kein Standpunkt außerhalb jeder Orientierung möglich« ist, wie Stegmaier im Vorwort betont,<sup>35</sup> kann konsequenterweise auch kein Zentrum, kein Maßstab der Orientierung angegeben werden. Gleichwohl führt die fehlende Außenperspektive nicht zu kompletter Unterscheidunglosigkeit. Stegmaier zeichnet beispielsweise die Religion gegenüber Wissenschaft und Kunst insofern aus, als sie »in der kritischen Distanzierung von der alltäglichen Orientierung am weitesten« geht und einen Horizont entwirft, »der alle übrigen Horizonte der Orientierung, auch die der Wissenschaft und der Kunst, übersteigt und sie in ihrer Begrenztheit zeigt.<sup>36</sup> In diesem Punkt gleichen sich Stegmaiers Darstellung von Religion und Philosophie, weil letztere ebenfalls für eine ausgezeichnete Weise der Orientierung sorgt, nämlich für »Orientierung über Orientierung«.<sup>37</sup> Nichts anderes, und zwar die kritische »Transzendierung der Orientierung«,<sup>38</sup> leistet auch die Metaphysik, wie Stegmaier zum Ende seines Buches analysiert, habe sie immer geleistet. Metaphysik reagiert auf das »Bedürfnis nach festem Halt an festen Beständen«<sup>39</sup> in einem Diskurs, der diese festen Bestände nicht nur beständig, sondern sogar in zunehmendem Maße hinterfragt. Die Geschichte der Metaphysik, so Stegmaier, lasse sich auch als Geschichte der Metaphysikkritik schreiben, wobei letztere heutzutage das normalere und plausiblere sei, ohne dass damit schon die Metaphysik überwunden wäre.<sup>40</sup>

---

35 Stegmaier (2008) S. XIX.

36 Ebd. S. 507.

37 Ebd. S. XIX.

38 Ebd. S. 645.

39 Ebd.

40 Vgl. ebd. S. 648f.

Ganz ähnlich – und ebenso implizit – zeichnet auch Schnädelbach die Philosophie aus. Er bestimmt sie als »ein Fach im pluralen Spektrum wissenschaftlicher Fächer, ohne besondere Privilegien, aber eigentümlich ortlos«, um ihr genau wegen dieser Ort- und Gegenstandslosigkeit einen Sonderstatus gegenüber den Einzelwissenschaften zu attestieren.<sup>41</sup> Der besteht, genau genommen, darin, dass Philosophie zunehmend die Eigenschaften des modernen Pluralismus aufweise, dezentriert und reflexiv zu sein,<sup>42</sup> ohne dabei ihren universalistischen Charakter ganz aufgeben zu können:<sup>43</sup> »Seit den Anfängen der Philosophie« avisiere sie den »Blick auf das Ganze der Welt«.<sup>44</sup> Dieses Spannungsverhältnis zeichne die Philosophie aus, und es ermögliche eine besonders heterogene und deswegen besonders umfassende Orientierung. Sie befriedigt sowohl die Suche nach »Sinn«, die durch wissenschaftliche Kenntnisse (also diskursiv) nicht zu befriedigen ist, als auch die Suche nach einem Weltbild, das allgemeinverbindlich (also diskursiv begründet) wäre.<sup>45</sup> Philosophieren scheint bei Schnädelbach die prädestinierte, mindestens jedoch eine besonders vielversprechende Reaktion auf das moderne Bedürfnis nach Orientierung zu sein. Er empfiehlt ihr, sich auf diese Funktion zu konzentrieren: »Die Philosophie ist gut beraten, [...] ihr Eigenstes in der interpretativen Orientierungsaufgabe zu sehen [...]; nur so wird sie die Aufgaben wahrnehmen können, die ihr die moderne Kultur stellt, und in ihr Gehör finden.«<sup>46</sup>

Schnädelbachs Appell bleibt in seinem Aufsatz vage, was die zukünftige konkrete Ausrichtung oder Gestaltung von Philosophie betrifft. Er scheint das Spannungsverhältnis zwischen Pluralität und Universalität in der Philosophie kultivieren zu wollen, mit anderen Worten: eine Distanzierung vom Begriffsdenken anzustreben, die nicht zu weit geht (und gleichsam den Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität zu betreiben). So betont er am Ende seines Textes, dass »Philosophie heute ein Plural [ist], das heißt ein Bündel von Diskursen, an denen sich nicht nur Philosophieprofessoren beteiligen«, dass sie aber auch »im Sinne des grundsätzlichen Orientierungsbedürfnisses« und zwar »als explikativer Diskurs« agieren müsse.<sup>47</sup>

---

41 Schnädelbach (1995) S. 35.

42 Vgl. ebd. S. 33ff.

43 Vgl. ebd. S. 36f.

44 Ebd. S. 38.

45 Vgl. ebd. S. 38 *und* 35.

46 Ebd. S. 39.

47 Ebd. S. 39.

Stegmaier scheint eine ähnliche, vielleicht etwas weniger ausgewogene Distanzierung vom Begriffsdenken zu befürworten. Von einem als dem gegenwärtigen markierten Standpunkt aus, an dem das Begriffsdenken nicht mehr die Norm ist, erklärt er das Begriffsdenken als einen Sonderfall.<sup>48</sup> Weite Teile seiner *Philosophie der Orientierung* lassen sich so zusammenfassen: Die theoretische Ausrichtung der Philosophie wird zu einem Sonderfall der grundsätzlich praktischen, nämlich orientierenden Philosophie; und das Vertrauen des Begriffsdenkens in Begriffe und ihre logische Verknüpfung wird zu einem Sonderfall einer bestimmten Nutzung von Zeichen.<sup>49</sup>

Aber auch, wenn sein Ansatz schon durch die Fülle seines Materials und die zahlreichen Anschlüsse an nicht-philosophische Disziplinen und Diskurse weit-aus umfassender ist als derjenige Schnädelbachs, bleibt Stegmaier ebenso vage, was die zukünftige Ausrichtung oder Gestaltung von Philosophie betrifft. So wenig, wie er sich darauf festlegen möchte, dass Philosophie eine zur Orientierung prädestinierte Disziplin ist, so wenig gibt er Empfehlungen zu einer für die Orientierungsfunktion optimierten Gestaltung. Diese Vagheit mag dem Umstand geschuldet sein, dass die Dringlichkeit der Orientierung durch Philosophie – trotz aller Einsicht in den Pluralismus der Moderne – von Stegmaier und Schnädelbach weniger dramatisch gezeichnet wird als es die vorliegende Arbeit versucht. Vor allem aber scheuen beide Ansätze den Rückfall in das Begriffsdenken, beziehungsweise sie halten es für ausgeschlossen, vor die Pluralität der Moderne zurückzugehen. Gerade das Konzept der Orientierung, so Stegmaier, tauge nicht zur Metaphysik<sup>50</sup> und lasse sich »weder im Sinn der antiken noch der neuzeitlichen Philosophie, als Ursprüngliches und Selbständiges verstehen, dem ein Abhängiges gegenüberstünde. Sie muss neu und anders bestimmt werden.«<sup>51</sup>

Dieser Ansatz ist in seiner Vagheit absolut konsequent und plausibel – und darüber hinaus offenbart er sogar die Risiken der in der hier vorliegenden Arbeit vorgestellten Konzeption. Sie liegen in der sicher einseitigen Fokussierung auf die Schrift, auf das Begriffsdenken und in der Zuspitzung des Gegensatzes von Diskursivität und Nicht-Diskursivität. Daraus resultiert eine dramatische Zeichnung der Dringlichkeit des Gestaltungsproblems der Philosophie, die leicht übertrieben oder so nicht haltbar erscheint: »In jeder Epoche mag es Orientierungsdefizite gegeben haben, deren Umfänge schwer zu ermessen und noch schwerer historisch zu vergleichen sind. Wir können deshalb davon absehen, in das

---

48 Stegmaier (2008) S. 645ff.

49 Vgl. ebd. Kapitel 8. und 10.4.

50 Vgl. Stegmaier (2005) S. 15.

51 Ebd. S. 16.

Lamento einzustimmen, am schlimmsten dran zu sein«, schreiben etwa die Herausgeber des Sammelbandes *Sich im Denken orientieren*.<sup>52</sup>

Gerade aufgrund dieser Risiken kann jedoch statt der Vagheit der aktuellen Ansätze einer Philosophie der Orientierung eine stärkere Konturierung erreicht werden. Der kulturwissenschaftliche Ansatz bietet mit seiner Fokussierung auf die Schrift Anhaltspunkte, erstens die gegenwärtige Dringlichkeit von Gestaltungslösungen plausibler zu machen und damit die Schieflage der schriftfixierten akademischen Philosophie zu betonen, sowie zweitens in Kants und Wittgensteins Konzepten von Orientierung und Übersicht Gestaltungslösungen zu sehen, die sich immer stärker vom Begriffsdenken distanzieren – was die Philosophie der Orientierung mit einem Maßstab zur Vergleichbarkeit bereichert. Kants und Wittgensteins Gestaltungslösungen können schließlich nicht nur bezüglich ihres Abstands vom Begriffsdenken gemessen werden; der hier verfolgte kulturwissenschaftliche Ansatz gibt Anlass zur kritischen Evaluation, wonach bei Kant und Wittgenstein – wie bei Derridas Dekonstruktion – der Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität immer einseitig bleibt. Die drei Rezeptionsmodelle befinden sich demnach gleichsam nicht auf einer relativ kontrollierten, ruhigen Umlaufbahn um das Begriffsdenken, sondern sie tendieren dazu, dessen Beharrungsvermögen nachzugeben oder in den Orkus der Beliebigkeit zu trudeln.

An diesem Punkt liegt es nahe, eine wiederum riskante Konsequenz zu ziehen (die ebenfalls der Konturierung einer Philosophie der Orientierung dienen würde). Was schon Derrida vorzuwerfen war – dass er trotz Kritik an der sekundären Schrift in seiner Gestaltung der Dekonstruktion an ihr festhielt und sich deshalb der Schieflage der schriftfixierten akademischen Philosophie nicht entziehen konnte –, wäre auch Kant und Wittgenstein, wäre jeder schriftlich fixierten Philosophie vorzuwerfen: Wie immer sie sich um eine Gestaltungslösung bemüht, sie tut es zu einem stark überwiegenden Anteil im Medium der Schrift – und damit einseitig. Erst nach dieser Einsicht zeichnet sich die Möglichkeit ab, eine Gestaltungslösung jenseits der Schrift nicht nur für möglich, sondern für besonders vielversprechend zu halten.

Die Vermutung des vorliegenden kulturwissenschaftlichen Ansatzes, dass ein Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität anzustreben sei – und zwar auch bezüglich eines Orientierungskonzepts, das konkret als Beitrag zu einer Gestaltungslösung verstanden wird –, bestätigt übrigens den von Schnädelbach und Stegmaier implizierten Sonderstatus der Philosophie und trägt

---

52 Dietz/Keil/Hastedt/Thyen (1996) S. 10.

so weiter zur Konturierung einer Philosophie der Orientierung bei. Es ist nämlich offensichtlich, dass in den Einzelwissenschaften mit ihren relativ fest umrissenen, oft anwendungsbezogenen Forschungsgebieten Diskursivität dominiert, was einen Ausgleich mit Nicht-Diskursivität verhindert. Der in den Einzelwissenschaften vorherrschende Mangel an Nicht-Diskursivität erklärt in einer kulturwissenschaftlichen Terminologie der Orientierung deren Hilflosigkeit ange-sichts der Sinnfrage und erklärt somit auch die Einseitigkeit ihrer Orientierungs-leistung. Philosophie hingegen, in der Nicht-Diskursivität weitergehend gelitten ist, vermag, eine Orientierung zu leisten, der Übersicht vorangeht und die insofern besonders umfassend ist. Die vom vorliegenden kulturwissenschaftlichen Ansatz geleistete Zuspitzung auf den Gegensatz von Diskursivität und Nicht-Diskursivität gibt darüber hinaus ein heuristisches Mittel an die Hand, mit dem Philosophie von ähnlichen Disziplinen wie Theologie oder Diskursen bezie-hungsweise Praktiken wie Religion oder Kunst, in denen Nicht-Diskursivität eine noch größere Rolle spielt, verglichen werden könnte. Dieser Vergleich und mögliche Konsequenzen, die daraus für die zukünftige Ausrichtung von Philo-sophie gezogen werden könnten, werden an dieser Stelle jedoch aus Gründen der Konzentration nicht weiter verfolgt.

Immerhin wird sich am Ende der vorliegenden Arbeit zeigen, dass der hier verfolgte Ansatz nicht nur bemüht ist, einen als besonders umfassende Orientie-rung verstandenen Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität über die Grenzen der Schrift hinaus zu finden, sondern dass der gleiche Aus-gleich auch in anderen Diskursen zu finden ist. Auf diese Weise vermag die aus der Fokussierung auf die Schrift gewonnene stärkere Konturierung der Philoso-phie der Orientierung einen bescheidenen Beitrag nicht nur zur Philosophie, sondern auch zum Verständnis von Disziplinen und Diskursen, die mehr oder weniger wissenschaftlich geprägt sind, sowie von Wissenschaft überhaupt, zu leisten.

## **C. Das Potential diagrammatischer Gestaltung**



# I. Das Bild und die Kontrolle seiner Nicht-Diskursivität

---

## 1. Das Bild im Begriffsdenken

Die Vermutung, dass eine Gestaltungslösung der Philosophie jenseits der Schrift ein besonderes, weitgehend unerschlossenes und noch nicht analysiertes Potential aufweist, ist im Verlauf dieser Arbeit mit konkreten Zügen ausgestattet worden. Schrift zeigte sich als Ermöglichungsgrund der Philosophie, der begonnen hat, sich zu überleben und immer weniger plausibel ist; im Sinne Derridas und drastischer ausgedrückt: als sowohl lebenserhaltendes als auch todbringendes pharmakon, so dass alles auf die richtige Dosierung ankommt. Der Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität erwies sich jedoch als wenig stabil und kaum je richtig zu dosieren – jedenfalls im Medium der Schrift.

Das Medium des Bildes scheint die längste Zeit und bis heute keine ernsthafte Alternative darzustellen. Philosophen schreiben zumeist, sie zeichnen oder malen in der Praxis sehr selten. Es gibt nicht einmal Maler-Philosophen, obwohl immerhin »Dichter-Philosophen« leidlich anerkannt sind. Zudem ist das Bild theoretisch marginalisiert, wofür es erkenntnistheoretische und semiotische Gründe gibt, die nicht schlecht sind. Bilder sind berühmt und berüchtigt für ihre suggestive Macht einer Evidenzherzeugung, die mit den Begriffen auch die Vorteile des Begriffsdenkens suspendiert.<sup>1</sup>

---

1 Dieter Mersch und Martina Heßler haben die »Evidenz und Affirmität« von Bildern unter anderen Eigenschaften in deren »Nichtnegativität« und »Nichthypothetizität« (Heßler/Mersch (2009) S. 22f; vgl. auch Mersch (2006a) S. 413ff) ausgemacht, die deren Eignung als Medien der Wissenschaft manchmal attraktiv, vor allem aber in den Geisteswissenschaften fragwürdig machen. Im Fokus ihrer Analysen stehen freilich als Abbilder wahrgenommene Bilder, etwa »Wissenschaftsbilder« (vgl. ebd.). Eine weniger auf Sprache ausgerichtete Wahrnehmung würde Bilder nicht in den Dienst

Das erste Verdikt gegenüber Bildern hat in der Philosophie Platon ausgesprochen. Im *Staat* werden Maler als »Nachbildner« bezeichnet, die sogar nur »Nachbildnerei der Erscheinung« und nicht »der Wahrheit« trieben,<sup>2</sup> also »nur ein Spiel [...] und kein Ernst«,<sup>3</sup> ohne »Einsicht [...] noch richtige Vorstellung [...] was Güte und Schlechtigkeit anlangt«.<sup>4</sup> Diese Nachbildnerei ist durch und durch verderblich: »Selbst also schlecht, und mit schlechtem sich verbindend erzeugt die Nachbildnerei auch schlechtes.«<sup>5</sup>

Die Schärfe dieses Urteils lässt eine undifferenzierte Eindeutigkeit vermuten, die im platonischen Text tatsächlich nicht gegeben ist. Im Kontext der oben zitierten Bildkritik zeigt sich immerhin, dass sich Platons Urteil auf eine besondere Art von Bild bezieht: auf das »nachbildende« Abbild, das sich im Gegensatz zum Urbild konstituiert. Darauf verweist auch die Verwendung des Wortes »eidolon« (Bild), des Diminutivs von »eidos« (Idee).<sup>6</sup> Wie Liebsch betont, schöpft Platon jedoch aus einem reichen begrifflichen Vokabular für »Bild«, das neben »eidolon« auch »eikon«, »mimema«, »phantasma«, »typos« umfasst.<sup>7</sup> Dabei ist die Semantik von »Bild« nicht ausdifferenziert und noch wenig entwickelt. Platon hat beispielsweise noch keinen Begriff für »Metapher«,<sup>8</sup> obwohl er sprachliche Bilder durchaus kennt,<sup>9</sup> und auch ästhetische Bilder sind bei ihm noch nicht auf den Begriff gekommen. Er betont im Anschluss an seine Kritik der nachbildenden Kunst fast resümierend, dass sein Verdikt der »Nachbildnerei« – primär spricht er über die Dichtung – weder pauschal ist noch absolut:

»Dennoch sei ihr [der Dichtung; H.D.] gesagt, dass wir ja, wenn nur die der Lust dienende Dichtung und Nachbildnerei etwas anzuführen weiß, weshalb auch ihr ein Platz zukomme

---

des »Diskurses« oder in die schiere Opposition der »Aisthesis« (vgl. Heßler/Mersch (2009) S. 29) dazu stellen, wie Heßler/Mersch betonen: »Bild und Logik, Denken und Visualität gelten nicht mehr als unvereinbare Gegensätze, sondern versucht wird vielmehr, ihren spezifischen Zusammenhang zu erkunden« (ebd. S. 8) Diese kurz zusammengefasste Analyse von Bildlichkeit nimmt den weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit vorweg, bis diese sich dem Diagramm zuwendet.

2 Vgl. Rep. 597e-598b.

3 Ebd. 602b.

4 Ebd. 602a.

5 Ebd. 603b.

6 Vgl. Scholz (2004) S. 10f.

7 Vgl. Liebsch (2012) S. 64.

8 Erst Aristoteles hat die Metapher definiert; vgl. Weinrich (1980) S. 1180.

9 Vgl. Scholz (2004) S. 11f.

in einem wohlverwalteten Staate, sie mit Freuden aufnehmen würden, da wir es uns bewusst sind, wie auch wir von ihr angezogen werden. [...]

Denn es wäre ja unser eigner Vorteil, wenn sich zeigte, sie sei nicht nur angenehm sondern auch heilsam. [...]

So lange sie aber ihre Verteidigung nicht zu Stande bringt, wollen wir [...] als sicher annehmen, dass man sich um diese Dichtkunst nicht ernsthaft bemühen dürfe, als ob sie selbst ernsthaft sei und die Wahrheit treffe.<sup>10</sup>

Die erhoffte Ehrenrettung scheint von Aristoteles durchgeführt zu werden, allerdings legt er dabei endgültig Bilder im Besonderen wie Kunstwerke insgesamt auf ihre Abbildfunktion fest. In der *Poetik* werden sie als »nachahmend«<sup>11</sup> charakterisiert. Damit erfahren sie eine Festlegung und Verengung, die der Festlegung und Verengung der Nicht-Diskursivität sowie der neuen Dominanz der Diskursivität bei Aristoteles – wie sie in A.6 dargestellt wurde – entspricht. Innerhalb dieser Grenzen wird Bildern und Kunstwerken jedoch eine Hochachtung und Aufmerksamkeit entgegengebracht, wie sie bei Platon nicht zu finden ist. Ein prominentes Aristotelisches Konzept ist die Katharsis, die Reinigung von negativen Gefühlen durch deren Erregung, die einen positiven emotionalen Effekt der Kunst benennt. Zudem nobilitiert Aristoteles die Rezeption von Kunstwerken, ob als rein sinnlichen Genuss oder als durch den sinnlichen Genuss angeregtes »Lernen«<sup>12</sup> – eine Art Schließen.<sup>13</sup> Noch größere Wertschätzung erfahren besondere, nämlich sprachliche Bilder, die Metaphern: »Es ist aber bei weitem das Wichtigste, dass man Metaphern zu finden weiß.«<sup>14</sup> Die Fähigkeit, Metaphern zu finden, verbindet den Dichter sogar mit dem Philosophen, wie Aristoteles in der *Rhetorik* ausführt:

»Man muss aber Metaphern bilden, wie schon vorher gesagt wurde, von verwandten aber auf den ersten Blick nicht offen zutage liegenden Dingen, wie es z.B. auch in der Philosophie Charakteristikum eines richtig denkenden Menschen ist, das Ähnliche auch in weit auseinander liegenden Dingen zu erkennen.«<sup>15</sup>

---

10 Rep. 607c,d, 608a.

11 Poet. 1447a.

12 Ebd. 1448b.

13 Vgl. ebd.

14 Ebd. 1459a.

15 Rhet. 1412a.

In der folgenden Passage der *Rhetorik* zeigt sich die Kehrseite dieser Wertschätzung, wenn die Metapher als Hilfsmittel beschrieben wird, mit dem Plausibilität im Dienst von diskursiver Erkenntnis erreicht wird. Eine Täuschung wird eingesehen und durch eine richtige Erkenntnis ersetzt. Der Hörer sagt zu sich: »Wie richtig, doch befand ich mich im Irrtum. [...] Auch die wohlformulierten Rätsel sind aus dem gleichen Grund angenehm; sie vermitteln nämlich ein Lernen und werden durch eine Metapher zum Ausdruck gebracht.«<sup>16</sup>

Auf ein bloßes didaktisches Hilfsmittel reduziert, erscheint die epistemische Mächtigkeit von Kunstwerken vergleichsweise dürfsig. Mag der Künstler dem Philosophen in der Fähigkeit gleichen, Ähnlichkeiten zu entdecken, so stehen diesem mit der Logik doch weit stärkere Mittel der Erkenntnis zu Gebote als es die Metapher ist oder das Abbild. Mag die Rezeption von Abbildungen eine Art Schließen sein, so ist es doch kein logisches Schließen, das die Wahrheit über einen Sachverhalt verbürgt. So beginnt im Begriffsdenken die Regel zu greifen, die später Thomas von Aquin formuliert: »Ex tropicis locutionibus non est assumenda argumentatio.« (Den tropischen Reden ist keine Beweisführung zu entnehmen.)<sup>17</sup>

Während sprachliche Bilder nach Aristoteles immerhin in der blühenden Disziplin der Rhetorik – wenn auch abseits der epistemisch relevanten Disziplinen – ihren Platz finden, spielen gemalte Bilder in der Philosophie eine maximal marginale Rolle. Schon Aristoteles widmet der Malerei nur wenige, eher andeutende Bemerkungen. Der für das Verständnis von Bildern bedeutende Byzantinische Bilderstreit ist wie andere Dispute um die Legitimität von Abbildungen weniger epistemologisch als religiös motiviert; und die Resultate solcher Kontroversen blieben vorrangig theologisch von Belang und gewannen keine epistemische Dignität.

Mit der Distanzierung vom Begriffsdenken in der Moderne erfolgt eine Umgestaltung des Bildbegriffs. Während das Bild im Begriffsdenken auf die Rolle des Abbilds festgelegt und als Schmuck oder didaktisches Werkzeug wahrgenommen wurde und wird, gerät in der Distanzierung vom Begriffsdenken das ästhetische Bild in den Vordergrund. 1758 (gleichsam die Epochenschwelle um

---

16 Ebd.

17 Zit. nach Weinrich (1980) S. 1180. Heßler/Mersch räumen ein, es gebe zwar »auch eine Tradition der Beschäftigung mit nicht-diskursiven Symbolformen« (Heßler/Mersch (2009) S. 9) sowie die Anerkennung der Macht von Bildern, was »Ikonophilien nicht weniger als Ikonoklasmen« bezeugen (vgl. ebd. S. 8). Die Hauptströmung der Philosophie ist jedoch eine andere: »Dennoch rangierte das Bild philosophisch stets unterhalb von Diskurs und Sprache.« (Ebd.)

1800 einleitend) macht Baumgarten mit der Publikation des 2. Bandes seiner *Aesthetica* die von ihm begründete, eigenständige Disziplin bekannt, in der Sinneswahrnehmungen und Kunstwerken eine gemeinsame, eigenständige Erkenntnisart zugesprochen wird. Als niederes Erkenntnisvermögen ist das sinnliche Erkennen immer noch der höher eingestuften begrifflichen Erkenntnis untergeordnet. Bei Kant wird diese Unterordnung schrittweise in Frage gestellt. War die Urteilskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* immerhin schon die Schnittstelle zwischen den beiden Stämmen der Erkenntnis, den Sinnen und dem Verstand, so fungiert sie seit der *Kritik der Urteilskraft* auch als zentrale Schaltstelle zwischen Theorie und Praxis und etabliert sich als Zentrum der Transzentalphilosophie überhaupt. In der Folge wird die ästhetische Distanzierung vom Begriffsdenken radikal vorangetrieben, was bisweilen sogar zu einer triumphalistischen Umkehrung der bisherigen Rangordnung der Erkenntnisvermögen führt: Ästhetik, bislang ein Nebenschauplatz des Erkennens, wird in Teilen des Sturm und Drang, der Romantik und schließlich im Ästhetizismus zu dessen Zentrum.

## 2. BOEHMS ICONIC TURN

Das zunehmende Interesse am Bild hat Gottfried Boehm 1994 prominent als »iconic turn« bezeichnet.<sup>18</sup> Die Wendung zum Ikonischen versteht er sowohl als Abwendung von der Abbildlichkeit<sup>19</sup> als auch vom Begriffsdenken, in dessen Dienst Abbilder stehen. Er stellt diese Wendung (unter anderem) in die diskursivitätskritische Tradition von Romantik, Hermeneutik, Phänomenologie und in die überwindende Nachfolge des »linguistic turn«.<sup>20</sup> Die Wendung zum Ikonischen ist nicht zuletzt eine Hinwendung zur Nicht-Diskursivität:

»Bildsinn ist nicht-prädiktiv, deshalb auch nicht auf die Ja/Nein-Logik von Aussage-sätzen zurückzuführen. ›Wahr‹ oder ›falsch‹ sind Bilder nicht, wohl aber deutlich bzw. dunkel. Ihre Evidenz ist nicht die des Satzes. Eher sollte man von einer *Logik der Intensität* oder der Kräfte sprechen.«<sup>21</sup>

---

18 Vgl. Boehm (2007) S. 17.

19 Vgl. Boehm (1994a) S. 16f.

20 Vgl. ebd. S. 7ff und Boehm (2007) S. 43f.

21 Boehm (2007) S. 211.

Indem sich das Ikonische der Diskursivität entzieht, öffnet es sich »dem Unbestimmten, dem Potenziellen, Abwesenden oder Nichtigen«.<sup>22</sup> Das »Mannigfaltige, das Vieldeutige, Sinnliche und Mehrwertige«,<sup>23</sup> die »produktive Vieldeutigkeit«<sup>24</sup> deutet Boehm nun nicht als Makel, sondern als Merkmal einer Bildlichkeit, die keine Abbildlichkeit ist. Um die »neue Rolle und Legitimität«<sup>25</sup> des Ikonischen zu beschreiben, verwendet er emphatische Begriffe wie »Zuwachs an Sein«,<sup>26</sup> »Ereignis des Zeigens selbst«,<sup>27</sup> »Energie«,<sup>28</sup> »Macht, imstande, unsere Zugänge zur Welt vorzuentwerfen und damit zu entscheiden, wie wir sie sehen, schließlich: was die Welt »ist««,<sup>29</sup> »Überzeugungskraft, Suggestivität, Evidenz, Luzidität, Aura etc.«.<sup>30</sup> Boehm bescheinigt damit dem Ikonischen einen eigenen<sup>31</sup> »Überschuss«<sup>32</sup> oder »Überhang«,<sup>33</sup> mitunter anscheinend sogar überlegenen Sinn im Gegensatz zum Logos der Sprache:

»Jenseits der Sprache existieren gewaltige Räume von Sinn, ungeahnte Räume der Visualität, des Klanges, der Geste, der Mimik und der Bewegung. Sie benötigen keine Nachbesserung oder nachträgliche Rechtfertigung durch das Wort. Der Logos ist eben nicht nur die Prädikation, die Verbalität und die Sprache. Sein Umkreis ist bedeutend weiter.«<sup>34</sup>

Trotz emphatischer und beinahe triumphalistischer Abgrenzung des Ikonischen gegenüber der Sprachlichkeit verwahrt sich Boehm dagegen, Bildern eine »romantische Ursprünglichkeit«<sup>35</sup> zuzuschreiben oder ihren vieldeutigen Sinn als Beliebigkeit misszuverstehen. Mit besonderer Vehemenz wendet er sich gegen die »Bildeuphorie« der 1980er Jahre, die »fröhliches Endzeitbewusstsein«

---

22 Ebd. S. 47.

23 Ebd.

24 Boehm (1994a) S. 28; vgl. auch Boehm (2007) S. 46f.

25 Boehm (1994a) S. 12.

26 Ebd. S. 33.

27 Boehm (2007) S. 32.

28 Ebd. S. 211.

29 Ebd. S. 14.

30 Ebd. S. 16.

31 Vgl. ebd. S. 208.

32 Ebd. S. 49.

33 Ebd. S. 52.

34 Ebd. S. 53.

35 Vgl. ebd. S. 15 und Boehm (1994b) S. 327.

zelebrierend das Ende der »Gutenberg-Galaxie« und den »Beginn eines *ikonischen* Zeitalters« ausrief.<sup>36</sup> Postmodernen »Simulationstheorien« wie Baudrillards »Agonie des Realen« bescheinigt er eine Verzeichnung des Bildes. Die Simulation, auch wenn sie das Bild aus seiner Abbildfunktion befreien möchte, »über-anstrengt« es »bis zur ikonoklastischen Aufhebung«.<sup>37</sup> Damit endet die Bild-euphorie dort, wo das zur Illusion perfektionierte Abbild endet, denn »denkt man diesen Gedanken zu Ende, stellt man überrascht fest, dass die vollendete Abbildlichkeit, d.h. der *Illusionismus*, mit der perfekten *Ikonoklastik* konvergiert«.<sup>38</sup>

Der ungezügelten Nicht-Diskursivität der Bilder begegnet Boehm mit Versuchen, einen Ausgleich zwischen Nicht-Diskursivität und Diskursivität zu schaffen<sup>39</sup> – ohne jedoch diese Versuche als grundsätzliche Infragestellung der Unterscheidung zwischen Sprache und Bild zu thematisieren. Nichts anderes als die Verschränkung von Nicht-Diskursivität und Diskursivität versucht beispielsweise der Begriff der »ikonischen Differenz«, mit dem Boehm das Merkmal des Ikonischen fasst. Sie meint den »Grundkontrast« zwischen »dem anschaulichen Ganzen und dem, was es an Einzelbestimmungen (der Farbe, der Form, der Figur etc.) beinhaltet«<sup>40</sup> – mithin zwischen »Inhalt« und »Materie«<sup>41</sup> beziehungsweise zwischen dem, was das Bild darstellt (und was sich diskursiv sagen lässt), und seiner materiellen Beschaffenheit, die darin nicht aufgeht.<sup>42</sup>

Zum Ausdruck dieser Verschränkung verwendet Boehm eine begriffliche Strategie, die an Schleiermachers Retraktionen und vor allem an Derrida erinnert. Die ikonische Differenz ist »zugleich flach und tief, opak und transparent, materiell und völlig ungreifbar«.<sup>43</sup> Die Wirkungsweise des Ikonischen wird bevorzugt als Paradox, Oxymoron oder Selbstreflexion beschrieben. Boehm spricht von der »Selbstreflexion des Bildes«,<sup>44</sup> der »Implikation des Unsichtbaren im

---

36 Vgl. Boehm (1994a) S. 12 und 34f und Boehm (1994b) S. 325.

37 Ebd.

38 Boehm (1994b) S. 336.

39 Vgl. auch Boehm (2007) S. 15.

40 Boehm (1994a) S. 30.

41 Vgl. Boehm (1994a) S. 33 – oder »*Substrat aus Material*« und immateriellem »*Sinn*«, vgl. Boehm (2007) S. 9.

42 Vgl. Boehm (1994a) S. 30ff.

43 Ebd. S. 35.

44 Boehm (1994b) S. 338.

Sichtbaren«,<sup>45</sup> der »Umwandlung des Faktischen ins Imaginäre«,<sup>46</sup> der »Verbindung von Transparenz und Opazität«,<sup>47</sup> von »Negation und Hervorbringung«,<sup>48</sup> »Verhüllung und Enthüllung«,<sup>49</sup> »produktivem Oszillieren«.<sup>50</sup> Zudem versammelt er vergleichbare Begriffsfiguren anderer Bildtheoretiker und zitiert beispielsweise Merleau-Pontys »leibhafte Überkreuzung der Blicke«,<sup>51</sup> Polanyis »Integration von Inkompatiblem«<sup>52</sup> und Husserls »unmöglich $\langle$  Synthese von Sichtbarem und Unsichtbarem, von thematisch identifizierbarem und unthematischem Horizont«.<sup>53</sup> Das Ikonische lässt sich also nicht rein diskursiv bestimmen, sondern seine diskursiven Bestimmungen müssen irgendwie durchkreuzt werden.

Um den Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität, den solche Begriffskonstruktionen markieren, ist Boehm auch mit zahlreichen »dichten«, phänomenologisch-hermeneutischen Bildbeschreibungen bemüht. Immer wieder wendet er sich Bildern beschreibend zu, um seine Annäherungen an die Frage nach dem Ikonischen zu realisieren und zu formulieren. Zwei besonders aufschlussreiche Beispiele sind Boehms beschreibende Analysen von René Magrittes »La condition humaine« und Robert Delaunays »La fenêtre simultanée sur la ville«. An beiden Gemälden soll sich die Wirkungsweise des ikonischen Kontrasts zeigen.

»Magritte führt ihn ein mit Mitteln der Parodoxie. Die Leinwand steht so vor dem Fenster, dass sie selbst zum wirklichen Fenster wird, die dargestellte Realität ersten und zweiten Grades hebt sich wechselseitig auf, und leistet schließlich einem konventionellen Anblick Vorschub, in dem wir doch niemals zur Ruhe kommen. Delaunays Verfahren benutzt eine in der Moderne oft gebrauchte Zerlegung in Elemente, aus denen ein synchrones und poetisches Sehen eine virtuelle Realität entspringen lässt, die ihre Ausgangsbedingungen nie verleugnet.«<sup>54</sup>

---

45 Boehm (2007) S. 210.

46 Ebd. S. 211.

47 Boehm (1994b) S. 338.

48 Ebd. S. 340.

49 Ebd. S. 342.

50 Boehm (1994a) S. 32.

51 Ebd. S. 20.

52 Ebd. S. 32.

53 Boehm (2007) S. 210.

54 Boehm (1994b) S. 335f.

Boehm beschreibt hier zwei verschiedene Gestaltungsweisen der ikonischen Differenz, die den Gestaltungslösungen Kants und Wittgensteins, respektive Rortys frühem und späten Derrida analog sind. Delaunays Verfahren ist quasi transzentalistisch: Seine kubistische Zersplitterung des Dargestellten macht die Bedingungen der Darstellung sichtbar. Magritte hingegen irritiert (wie der frühe Wittgenstein) mit einem Paradox und hebt ironisch (wie der spätere Derrida) den Unterschied zwischen Darstellung und Dargestelltem in einem Vexierbild auf.

Was weder aus Boehms begrifflichen Umschreibungen noch aus seinen Bildbeschreibungen klar hervorgeht, ist, ob – oder unter welchen Umständen – der Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität im jeweiligen Bild oder im Bild überhaupt besonders stabil oder vielleicht besonders prekär ist. Boehm geht meistenteils einfach davon aus, dass das Ikonische einen »eigenen« Sinn und doch keinen Unsinn erzeugt, vieldeutig aber nicht beliebig ist. Als nicht hinterfragtes Mittel der Kontrolle dient ihm das Paradigma des künstlerisch gestalteten Bildes.

Die Kriterien von Kunst lässt Boehm allerdings weitgehend offen. Er fasst schon die Grenze des Ikonischen prinzipiell weit: Bilder gehören »mit Musik, Mimus, Gebärden oder Tanz«<sup>55</sup> zur »Sphäre des Nicht-Propositionalen«;<sup>56</sup> selbst Bilder der Natur, selbst mentale, selbst sprachliche Bilder<sup>57</sup> können Bild sein, als Bild wahrgenommen werden, die Funktion eines Bildes bewirken. Theoretisch könnte sich die ikonische Differenz also überall zeigen; praktisch wird sie von Boehm bevorzugt an künstlerisch gestalteten Bildern, insbesondere der modernen Kunst aufgezeigt. Auch deren Spektrum ist breit, und Boehm weist darauf hin, dass sich gerade moderne Kunst durch einen ungeahnten Formenreichtum auszeichnet und dabei die Grenze der Kunst selbst infrage stellt. Immer wieder greift Boehm das Wort von der »Entgrenzung der Kunst« auf.<sup>58</sup> Und doch stammen seine bevorzugten Beispiele, mögen sie auch Beuys oder Duchamps umfassen, nicht von außerhalb des etablierten Kunstkanons.

Selbst wenn Boehm bisweilen Wissenschaftsbilder<sup>59</sup> oder Modelle und Schemabilder<sup>60</sup> untersucht, die an der Grenze der Kunst sowie im Grenzbereich zwischen Begriff und Bild angesiedelt sind: Sein Impetus, das Bild im Gegensatz

---

<sup>55</sup> Boehm (2007) S. 14; vgl. auch Derridas »erste Schrift«.

<sup>56</sup> Ebd. S. 15.

<sup>57</sup> Vgl. Boehm (1994a) S. 11.

<sup>58</sup> Vgl. Boehm (1994b) S. 326 und 332.

<sup>59</sup> Vgl. Boehm (2007) S. 94ff.

<sup>60</sup> Vgl. ebd. S. 114ff.

zur Sprache zu verstehen, richtet sein Interesse zunächst und zumeist auf das »starke Bild«.<sup>61</sup> In ihm wurde, wie Boehm behauptet, die ikonische Differenz »vom Künstler auf irgendeine Weise optimiert«,<sup>62</sup> wobei der es verstanden habe »die ikonische Spannung kontrolliert aufzubauen und dem Betrachter sichtbar werden zu lassen«.<sup>63</sup> Diese Fokussierung auf das Kunstwerk jedoch verschleiert, wie prekär die Trennung von ästhetischem Bild und Abbild sowie der Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität ist. Sie thematisiert nicht, dass das Oszillieren der ikonischen Differenz jederzeit zu erlöschen und ins Abbild-hafte umzuschlagen droht (wenn auch umgekehrt der Funke des Oszillierens jederzeit aus dem Abbild geschlagen werden kann).

Mit der Ausrichtung auf das sich von der Sprache abhebende Bild<sup>64</sup> stellt sich Boehms ästhetische Bildbetrachtung in die Tradition der Hermeneutik und liefert sich deren Risiko aus, in den Schwerpunktbereich des Diskursiven zurückzufallen. Zwar betont Boehm verschiedentlich, nicht auf Philosophie oder theoretisches System zu zielen<sup>65</sup> und lediglich »Phänomene mit Argumenten zu verknüpfen«;<sup>66</sup> doch sein Duktus hermeneutischer Abgeklärtheit, der Kunstmöglichkeit von Abbild unterscheiden zu können vorgibt, riskiert mutwillig, von jenem »Schatten der Sprache« eingeholt zu werden, der das Ikonische seit jeher bedroht,<sup>67</sup> und dessen Dimension des Nicht-Diskursiven preiszugeben. Wo die Kontrolle des Ausgleichs zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität so wünschenswert wie möglich scheint, und sich dabei nicht selbst aufs Spiel setzt, da macht sich das Beharrungsvermögen des Begriffsdenkens unhinterfragt geltend.

---

61 Vgl. Boehm (1994a) S. 35.

62 Ebd. S. 30; vgl. auch ebd. S. 29.

63 Ebd. S. 35.

64 Boehm gibt zu, sich vor allem mit der »Struktur des Bildes« und der »Logik des Zeigens« zu beschäftigen. »Andere damit engstens verbundene Fragen, wie die Dispositive des betrachtenden Auges oder gesellschaftliche Kontexte, kommen nur mittelbar zur Geltung.« (Boehm (2007) S. 18) Diese Einschränkung bezieht sich zwar nur auf den Sammelband *Wie Bilder Sinn erzeugen*, sie kann aber durchaus für Boehms ikonische Forschung insgesamt stehen.

65 Vgl. Boehm (2007) S. 16.

66 Ebd.

67 Vgl. ebd. S. 40.

### 3. DAS ÄSTHETISCHE UND DAS DIAGRAMM IN GOODMAN'S SEMIOTIK

Nelson Goodmans semiotischer Ansatz ist weniger stark auf den Kontrast zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität ausgerichtet und beschäftigt sich eingehender mit der Frage, was Kunst sei. Goodman entwirft eine allgemeine Semiotik, die sich nicht auf sprachliche Symbole im engeren Sinn beschränkt. Mit ihr zeigt sich, dass Wissenschaft nicht nur in einer einzigen Sprache, der Diskursivität, spricht; sondern die mannigfaltigen »Sprachen der Kunst« – so ein titelgebender Terminus Goodmans – gehen als »Weisen der Welterzeugung« – so ein weiterer Titel – nahtlos in das über, was Wissenschaft tut.

Passenderweise wählt Goodman das Problem der Repräsentation als Ausgangspunkt,<sup>68</sup> also die problematische Beziehung zwischen Urbild und Abbild und damit auch zwischen Nicht-Diskursivität und Diskursivität. Dabei stellt er einem naiven Realismus einen analytisch disziplinierten Nominalismus entgegen. Symbole – so könnte seine These wiedergegeben werden – lassen sich ebenso wenig auf die Rolle von Repräsentanten reduzieren wie Bilder oder sogar Kunstwerke auf ihre mimetische Funktion. Hier liegt Goodmans Fokus: Tatsächlich können Symbole, Bilder beziehungsweise Kunstwerke repräsentieren; allerdings tun sie das auf sehr unterschiedliche, sozusagen pluralistische Weise, wenn überhaupt. Es gilt zu differenzieren.

Goodman entwickelt sein semiotisches Differenzierungsvokabular in ständiger und kenntnisreicher Auseinandersetzung mit überwiegend zeitgenössischer Kunst. Es hat inzwischen zu Recht fast kanonischen Charakter. Besonders folgenreich war Goodmans Absage an die Übermächtigkeit des Begriffs der Repräsentation. Er subsumiert ihn in einem ersten Schritt unter den Begriff der »Denotation«<sup>69</sup> und setzt diesem im nächsten Schritt den Begriff der »Exemplifikation« entgegen. Denotation ließe sich in der Begrifflichkeit der vorliegenden Arbeit als »Abbildungsfunktion« verstehen, Exemplifikation als »Urbildfunktion«. Die erste verläuft vom Zeichen zurück zum Urbild, dessen Stellvertreter oder Kopie (oder eben »Abbild«) es ist, indem es von ihm denotiert wird; die zweite bezieht sich – wie bei einer Probe oder einem Muster – vom Zeichen gewissermaßen voraus auf etwas, das es denotieren kann oder soll (oder dessen »Urbild« es wäre). Die inverse Relation zwischen beiden nennt Goodman auch »Richtungswechsel«.<sup>70</sup>

68 Vgl. SdK S. 15.

69 Vgl. ebd. S. 50.

70 Vgl. ebd. S. 64.

Oliver Scholz hat darauf hingewiesen, dass es sich bei der Exemplifikation »nicht einfach um die Umkehrung der Denotationsrelation« handelt,<sup>71</sup> sondern um einen Sonderfall der Umkehrung (eine »Subrelation der Konversen der Denotation«).<sup>72</sup> Exemplifikation ist nämlich »eine sehr selektive Funktion: Aus den vielen Prädikaten, die ein Gegenstand instantiiert, werden einige wenige umgebungs- und interessenabhängig herausgehoben«.<sup>73</sup> Ein Sonderfall dieses Sonderfalls wiederum ist die metaphorische Exemplifikation, die Abstraktes wie Stimmungen exemplifiziert und von Goodman auch als »Ausdruck« bezeichnet wird.<sup>74</sup> Nicht nur, dass sie nicht denotiert; mit ihr wird auch die Grenze zwischen Zeichen und Bezeichnetem – wie das bei Metaphern eben geschieht – überschritten oder in Frage gestellt. Insofern ist die metaphorische Exemplifikation nicht nur eine sehr spezielle, sondern auch eine besonders unscharfe<sup>75</sup> und schwer zu kontrollierende Weise der Bezugnahme,<sup>76</sup> die dem Rezipienten (und seiner vorhandenen oder fehlenden Kompetenz) besonders viel Spielraum lässt. Als weiteren Sonderfall einer Exemplifikation lässt sich die Anspielung verstehen: Sie besteht aus der Kombination mit wörtlichen und metaphorischen Denotationen, und weist insofern einen besonderen Komplexitätsgrad auf.<sup>77</sup> Zeichenfunktionen – so wäre eine für die Gestaltung von Philosophie entscheidende Schlussfolgerung daraus – sind nicht gleichwertig, was Deutungsspielraum und Kompetenz des Nutzers betrifft.<sup>78</sup> Hierin liegt eine semiotische Erklärung dafür, warum einige Zeichen leichter, andere schwerer zu verstehen sind, warum schwierig oder

---

71 Vgl. Scholz (2004) S. 183.

72 Vgl. ebd.

73 Vgl. ebd., vgl. auch WdW S. 83ff.

74 Vgl. SdK S. 88ff.

75 Vgl. ebd. S. 82f.

76 Vgl. ebd. S. 96.

77 Vgl. Scholz (2004) S. 186.

78 Mehrstufig aufgebaute Bildsemiotiken, die auf jeder Stufe eine höhere Nutzerkompetenz vorsehen, entwerfen zum Beispiel Scholz (2004) S. 169ff und Posner (2004) S. 33ff. Scholz nennt seine Kompetenz-Stufen: 1. Perzeptuelles Verstehen, 2. Plastisches Verstehen, 3. Etwas als Zeichen verstehen, 4. Etwas als bildliches Zeichen verstehen, 5. Verstehen des Bildinhalts, 6. Verstehen des denotativen Sachbezugs, 7. Verstehen nicht-denotativer Bezüge: Exemplifikation und Ausdruck, 8. Modales Verstehen: Erfassen der kommunikativen Rolle des Bildes, 9. Verstehen des indirekt Mitgeteilten. Posner spricht sehr ähnlich von 1. perzeptueller Kompetenz, 2. plastischer, 3. signitiver, 4. syntaktischer, 5. piktoraler, 6. referenzieller, 7. exemplifikationaler, 8. funktionaler, 9. pragmatischer, 10. modaler Kompetenz.

unmöglich zu erklären ist, was höherstufige Zeichenfunktionen (wie eine Andeutung oder ein Witz) bezeichnen, und warum sich die Effekte und Nutzungsweisen höherstufiger Zeichenfunktionen nicht festlegen, sondern höchstens nahelegen lassen.

Wenn Goodman die Effekte und Nutzungen von Exemplifikation beschreibt, ruft er oft die voraussetzungsvollen Topoi ästhetischer Wirkung auf. Beispielsweise klingt deutlich das »freie Spiel der Erkenntniskräfte« und die ruhelose Tätigkeit der Urteilskraft an, wenn er hervorhebt, dass »stets eine Suche ohne Ende vonnöten [ist], um das genau bestimmen zu können, was exemplifiziert wird oder zum Ausdruck gebracht wird«.<sup>79</sup> An anderer Stelle erklärt er das der Kunst zugerechnete Gefühl von »Unmittelbarkeit« zu einem Effekt von Exemplifikation.<sup>80</sup> Oder er stellt die für Kunst typische Umkehrung der Hierarchie von Form und Inhalt als Werk der Exemplifikation dar: »Was ein Portrait oder ein Roman ausdrückt oder exemplifiziert, reorganisiert eine Welt oft drastischer als das, was das Werk buchstäblich oder figurativ sagt oder abbildet; und manchmal dient das Sujet bloß als Vehikel für das Ausgedrückte oder Exemplifizierte.«<sup>81</sup> Gelegentlich weist er darauf hin, dass der der Kunst zugeschriebene Zug von Selbstreflexivität – beziehungsweise das Verweisen auf die eigene Gestaltung, Materialität oder Medialität – nichts anderes als die Bezugnahme der Exemplifikation meint.<sup>82</sup> Diese Deutung findet sich emphatisch in der *Diagrammatik* von Matthias Bauer und Christoph Ernst, die sich auf Eco beziehen und Iser zitieren: »Wie die anderen Versionen von Welt, so ist auch das Kunstwerk nur eine solche; doch es zielt nicht – wie die übrigen – auf eine bestimmte Praxis, ohne dadurch schon weniger pragmatisch als die anderen zu sein. Seine Pragmatik ist, die Operationen zu exemplifizieren, durch die Welten gemacht werden.«<sup>83</sup>

Tatsächlich spielt die Exemplifikation für Goodman ästhetisch eine besondere Rolle. Sie erklärt nicht einfach nur die Symbolisierungsart der (urbildlichen) Probe im Gegensatz zum Abbild. Sie ist vielmehr dazu geeignet, eine Frage zu beantworten, die von der Ästhetik und insbesondere angesichts moderner Kunst mit Dringlichkeit gestellt wird.

»Die Frage ›Was ist Kunst?‹ [...] spitzt sich zu im Fall des *objet trouvé* – wenn ein auf der Straße aufgelesener Stein in einem Museum ausgestellt wird –, und sie wird noch weiter

---

79 SdK S. 221f, vgl. auch ebd. S. 218.

80 Vgl. ebd. S. 233.

81 WdW S. 131f.

82 Vgl. ebd. S. 86f, SdK S. 239; vgl. auch Scholz (2004) S. 185f.

83 Zit. nach Bauer/Ernst (2010) S. 88.

verschärft durch die Werbung für sogenannte Environment- und Konzeptkunst. Ist der verbogene Automobilkotflügel in einer Kunsthalle ein Kunstwerk? Wie steht es mit etwas, das nicht einmal ein Objekt ist und auch nicht in einer Galerie oder in einem Museum ausgestellt wird – zum Beispiel dem Ausgraben und Wiederauffüllen eines Lochs im Central Park, wie es von Oldenburg vorgeschrieben wurde?«<sup>84</sup>

Goodmans Antwort lautet: In Kunst können ganz verschiedene Symbolisierungsarten wirksam sein. Kunst muss nicht darstellen, um symbolisch Bezüge herzustellen. Kunst kann auch metaphorisch exemplifizieren (und tatsächlich tut sie das sehr oft). Und sogar Kunst, die weder Darstellung ist noch Ausdruck hat – Goodman nennt sie »puristische Kunst« – stellt immer noch symbolische Bezüge her: nämlich indem sie (nicht-metaphorisch) exemplifiziert.<sup>85</sup>

Die Exemplifikation konstituiert einen ästhetisch relevanten Symbolprozess und ist insofern ein »Symptom« des Ästhetischen. Wenn Goodman sich dem »Ästhetischen« anhand von semiotischen Symptomen nähert, verweigert er sich dem »mehrfach misslungene[n] Versuch« und »einfallslosen Ansatz«,<sup>86</sup> »Kunst« anhand von Kriterien oder gar mit einem Einheitskriterium zu definieren. Mit seinem neuen Ansatz hingegen lässt sich Kunst zwar von Wissenschaft trennen, allerdings nicht umstandslos oder endgültig, und genau darauf kommt es Goodman an. Statt der Frage »Was ist Kunst?« lasse sich allenfalls die Frage »Wann ist Kunst?« beantworten – und zwar dergestalt, dass sie bestimmte semiotische Symptome, wie zum Beispiel die Exemplifikation, aufweisen müsse.

Was nach Goodmans semiotischem Eingriff vom Unterschied zwischen Kunst und Wissenschaft übrigbleibt, ist »eher ein Unterschied in der Dominanz bestimmter spezifischer Charakteristika von Symbolen«.<sup>87</sup> An dem einen Pol des nunmehr stark verbreiterten Spektrums sind mit den Symptomen des Ästhetischen diejenigen Zeichensysteme angesiedelt, die zum Suchen und Entdecken – oder: zur Nicht-Diskursivität – tauglich sind und zu einer ebensolchen Haltung verleiten. Sie sind mit einer Haltung der Ruhelosigkeit und Erprobung verbunden,<sup>88</sup> erwecken den Eindruck von Unsagbarkeit,<sup>89</sup> lenken – wie schon die Exemplifikation – die Aufmerksamkeit vom Bezugsobjekt auf das Symbol

---

84 WdW S. 86f.

85 Vgl. ebd. S. 86.

86 SdK S. 232.

87 Ebd. S. 243.

88 Vgl. SdK S. 223.

89 Vgl. ebd. S. 233.

selbst<sup>90</sup> und rufen die traditionellen Konnotationen von Kunst auf: Gefühl, Eingebung, Unmittelbarkeit, Schönheit.<sup>91</sup> Am anderen Pol sind mit den »Erkennungszeichen für das Nichtästhetische« jene Zeichensysteme angesiedelt, die eher nach Abschluss von Erkundungsphasen, wenn Ergebnisse formuliert werden müssen,<sup>92</sup> nützlich sind und zu diesem Gestus – der Diskursivität – verleiten. Neben den denotierenden befinden sich hier die artikulierten Zeichensysteme. Mit anderen Worten: Neben Denotation ist Artikuliertheit ein weiteres Symptom des Nichtästhetischen – während neben Exemplifikation Dichte ein weiteres Symptom des Ästhetischen ist.<sup>93</sup>

Dichte und Artikuliertheit sind ein Gegensatzpaar, das sich auf den zwei Ebenen der Semantik und der Syntax konstituiert. Semantische Dichte meint, dass sich nicht einzelne Bedeutungseinheiten voneinander abgrenzen lassen, während semantische Artikuliertheit die Identifizierbarkeit von Bedeutungseinheiten bedeutet.<sup>94</sup> Syntaktische Dichte beschreibt die Unmöglichkeit, Elemente des Aufbaus voneinander abzugrenzen, während syntaktische Artikuliertheit sich auf ein bestimmtes Arsenal von Elementen bezieht, aus denen sich der Aufbau zusammensetzt.

Mit diesem – hier nur ansatzweise wiedergegebenen – semiotischen Raster lässt sich präzise und differenziert die Abneigung des Begriffsdenkens gegen das Bild und seine Vorliebe für den Begriff erklären (und diese semiotische Erklärung passt zur Erklärung der Konstituierung des Begriffsdenkens aus der Schrift, vgl. A.5-9): Die Marginalisierung von Bildern – im semiotisch präzisen Sinne von »pikturalen Systemen« beziehungsweise »Skizzen« – lässt sich auf deren Dichte zurückführen. Bilder eignen sich aufgrund ihrer Dichte nicht zur Proposition, noch auch zur Kontradiktion und schon gar nicht zur logischen Verknüpfung von Sätzen. Sie sind eher ein Mittel des Suchens als des Findens: »Wo es Dichte in Symbolsystemen gibt, da ist Vertrautheit niemals vollkommen und

90 Vgl. S. WdW 89f, SdK S. 239.

91 Vgl. SdK S. 243.

92 Vgl. ebd. S. 155.

93 Vgl. ebd. S. 234.

94 In diesem Absatz wird besonders deutlich, dass ich Goodmans Terminologie gelegentlich durch allgemeiner verständliche Begriffe ersetze. Schließlich geht es hier nicht darum, Goodman bis in jedes Detail wiederzugeben, sondern darum, die Bezüge deutlich zu machen, in die ich ihn stelle – was ich freilich mit dem Anspruch verbinde, Goodman nicht zu verfälschen. Eine Definition der Symptome des Ästhetischen in Goodmans eigener Terminologie findet sich in SdK S. 232ff und noch besser in WdW S. 88f.

endgültig; ein weiteres Hinschauen kann stets entscheidende neue Subtilitäten aufdecken.«<sup>95</sup> Bilder lassen sich dieses Moment des Suchens und Öffnens nicht nehmen: Es ist gerade ihre Dichte, worin sich »Skizzen« von begrifflichen Aufzeichnungen, von »Skripten« oder »Partituren« unterscheiden.<sup>96</sup> Das Begriffsdenken hat also allen semiotischen Grund, Wissen bevorzugt in Begriffen zu konservieren und Bilder abzuwerten.

Bilder (»Skizzen«) unterscheiden sich jedoch nur auf syntaktischer Ebene immer durch Dichte von begrifflichen Aufzeichnungen.<sup>97</sup> Auf semantischer Ebene sind »natürliche Sprachen«, die in Form von »Skripten« aufgezeichnet werden, nämlich selbst dicht. Das gilt nicht für »notationale Sprachen«, die in Form von Notationen aufgezeichnet werden. Sie – beispielsweise die Formensprache der Geometrie oder des logischen Syllogismus – sind (wie auch Partituren) sogar semantisch differenziert. Diese Arten von begrifflicher Aufzeichnung sind also weder auf syntaktischer noch auf semantischer Ebene dicht. Wenn sie damit auch Vorbildcharakter im Sinne des Begriffsdenkens haben: Wissenschaft bedient sich in den meisten Fällen einer natürlichen Sprache. Das Begriffsdenken versucht allerdings, deren semantische Dichte durch die Forderung von Eindeutigkeit und Kohärenz zu disziplinieren und damit Notationen anzunähern. Das ist der semiotisch formulierte Grund, weswegen ihm Metaphern (also sprachliche Bilder) als anrüchig oder irrelevant gelten und diskreditiert werden, wo sie nicht zu übersehen sind.

Wenn Goodmans Semiotik das Begriffsdenken gut erklären kann, löst sie doch dessen zentralen Gegensatz von (nicht-diskursivem) Bild und (diskursivem) Begriff auf, indem sie seine Dominanz in einer Vielfalt semiotischer Funktionen zum Verschwinden bringt. Der Gegensatz von Nicht-Diskursivität und Diskursivität scheint sich eher in Goodmans Gegenüberstellung von Ästhetischem und Nicht-Ästhetischem durchzuhalten.

Das diskursive Wissen des Begriffsdenkens weist nämlich möglichst viele Symptome des Nichtästhetischen auf. Pikturale Systeme hingegen weisen immer schon zwei der in *Sprachen der Kunst* aufgestellten vier Symptome des Ästhetischen auf und bringen so gewissermaßen eine natürliche Affinität zum Ästhetischen mit – was sie aus Sicht des Begriffsdenkens untauglich zur Wissenschaft macht. Bilder und Kunst stehen also schon aufgrund ihrer semiotischen Eigenschaften dem Wissensbegriff des Begriffsdenkens entgegen.

---

95 SdK S. 239.

96 Vgl. ebd. S. 232.

97 Vgl. ebd. S. 157.

Wie oben betont, distanziert sich Goodman vom Begriffsdenken nun nicht, indem er dieses Entgegenstehen mit ästhetizistischem Triumphalismus hervorhebt, sondern indem er auf die Durchlässigkeit zwischen Kunst und Wissenschaft verweist. (Statt wie Boehm einen Gegensatz zu konstruieren versucht er eher, einen Ausgleich zu schaffen.) Kunst weist nicht Kriterien, sondern nur Symptome auf, Symptome, die je nach Kontext demselben Objekt zu- oder abgesprochen werden.

»Der Stein ist normalerweise kein Kunstwerk, während er auf der Straße liegt, aber er kann eines sein, wenn er in einem Kunstmuseum ausgestellt wird. Auf der Straße erfüllt er gewöhnlich keine Symbolfunktion. [...] Andererseits kann ein Gemälde von Rembrandt aufhören, als Kunstwerk zu fungieren, wenn es als Ersatz für eine zerbrochene Fensterscheibe oder als Decke gebraucht wird. [...] Dinge fungieren nur dann als Kunstwerke, wenn ihre Symbolfunktion gewisse Merkmale aufweist. Unser Stein in einem Geologiemuseum übernimmt eine Symbolfunktion, er steht nämlich als Beispiel für die Gesteine eines bestimmten Erdzeitalters, einer bestimmten Herkunft oder Zusammensetzung, aber er fungiert nicht als Kunstwerk.«<sup>98</sup>

Goodman wiegt sich allerdings oft, ähnlich wie Boehm, in der trügerischen Sicherheit, ein unkontrolliertes Zusammenfließen von Kunst und Wissenschaft vermeiden zu können. Immerhin zeigt er sich an zahlreichen Stellen sehr bewusst, dass er idealtypisch argumentiert und Übergänge, Problemzonen, Unsicherheiten ausblendet. Darauf, dass hier eine Lücke zu schließen wäre, ist regelmäßig angesprochen worden, nicht zuletzt von Oliver Scholz. Scholz geht mit Goodman davon aus, dass die Gemeinsamkeit von Bildern darin besteht, dass sie zu einem Zeichensystem mit bestimmten semiotischen Merkmalen gehören. Allerdings lässt sich nicht einfach anhand der Eigenschaften eines Objekts allein bestimmen, zu welchem Zeichensystem es gehört, weil nicht ausgemacht ist, welche Eigenschaften als relevant zu gelten haben. Je nachdem, welche Eigenschaften für relevant gehalten werden, kann ein Objekt auf verschiedenste Weise benutzt, oder semiotisch gesprochen: als Symbol verschiedenster Art verwendet werden. Deshalb kann ein Objekt auch ganz unterschiedlichen Symbolsystemen zugeordnet werden. »Ob, wie und was ein Gebilde darstellt, hängt zumaldest teilweise davon ab, wie Menschen mit ihm umgehen. Zu selten wird dieser Sachverhalt in philosophischen Bildtheorien gewürdigt.«<sup>99</sup> Scholz zieht daraus

---

98 WdW S. 87.

99 Scholz (2004) S. 139, vgl. auch ebd. S. 103.

die Konsequenz, in Richtung einer »Gebrauchstheorie der Bilder« weiterzuarbeiten.<sup>100</sup>

Tatsächlich scheint Goodmans allgemeine Semiotik genau darauf, auf eine Bildpragmatik oder sogar auf eine allgemeine Symbolpragmatik, hinauszulaufen, aber auch davor zurückzuschrecken. Wie bei Boehm bleiben nämlich die Fälle des Zweifels und des Konflikts ausgeblendet.<sup>101</sup> So bleibt unterbelichtet, dass ein Objekt *im selben Kontext* von verschiedenen Personen *unterschiedlich* verstanden und genutzt, und sogar *von derselben Person im selben Kontext zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Aspekten* gesehen werden kann oder dass diese Person zu einem Zeitpunkt in ihrem Urteil hin- und hergerissen sein kann. Unterbelichtet bleibt, dass ein Objekt nicht nur einen paradigmatischen Kontext haben kann, sondern besonders versatil gebraucht werden kann. Und unterbelichtet bleibt schließlich, dass ein Objekt absichtsvoll so vielseitig gestaltet sein kann.

Anschaulich wird diese Einseitigkeit an Goodmans Umgang mit dem Diagramm. Das Diagramm scheint ein mustergültiges Anschauungsobjekt von Goodmans These zu sein, dass Kunst und Wissenschaft ineinander übergehen. Dennoch untersucht er es eher beiläufig und wenig ausführlich. Vielleicht hat das seinen Grund: denn es legt bloß, wie hilflos die semiotische Rasterung und die Symptome des Ästhetischen allein sein können – und damit, wie vergeblich der Versuch ist, den Ausgleich von Kunst und Wissenschaft kontrollieren zu wollen. Mit seinem Ansatz bleibt Goodman gleichwohl (und gerade deswegen) ein wichtiger Gewährsmann der Diagrammatik.

Gleich bei seiner ersten Erwähnung in *Sprachen der Kunst* würdigt Goodman das Diagramm in seiner ganzen symbolischen (beziehungsweise formalen) Hybridität wie auch seiner pragmatischen Unterbestimmtheit:

»Einige [Diagramme], maßstabsgerechte Zeichnungen für Maschinen etwa, sind in der Tat analog, einige andere dagegen, Diagramme von Kohlenhydraten etwa, sind digital; und wieder andere, gewöhnliche Straßenkarten etwa, sind gemischt. Die bloße Anwesenheit oder Abwesenheit von Buchstaben oder Zahlen macht den Unterschied nicht aus. Bei einem Diagramm kommt es [...] darauf an, wie wir es lesen.«<sup>102</sup>

In dieser Eigenart von Diagrammen liegt eine besondere Qualität, die Goodman allerdings nicht würdigt. Jedes Objekt kann prinzipiell immer ganz verschiedenen

---

100 Vgl. ebd. S. 137.

101 Vgl. WdW S. 90f.

102 SdK S. 163.

Symbolsystemen zugeordnet werden, wie oben anhand von Kotflügel, Stein, Rembrandt gezeigt wurde. In den meisten Fällen gibt es jedoch einen paradigmatischen Kontext, in dem ein Objekt auftritt, einen paradigmatischen Gebrauch, dem es unterworfen wird, und insofern ein paradigmatisches Zeichensystem, dem es zugeordnet wird. Der Kotflügel etwa ist paradigmatisch ein Teil der Automobilkarosserie, der gelegentlich zu Schaden kommt und repariert oder ausgetauscht werden muss. Freilich gibt es den Ausnahmefall eines Kotflügels im Museum: Hier wird er gewöhnlich als Kunst verstanden werden. Ein Stein ist paradigmatisch ein Objekt aus dem »Natur« genannten Kontext, der gewöhnlich nicht symbolisch verstanden wird. Freilich gibt es Steine in einer großen Zahl anderer Kontexte: etwa in Kunst- oder Naturkundemuseen. Hier wird der Stein als Kunst oder als geologisches Exponat verstanden. Ein Gemälde von Rembrandt hängt gewöhnlich im Museum, freilich kann es anders verwendet, zum Beispiel als Baumaterial eingesetzt werden.

Was aber ist der paradigmatische Kontext eines Diagramms, wenn es schon keine paradigmatische Gestalt des Diagramms gibt? Es kann beispielsweise Maschinenzeichnung sein, chemische Formel, Karte, Infografik, Tortendiagramm oder Graph. Wie Goodman – bezeichnenderweise an verschiedenen Stellen von *Sprachen der Kunst* – schreibt, kann ein Diagramm als Modell gestaltet sein und ist dann denotativ;<sup>103</sup> es kann, in Gestalt eines Bauplans, »als digitales Diagramm und als Partitur« verstanden werden;<sup>104</sup> ein »rein graphisches Diagramm«<sup>105</sup> wiederum wird als eine Art schematisches Bild verstanden werden und gehört damit zu den »syntaktisch dichten Systemen«.<sup>106</sup>

Selbst ein und dasselbe Diagramm – beispielsweise das Pentagramm – lässt sich nicht einem bestimmten paradigmatischen Kontext zuordnen. Es kann als geometrische Zeichnung mathematische Sätze demonstrieren, als Ornament eine dekorative Funktion einnehmen oder als heraldisches Emblem (»Drudenfuß«) bestimmte oder weniger bestimmte Assoziationen hervorrufen. Bei Goodman findet sich das Beispiel der »schwarzen Schlangenlinien auf weißem Hintergrund«.<sup>107</sup> Dabei kann es sich um den Ausschnitt eines Elektrokardiogramms wie auch um ein Detail aus einer Zeichnung des Fudschijama von Hokusai handeln. Dasselbe graphische Element wird also einmal einem Bild, einmal einem

<sup>103</sup> Vgl. ebd. S. 165.

<sup>104</sup> Vgl. ebd. S. 205.

<sup>105</sup> Ebd. S. 212.

<sup>106</sup> Vgl. ebd. S. 212f.

<sup>107</sup> Ebd. S. 212.

Diagramm zugeordnet. Der Unterschied, so sieht es auch Goodman, liegt in der Sichtweise, die vom Gebrauch bestimmt ist:

»Die einzig relevanten Merkmale des Diagramms sind die Ordinate und Abszisse von jedem der Punkte, durch die die Mitte der Linie hindurchgeht. Die Dicke der Linie, ihre Farbe und Intensität, die absolute Größe des Diagramms etc. spielen keine Rolle [...]. Für die Skizze trifft dies nicht zu. Jede Verdickung oder Verdünnung der Linie, ihre Farbe, ihr Kontrast mit dem Hintergrund, ihre Größe, sogar die Eigenschaften des Papiers – nichts von all dem wird ausgeschlossen, nichts kann ignoriert werden.«<sup>108</sup>

Goodman benennt nun diesen Unterschied des Gebrauchs in seinem semiotischen Vokabular als relative syntaktische Dichte (der Skizze) und relative syntaktische Abschwächung (des graphischen Diagramms). Eine Grafik gilt dann als Diagramm – so könnte man sagen –, wenn von ihren ästhetischen Qualitäten abgesehen wird, wenn sie abstrakt und schematisch verstanden wird.

Die formale Hybridität der Schlangenlinie, die dem Betrachter in besonderem Maße erlaubt, sie durch ihren Gebrauch bestimmen zu lassen, scheint bei Goodman dadurch berücksichtigt zu werden, dass Fülle und Abschwächung als *relativ* bezeichnet wird, als »eine Frage des *Grades*«.<sup>109</sup> Goodman geht allerdings nicht so weit, die Schlangenlinie im Vergleich zu Kotflügel, Stein oder Gemälde als formal besonders hybrid zu würdigen, und auch nicht als besonders von ihrem Gebrauch, ihrer Anwendung oder Aneignung bestimmbar. Der Sonderfall des Kotflügels, der auch anders gebraucht werden kann, ist bei der Schlangenlinie die Regel: Sie wird immer »anders« gebraucht, weil sie nicht »eigentlich« gebraucht werden kann. Die Schlangenlinie macht besonders deutlich, dass eine Semiotik ohne pragmatische oder phänomenologische Züge hilflos ist. Umgekehrt: Weil Goodman primär Semiotik betreibt, kann bei ihm das Diagramm nicht im Mittelpunkt stehen; er kann es nicht ausreichend würdigen.

---

108 Ebd. S. 212f.

109 Ebd. S. 213.

## **II. Das Diagramm und die Kontrolle seiner Hybridität**

---

### **4. DIE ENTWICKLUNG VOM PÄDAGOGISCHEN ZUM HEURISTISCH-EPISTEMISCHEN DIAGRAMM**

Wenn von Diagrammen die Rede ist, dann beinahe immer von ihrer Hybridität oder wegen ihrer Hybridität – unabhängig davon, ob der Terminus »hybrid« gebraucht wird oder nicht. Diese Hybridität manifestiert sich in verschiedenen, miteinander korrespondierenden Aspekten und zeitigt verschiedene Effekte. In der Analyse der Texte Goodmans wurde bereits deutlich, dass die Vielgestaltigkeit, also die formale Hybridität von Diagrammen ihre pragmatische Unterbestimmtheit bedingt. Diagramme gelten nicht zufällig als besonders *durch* ihren Gebrauch bestimmt und besonders *für* den (temporären) Gebrauch bestimmt.

Die Hybridität von Diagrammen besteht aber nicht nur in formaler,<sup>1</sup> sondern nicht zuletzt in epistemischer Beziehung: Diagramme besetzen notorisch epistemische Schnittstellen – beispielsweise zwischen Erscheinungen und Ideen oder zwischen Anschauung und Verstand. *Die Korrespondenz zwischen formaler und epistemischer Hybridität ist ein in der philosophischen Forschungsliteratur gar nicht, außerhalb ihrer kaum beachteter und nur teilweise untersuchter Zusammenhang, dem sich die vorliegende Arbeit nun bis zu ihrem Ende widmet.* Zunächst wird die Unattraktivität des Diagramms für das Begriffsdenken beschrieben, die sich als Effekt besonders der epistemischen Hybridität, aber auch weiterer Aspekte diagrammatischer Hybridität, verstehen lässt. Ganz ähnlich wie das Bild, wenn auch aus anderen Gründen, steht das Diagramm zumeist im Schatten des Begriffs. Es gilt die längste Zeit als ontologisch, erkenntnistheoretisch sowie schließlich selbst ästhetisch nicht sonderlich relevant und erfährt in

---

1 Vgl. Bucher (2007) oder Ueding (1992) S. 16.

Philosophie und Wissenschaft kaum Beachtung. Belegen lässt sich dieser Umstand anhand der Begriffsgeschichte von »Diagramm« sowie mit der Tatsache, dass diese Begriffsgeschichte selbst erst in den Anfängen steckt.

»Was auch immer ein Diagramm sein mag«, stellt Wolfgang Maria Ueding noch 1992 mit dem Verweis auf das Philosophie-Lexikon von Ritter/Gründer fest, »im Selbstbild der Philosophie kommt es entweder nur knapp [...] oder gleich gar nicht vor.«<sup>2</sup> 1993 versammelt Ulrike Maria Bonhoff in ihrer kunstgeschichtlichen Promotion über das Diagramm auf 20 seitdem viel zitierten Seiten sprachliche Belege von »diágramma« in der Antike. Schon damals wird der Begriff (zu: *diágraphein* = mit Linien umziehen, zu: *gráphein* = schreiben) auf eine Vielfalt von graphischen Aufzeichnungen angewendet. Er bezeichnet so unterschiedliche Formen wie geometrische Figuren, Baupläne, Verordnungen, Inventarlisten, ein musikalisches Notationssystem sowie Kartographien.<sup>3</sup>

In philosophischen Schriften wird er die längste Zeit kaum benutzt: Platon verwendet ihn fünf Mal in der Bedeutung von »geometrische Zeichnung« – immer im Zusammenhang des Übergangs zwischen Erscheinungen und Ideen.<sup>4</sup> Das Diagramm vermittelt in diesen Passagen auf sinnliche Weise eine geistige Erkenntnis, die auch unmittelbar gesehen werden könnte. Es ist sozusagen die der Sinnlichkeit zugewandte Seite des Wissens, auf der eine Zeichnung eingeprägt ist, während auf der zur Unsinnlichkeit gewandten Seite die Idee steht.

Um dieselbe Schnittstelle zwischen Anschauung und Vernunft zu bezeichnen, benutzt Platon an anderer Stelle den philosophisch gängigeren Begriff »Schema«: Als der Sklave Menon keine Definition von »Tugend« zu geben vermag, zeigt Sokrates am Begriff »Schema« (»Gestalt«) paradigmatisch, wie Definitionen gefunden werden können.<sup>5</sup> Der Einzelfall zeigt also eine allgemeine Erkenntnis, und er vermittelt damit zwischen Diskursivem und Nicht-Diskursivem. Um dieselbe Schnittstelle geht es im *Menon* auch noch auf andere Weise – diesmal nicht unter der Bezeichnung »Schema« (auch nicht »Diagramm«), sondern *Zeichnung* (»Figur«): Anhand eines Quadrates soll Menon konkrete geometrische Operationen ausführen, die ihn zur Erkenntnis universeller mathematischer Gesetze bringen. Wieder steht das Diagramm zwischen den diskursiven

---

2 Ueding (1992) S. 15.

3 Vgl. Bonhoff (1993) S. 7-27.

4 In: Rep 529e, Theaet 169a, Phaed 73b, Euthyd 290c und Crat 436d: Vgl. Bonhoff (1993) S. 7-27.

5 Men 74a-e. Es handelt sich um ein frühes Beispiel für jene Kunst oder Technik der dialektischen Begriffsbestimmung, die Platon später als Dihairesis ausformulieren wird: ausgeführt ausgerechnet am Schema-Begriff selbst.

Anleitungen, die Menon von Sokrates erhält, und der nicht-diskursiven – durch einen Akt der Wiedererinnerung (Anamnesis) sich einstellenden – Erkenntnis, die der Sklave daraufhin in der Figur sieht.<sup>6</sup>

Das »Schema« wird in philosophischen Kontexten – wie auch das »Diagramm« – selten erörtert, im Gegensatz dazu ist es allerdings ein wenig besser erforscht. Es handelt sich, wie Stegmaier feststellt, um einen selten gebrauchten, begrifflichen Sonderfall:

»Schema« ist mehr Teil des alltäglichen Sprachgebrauchs geblieben als philosophischer Begriff geworden. Selbst undefinierbar, nur ersetzbar durch ebenso undefinierbare Begriffe wie ›Gestalt‹, ›Ordnung‹ oder ›Struktur‹, diente ›Schema‹ vornehmlich dazu, andere Begriffe zu definieren. Nur an einzelnen, aber empfindlichen Stellen der Philosophiegeschichte wurde ›Schema‹ selbst zum Terminus, um dann rasch wieder durch andere Begriffe ersetzt zu werden. Doch dies war zugleich sein wichtigster terminologischer Sinn: die Vorzeichnung von etwas zu bezeichnen, das erst durch Begriffe bestimmt werden sollte.<sup>7</sup>

Wenn im Folgenden schlaglichtartig die von Stegmaier hervorgehobene »Undefinierbarkeit« des Schema-Begriffs – in ihr zeigt sich einmal mehr dessen Hybridität – begriffsgeschichtlich erhellten werden soll, geraten neue Aspekte diagrammatischer Hybridität wie Ephemerität (die provisorische Geltung) sowie Korporalität (der körperliche Einfluss auf Erkenntnis) in den Blick.

Der Hinweis auf Ephemerität als Aspekt diagrammatischer Hybridität findet sich bei der wohl frühesten philosophischen Verwendung des Schema-Begriffs durch Leukipp und Demokrit. In ihrer Atomenlehre bezeichnet »Schema« die unbegrenzt verschiedenenartigen und flüchtigen Formationen, die sich mit den Zusammensetzungen von Atomen ergeben.<sup>8</sup> Platon unterscheidet im Anschluss zwischen flüchtigen und potentiell falschen Formationen auf der einen Seite sowie ewigen und wahren auf der anderen:<sup>9</sup>

---

6 Zur diagrammatischen Interpretation des *Menon* vgl. auch Krämer (2009a) S. 112-114 und Ueding (1992).

7 Stegmaier (1992) S. 1246.

8 Vgl. ebd. S. 1247.

9 Ebd. S. 1247: »In der Auseinandersetzung mit der Atomenlehre gebraucht [Platon] für die geometrische Figur jedoch εἰδος. ›Schema‹ bekommt statt dessen den Sinn einer vorläufigen Kennzeichnung (σκιαγραφία), die auch falschen Schein ermöglicht; wahrhafte Gestalten (ἀληθῆ σχήματα) erfassst nur der Verstand.«

Der frühe Hinweis auf Korporalität als Aspekt diagrammatischer Hybridität findet sich bei dem Sokrates-Schüler Xenophon, der den Schema-Begriff »sowohl auf die Stellung und Bewegung des menschlichen Leibes wie auf die seelische Verfassung des Menschen«<sup>10</sup> anwandte. Auch Platon benutzt »Schema« in der Bedeutung von Körper-Figur und körperlich-mentaler Haltung. Laut *Nomoi* soll die Erziehung der Jungen damit beginnen, »dass sie im Tanzgesang die rechten Tanzschritte (σχήματα) zu Rhythmen und Tönen finden lernen, um Sinn für das rechte Maß in ihren Bewegungen und dadurch Herrschaft über Lust und Schmerz zu erwerben.«<sup>11</sup> Aus Gymnastik und Körperkultur wandert der Schema-Begriff schließlich in Rhetorik und Grammatik ab (verwendet von Aristoteles, Quintilian, Plutarch), wo er Körper-, aber auch Rede- und Gedankenfigur und -haltung meint.<sup>12</sup> Hier konsolidiert er sich, bis Kant ihn aufgreift.<sup>13</sup>

Mit dem aufkommenden Begriffsdenken findet der Schema-Begriff also in einer epistemisch untergeordneten Position sein Habitat. Dort fristet er neben dem »Bild« sein Dasein in jenen Künsten, die zwar kulturell hohes Ansehen genießen, epistemisch allerdings nur eine geringe Rolle spielen. Allgemein gesprochen, werden sowohl Bild als auch Schemabild als pädagogische Hilfsmittel geschätzt. Rhetoren wie Cicero und Quintilian preisen sie für ihre mnemotechnische Wirkmächtigkeit.<sup>14</sup> Anerkennung findet auch ihr Vermögen, Wissen voraussetzungsarm und populär zu vermitteln – also an ungebildete, besonders schriftunkundige Rezipienten weiterzugeben – beispielsweise in Form der *biblia pauperum*. »Was für den Lesekundigen die Schrift, das leistet für die Illiteraten das Bild beim Betrachten, denn in ihm haben die Ungebildeten das vor Augen, was sie befolgen sollen, in ihm können die Analphabeten lesen. Deshalb kann vor allem für das Volk das Bild die Lektüre ersetzen«,<sup>15</sup> wie Gregor der Große in einem Pastoralbrief äußert.

Bildlichkeit kann diskursives Wissen ergänzen und unterstützen. Diese Eigenschaft befähigt auch das Diagramm zu jenem pädagogischen Einsatz, der die Vermittlung von abfragbarem, vergleichbarem, prüfbarem Wissens zum Ziel hat. Schon in der Antike, wie auch später noch, finden sich Diagramme auffallend oft

---

10 Zit. nach Bauer/Ernst (2010) S. 319.

11 Zit. nach Stegmaier (1992) S. 1247.

12 Vgl. ebd. S. 1248 und Bauer/Ernst (2010) S. 319.

13 Vgl. Stegmaier (1992) S. 1248.

14 Vgl. Yates (1990) S. 11ff.

15 Zit. nach Bogen/Thürlemann (2003) S. 1.

in Einführungen, im Unterricht, in Lexika. »Die Herkunft zahlreicher Diagramme liegt wesentlich in der Tradition der antiken Schulschemata.«<sup>16</sup>

Die folgende Darstellung verschiedener Ausformungen eines sehr bekannten Diagramms sowie der darin eingearbeitete, zugespitzte Überblick über die Entwicklungsgeschichte der Diagramme vermag die Korrespondenz zwischen formaler und epistemischer Hybridität des Diagramms weiter zu erhellen. Zunächst bestätigt sich, dass Diagramme weitgehend pädagogisch, im Dienst von diskursivem Wissen eingesetzt werden. Dabei wird analysierend beobachtet, wie die semiotischen Eigenschaften von Diagrammen ihrer diskursiven Indienstnahme entgegenkommen und wie ihre Form in diesem Sinn gestaltet, ihre Hybridität eingegrenzt und kontrolliert wird. Diagramme werden jedoch zunehmend auch heuristisch-epistemisch genutzt, während sich die Formen ihrer Gestaltung weiterentwickeln. Diese Entwicklung wiederum korrespondiert mit der Entwicklung des Schema- und Diagrammbegriffs und fügt sich in die Gliederung der Epochenschwellen ein, die den fortschreitenden Dominanzverlust des Begriffssdenkens und der Schrift markieren.

Eines der ältesten, historisch einflussreichsten, bekanntesten und typischsten Diagramme ist der Porphyrische Baum. Dabei handelt es sich um das – zunächst nur begrifflich formulierte – Schema einer Begriffspyramide, die der Neuplatoniker Porphyrios (ca. 233 bis ca. 301) in einem Lehrbuch zur Einführung in die Aristotelische Logik entwirft. Die *Isagoge* – der Titel seines Werks meint nichts anderes als »Einführung« – war überaus populär, wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt, mehr als 20 Mal kommentiert und bis ins 12. Jahrhundert verwendet: ein Klassiker der Schulbuchliteratur sozusagen.<sup>17</sup> Erfolgreich war nicht zuletzt

16 Meier (2003) S. 26. Wenn der Schwerpunkt der Diagrammnutzung – insbesondere im Begriffssdenken – im pädagogischen Gebrauch liegt, so zeichnen sich Diagramme doch auch durch etwas, das man »Orientierung« nennen könnte, gegenüber Bildern aus: »Gegenüber Narratives ikonisch reduzierenden Bildtypen und den Dingen abbildenden Sachillustrationen – etwa einer gemalten Kampfszene oder dem Bild eines Elefanten – sind sie besonders geeignet zur Darstellung von Sammlung, Ordnung und Markierung der Relationen von Begriffen oder durch sie vertretenen Phänomenen, von Konzentration und Verdichtung, von Selektion des jeweils Bedeutsamen, von Abstraktion aus dem Vielseitig-Konkreten bis zum Überblick oder zur Zusammenschau (*contitus*) des Gesamten (anders nicht Erfassbaren), von der Darstellung logischer Oppositionen, beliebiger Kombinationen, Relationen, Konklusionen, schließlich von Reduktion und Unifikation in der mystischen Dimension.« (Meier (2003) S. 27.)

17 Vgl. Barnes (2006) S. ix ff.

die Visualisierung des Porphyrischen Schemas in der Form eines Baumes. Sie geht auf Boëthius (um 480/485 – 524/526) zurück, der die *Isagoge* mehrfach ins Lateinische übersetzte. Graphische Darstellungen finden sich auch in der Übersetzung des Avicenna (um 980 – 1037) und schließlich, besonders populär, bei Petrus Hispanus (um 1240), auf den die Bezeichnung »arbor porphyriana« zurückgeht.<sup>18</sup>

Die Entwicklung des Porphyrischen Baums – und mit ihm des Diagramms im Begriffssdenken – lässt sich als zunehmende Verkümmерung diagrammatischer Hybridität beschreiben, die schließlich zu seinem Absterben – dem Ende der Hochblüte des pädagogischen Diagramms – führt. Der Porphyrische Baum ist zunächst ein Keimling der Hybridität, nämlich der platonischen Dialektik, also jenes Vermögens, das zwischen diskursivem und nicht-diskursivem Wissen vermittelt und sich zu einer diskursiven sprachlichen Ordnung fügt, die (wie in A.3 und A.7 dargestellt) von Platon schließlich zur Dihairesis (vgl. Abbildung 1), von Aristoteles zur Logik weiterentwickelt wurde. Bereits die aristotelischen Kategorien als vollständige Liste semantischer Grundbegriffe – Höffe nennt sie auch »elementare Aussageformen«<sup>19</sup> – lassen sich als Mittel der diskursiven Formierung des platonischen Ideenhimmels und der Regulierung der dihairetischen Bedeutungsklärung verstehen. Sie ermöglichen als »möglichst vollständiges Inventar der gesamten Realität« hierarchische Ordnungen der Wissensgebiete.<sup>20</sup> Porphyrios unterscheidet im Rückgriff auf Aristoteles neben den zehn Kategorien auch noch fünf Prädikabilien. Diese – sozusagen eine vollständige Liste syntaktischer Beziehungen in Hierarchien – sind ein weiterer Beitrag zur Systematisierung von Begriffspyramiden. Sie reglementieren beispielsweise das Geflecht von Ober- und Unterordnungen, indem sie seine Anlage als immer zwischen einer höchsten Gattung (einem obersten Begriff, dem genus generalissimum, der immer von einer Kategorie besetzt ist) und den untersten, unteilbaren Individualbegriffen (der species infima) aufgespannt festlegen (vgl. Abbildung 2).<sup>21</sup>

---

18 Vgl. Raible (1993) S. 34.

19 Höffe (1996) S. 174.

20 Vgl. ebd. S. 173.

21 Die abgebildete Visualisierung des Porphyrischen Baums zeigt, wie es Peter Bernhard beschreibt, »dass die Substanzen (gemäß Aristoteles) in materielle und immaterielle zu untergliedern sind, die materiellen – die Körper – wiederum in belebte (= Organismen) und unbelebte (= Steine) usw. Mit dieser Anordnung entspricht im Porphyrischen Baum das räumliche Nebeneinanderstehen der logischen Disjunktion – dass z.B. ›Mensch‹ und ›Tier‹ auf gleicher Höhe stehen, bedeutet, dass kein Mensch ein

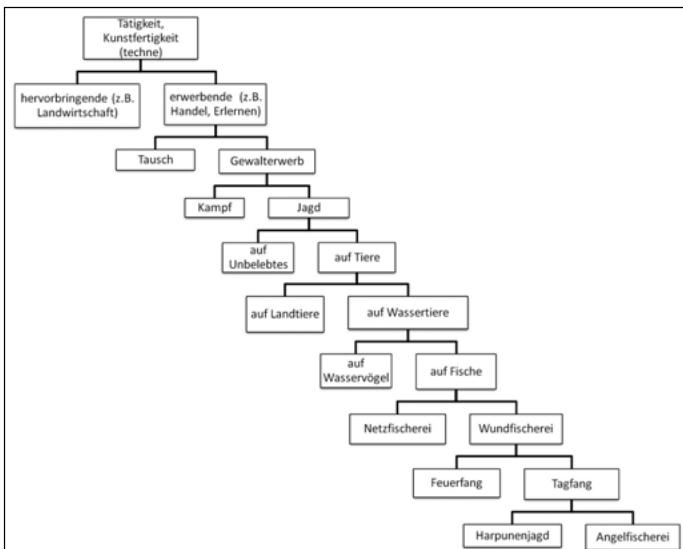


Abbildung 1: Graphische Darstellung der dihairetischen Begriffsklärung von »Angelfischerei« im Dialog *Sophistes* (218e–221b)

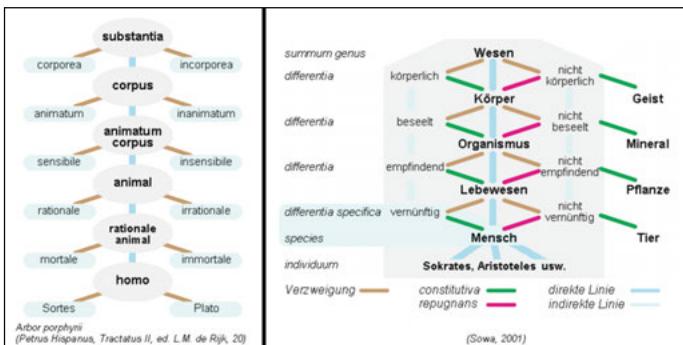


Abbildung 2: Graphische Darstellung des Porphyrischen Baums nach Petrus Hispanus (links) und in Jürgen Mittelstraß' *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*

Tier ist (und umgekehrt) – und das räumliche Übereinanderstehen entspricht dem logischen Enthalten-sein: dass z.B. ›Lebewesen‹ über ›Mensch‹ steht, bedeutet, dass der Begriff des Menschen den Begriff des Lebewesens beinhaltet.« (Bernhard (2015) S. 63.)

Der Porphyrische Baum gelangt als pädagogisches Paradigma begrifflicher Ordnung zur Blüte. Seine in epistemische Hybridität reichenden Wurzeln werden dabei sozusagen von den Mauern des propädeutischen Vorgartens der Akademie eingegrenzt. Dort fanden sich jene ein, die für die aristotelische Logik noch nicht reif waren und der vorbereitenden »Einführung« darauf bedurften, gleichsam gemäß der Aristotelischen Vorgabe, dass sich erst Bildung zu erwerben hatte und zur Anerkennung des Widerspruchsprinzips gelangen sollte, wer zu logischer und metaphysischer Erkenntnis fähig werden wollte.<sup>22</sup>

In der hier nachgezeichneten Entwicklung zum Porphyrischen Baum realisiert sich zunehmend die (in der sokratischen Dialektik noch ungeahnte) Möglichkeit, Wissen hierarchisch und vollständig zu erfassen und darzustellen. Eine Art, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen, liegt in der diagrammatischen Reduktion von abgeschlossenen Beständen von diskursivem Wissen auf eine grundlegende Begriffsstruktur. Vorwiegend in Lexika entstehen solche, oft als Bäume des Wissens gestaltete, Diagramme, »man denke an die großen mittelalterlichen enzyklopädischen Schemata, in denen das gesamte Wissen [...] angeordnet ist«.<sup>23</sup> Diagramme werden in Enzyklopädien eingesetzt, um einzelne Wissensbereiche (sehr häufig etwa die Kosmologie) überblicksmäßig darzustellen, aber auch, um eine Übersicht über sämtliche Wissensbereiche zu ermöglichen. Der katalanische Philosoph Raimundus Lullus etwa entwirft in seinem lexikonartigen Tafelwerk *L'arbre de ciència* (um 1295/96) einen Stammbaum der Wissenschaft (Abbildung 3), der mit 18 als Wurzeln visualisierten Grundprinzipien und 16 als Äste und Früchte in Szene gesetzten Erkenntnis- und Seinsbereichen dargestellt wird. 16 weitere Bäume stellen zweimal (nämlich profane und religiöse) sieben dieser Bereiche im Einzelnen vor; ein Baum veranschaulicht sie durch Beispiele, ein weiterer durch Sprichworte.<sup>24</sup>

Die Abbildungen der Wissensbäume (1-3) machen anschaulich, welche Gestaltung der semiotischen Möglichkeiten von Diagrammen sie für ihre pädagogische Nutzung besonders geeignet machen. Jene pädagogisch wertvolle Reduktion von komplexem, diskursivem Wissen, wofür Diagramme oft gerühmt werden, entsteht zum einen durch räumliche Beschränkung, zumeist auf die Größe einer Seite oder kleiner. Diese Limitierung erfordert eine Beschränkung auf relativ wenige und somit zentrale Begriffe oder semantische Parameter. Der gleiche Effekt lässt sich übrigens mit einem Text, etwa einer Zusammenfassung, einem Lexikonartikel, einem Merkspruch erreichen. Bei klassischen

---

22 Vgl. A.7.

23 Yates (1990) S. 164.

24 Vgl. Lima (2011) S. 31ff und Yates (1990) S. 172.

Diagrammen wird jedoch zusätzlich eine relativ simple Syntax eingesetzt. In den Bäumen von Porphyrios oder Lullus etwa finden sich keine Sätze mit komplexen Strukturen, sondern lediglich Begriffe, deren Beziehungen auf die einfache Über-, Unter- und Nebenordnung beschränkt sind. So schaffen klassische Diagramme Überblick<sup>25</sup> – in der Begrifflichkeit der vorliegenden Arbeit sollte eher gesagt werden: Sie orientieren.

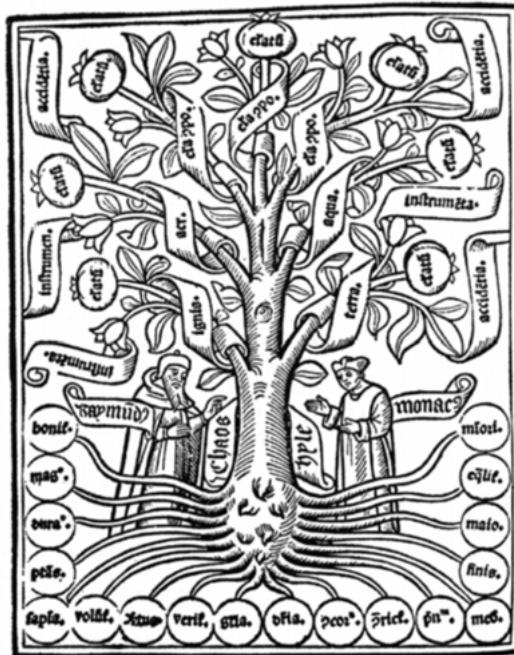


Abbildung 3: Arbor elementalis aus Raimundus Lullus  
*Arbor scientiae* (Ausgabe Lyon 1515)

Auch die Korporalität des Diagramms kann diesen Effekt unterstützen: Allein schon die Ausgerichtetheit des Raumobjekts Papier am eigenen Körper konstituiert für den Betrachter ein Oben, Unten, Daneben, das im Diagramm einen semiotischen Sinn generiert, der mit der Schriftsprache anders und langwieriger ausgedrückt werden musste. Zusätzlich werden die mit den korporalen

25 Vgl. z.B. Totzke (2012) S. 423. Nicht alle Diagramme wollen jedoch Überblick schaffen, wie Totzke – »mit Blick auf die komplexe Diagrammpraxis« und unter Berufung auf Wilharm – festhält (vgl. ebd.), ganz abgesehen davon, dass nicht alle Diagramme diesen Zweck erreichen; vgl. Henschel (2003).

Raumbeziehungen gegebenen syntaktischen Beziehungen zwischen den Begriffen noch mit direktiven Bildzeichen<sup>26</sup> betont: Stamm, Wurzeln, Zweigen, in konventionellen Diagrammen auch nur Linien, Rahmen, geschweifte Klammern oder Pfeile. Mit der figuralen Darstellung, die im vorliegenden Fall sogar Blumen, Früchte, Bänder und zwei menschliche Figuren umfasst, wird eine ansprechende und anregende visuelle Ausgestaltung gegeben. Sie ist ein Hinweis darauf, dass die Komplexitätsreduktion von Diagrammen oft auch darin besteht, die Kompetenz des Rezipienten keinesfalls zu überfordern. Visualisierung, besonders wenn sie figürlich ist, kommt allen in der Schriftkenntnis und dem abstraktem Denken Unerfahrenen zugute.

Eine sehr alte Anwendung dieser belehrenden wie unterhaltenden Nutzungsweise findet sich in als Text-Bild-Kombinationen realisierten Allegorien, eine etwas jüngere in explizit pädagogischen Werken, den Fibeln. Ein bekanntes Beispiel ist der *Orbis Sensualium Pictus* (1658) von Johann Amos Comenius. Dieses Lehrbuch sollte Kindern sowohl Allgemeinwissen als auch Kenntnisse der lateinischen Sprache vermitteln. Demgemäß finden sich darin Abbildungen, die eher eine zeigende Funktion haben (Abbildung 4) sowie Sinnbilder, die eher erklären (Abbildung 5): In der abgebildeten Anlauttabelle (Abbildung 4) werden Dinge, überwiegend Tiere, gezeigt; neben der deutschen findet sich auch die lateinische Bezeichnung samt Hinweisen zur richtigen Aussprache. Dieses Prinzip der Zuordnung von Bild und Benennung wird nicht nur in Fibeln verwendet, sondern auch in Bestimmungsbüchern, beispielsweise in der Anatomie oder Pflanzenkunde,<sup>27</sup> sowie in Bedienungs- und Handlungsanleitungen. Zu den eher erklärenden Sinnbildern in Comenius Fibel gehören Schautafeln wie jene, die das Konzept »Ethik« darstellt (Abbildung 5). Hier wird gezeigt, dass der einfache, ebene Weg in die Flammen (der Hölle, der Strafe, der Reue; links unten) führt, während der anstrengende richtige Weg zum Ziel (der Burg; links oben) führt. Deutlich mehr noch als die Anlauttabelle bietet das Sinnbild etliche Hinweise zu weiteren, den Betrachter und seine Kompetenz immer mehr herausfordernden Interpretationen.

»Die Bedeutung des Lorbeerkränzes, der dem Tugendhaften überreicht wird, muss schon aus dem kulturellen Kontext heraus bekannt sein. Die Anspielung auf den aristotelischen Tugendbegriff der rechten Mitte zwischen zwei Extremen (dem tragen Esel links und dem

---

26 Schnotz (2002) S. 74.

27 Vgl. Ballstaedt (2015).

ungestümen Pferd rechts) erfordert schließlich Fachwissen. Das Beispiel zeigt, wie ein Bild die Interpretation auf verschiedenen Ebenen anregen und zu leiten versuchen kann.«<sup>28</sup>



Die Tabelle zeigt eine Anlauttabelle aus dem *Orbis Sensualium Pictus*. Oben steht der Titel „OS:(4):OS“. Die Tabelle ist in drei Spalten unterteilt: links sind Bilder von Tieren und Insekten angeordnet, in der Mitte stehen die lateinischen Namen mit ihrer Bedeutung, rechts sind die entsprechenden Anlautschriften in Majuskeln und Minuskeln aufgelistet.

OS:(4):OS		
	<i>Cornix cornicatur. die Kräh'frech'zer.</i>	á á Aa
	<i>Agnus balat. das Schaf blöcket.</i>	bé éé Bb
	<i>Cicáda stridet. der Heuschreck' jisschert.</i>	cí ci Cc
	<i>Upupa dicit der Widhopf'rufst</i>	dú du Dd
	<i>Infans ejulat. das Kind wenñe're.</i>	éé é Ee
	<i>Ventus flat. der Wind wehet.</i>	fí fi Ff

Abbildung 4: Anlauttabelle aus dem *Orbis Sensualium Pictus* (Ausschnitt)



Abbildung 5: Darstellung von »Ethik« im *Orbis Sensualium Pictus*

28 Burkard (2005) S. 34.

In der pädagogischen Stärke der Figuralität (der durch die »Bildlogik« erzeugten Evidenz) liegt also auch eine Gefahr.<sup>29</sup> Je mehr Anlass zur Interpretation ein Diagramm bietet, desto weniger geeignet ist es für den pädagogischen Gebrauch der Vermittlung diskursiven Wissens. Kontrolliert wird diese Hybridität in pädagogisch gestalteten Diagrammen durch Texterläuterungen, die genau sagen, was gesehen werden soll; sowie durch eine spezifisch »unästhetische«, sachliche und reglementierte visuelle Sprache – und zwar in stilistischer wie in ikonographischer Hinsicht. Die *Iconologia* (1593, illustriert 1603) von Cesare Ripa etwa standardisierte höchst erfolgreich die Gestaltung von Allegorien. Eine solche ikonographische, gleichzeitig aber auch eine stilistische Standardisierung wurde später zudem mit der Entwicklung von Piktogrammen unternommen.<sup>30</sup>

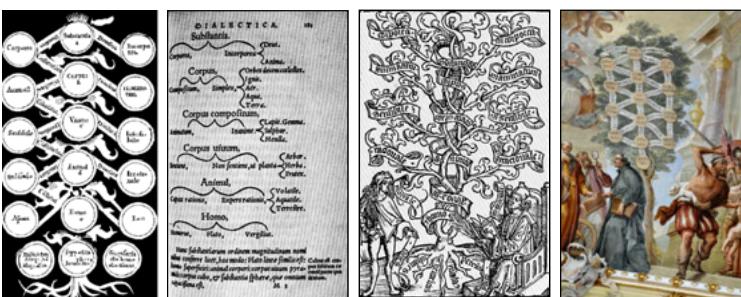


Abbildung 6: Porphyrischer Baum von Boëthius, um 500

Abbildung 7: Porphyrischer Baum von Ringelberg, 1531

Abbildung 8: Porphyrischer Baum nach Petrus Hispanus, Ausgabe 1514

Abbildung 9: Porphyrischer Baum, Fresko im Kloster Schussenried, 18. Jh.

Die Entwicklung einer neutralen und möglichst allgemeinverständlichen visuellen Sprache kommt jener semiotischen Eigenschaft zugute, die Goodman als relative syntaktische Abschwächung bezeichnete. Aufgrund dieser Eigenschaft gelten Diagramme als besonders schematische, abstrakte und deswegen in der Philosophie noch am ehesten akzeptable Bilder. Alle klassischen Diagramme weisen jene relative syntaktische Abschwächung auf. Gleichwohl bringt sich in ihnen ihre Hybridität zur Geltung, indem ihnen ein Moment des Plakativen und Evidenten anhaftet – und zwar nicht so deutlich wie bei Bildern, aber deutlicher

29 Sie wurde oben als Fragwürdigkeit der semiotischen Eignung des Bildes für die Wissenschaft beschrieben (vgl. C.1-3).

30 Die unästhetische Sprache pädagogischer Diagramme entspricht der unästhetischen Sprache des Begriffssdenkens mit ihren semiotischen Paradigmen der Proposition und der logischen Kohärenz.

als bei Texten. Je nach Gestaltung tritt dieses Moment mit der relativen syntaktischen Dichte vermehrt oder vermindert auf – wie auch die verschiedenen Gestaltungen des Porphyrischen Baumes zeigen (Abbildungen 6-9).

Logische Diagramme sind ein weiteres Beispiel für eine standardisierte visuelle Sprache, die doch auf das Moment des Plakativen und Evidenten nicht verzichten möchte. Die ersten logischen Diagramme wurden im 13. Jahrhundert zur Veranschaulichung der Schlussformen »Barbara« und »Celarent« entwickelt. Sie hatten nicht nur eine didaktische, sondern vor allem auch eine begründende Funktion: Auf »Barbara« und »Celarent« ließen sich alle gültigen Schlussformen der traditionellen Syllogistik zurückführen, sodass der graphische Aufweis der Richtigkeit dieser beiden Formen eine fundamentale Beweisfunktion hatte.<sup>31</sup> Freilich diente die visuelle Darstellung der Logik immer schon – wie auch Porphyrios' »Einführung« und Petrus Hispanus *Summulae logicales* – über Zusammenfassung und Plausibilisierung der Logik hinaus auch deren inhaltlicher Weiterentwicklung. Diese Art der Verwendung konstituiert eine *eigene* Art, von der Möglichkeit des Diagramms Gebrauch zu machen, Wissen systematisch und vollständig zu erfassen und darzustellen. Sie lässt sich als Wissen generierende Reduktion beschreiben: Das selbst im Umfang reduzierte Diagramm repräsentiert nicht einfach einen anderweitig vorhandenen Wissensbestand, sondern es schafft durch Operieren neue Wissensbestände: *Das Diagramm lässt sich nicht nur pädagogisch, sondern auch heuristisch-epistemisch nutzen.*

Diese Nutzung beruht auf der Möglichkeit, die im Diagramm räumlich gegliederten Begriffe (oder Begriffsabkürzungen) kombinatorisch miteinander in Beziehung zu setzen. Davon wird bereits früh Gebrauch gemacht. Schon in Lullus Wissensbäumen ist jene Kombinatorik angelegt, die dann explizit in seiner Ars magna (dargestellt in *Ars generalis ultima*, um 1305) praktiziert wird. Eine Zeichnung darin – wiederum ein Baumdiagramm, der arbor naturalis et logicalis (Abbildung 10) – erweitert den Porphyrischen Baum durch Schlüsselfragen um »45 in der Tafel der Prinzipien zusammengefassten Grundtermini.« »Beziehungen zwischen diesen Prinzipien werden nicht willkürlich hergestellt, sondern anhand eines *logischen Apparats*, der durch vier ›Figuren‹, drei Kreisscheiben und eine Permutationstabelle, gesteuert wird.<sup>32</sup> Berühmte Nachfolgemodelle der Lullschen Kombinatorik finden sich mit dem Ramismus, Leibniz' Arte Combinatoria, seiner Rechenmaschine und natürlich dem Computer.

---

31 Vgl. auch Bernhard (2015).

32 Vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Ars\\_generalis\\_ultima](http://de.wikipedia.org/wiki/Ars_generalis_ultima) [20.2.13]

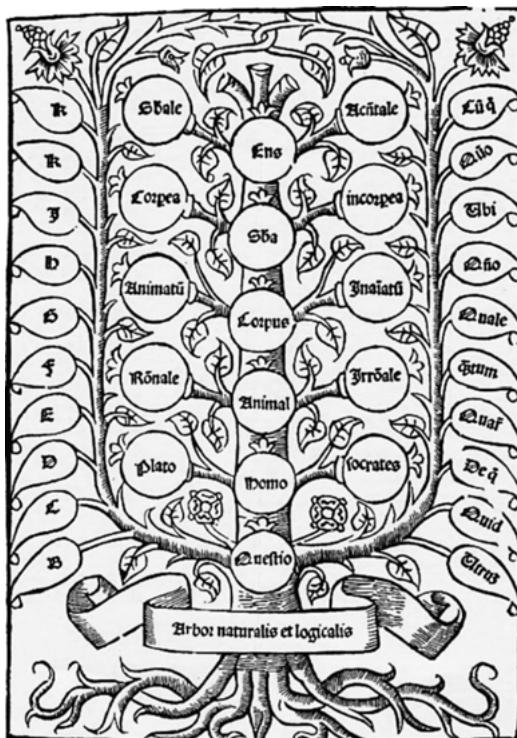


Abbildung 10: Arbor naturalis et logicalis des Raimundus Lullus, Ausgabe um 1512

Die epistemische Aufwertung von Diagrammen wird im philosophischen Kontext wiederum unter dem Stichwort »Schema« gewürdigt. An der Epochenschwelle von 1500 greift Bacon in seiner Ablehnung der Scholastik auf die »schematismi« und »meta-schematismi« der Schule Demokrits zurück. Eine neue Physik habe sich erneut der Materie zu widmen, und zwar dem vernachlässigten Vorläufigen, Flüchtigen und Ephemeren der Gegenstände der Erfahrung.<sup>33</sup> Damit gerät nach der bloßen Vermittlung die Generierung von Wissen in den Vordergrund.

An der Epochenschwelle um 1500 fällt eine explosionsartige Vermehrung von Diagrammen auf. Was ihre Nutzung angeht, ist jedoch kein plötzlicher Umbruch festzustellen, sondern höchstens eine allmähliche Schwerpunktverlagerung. Im 16. und 17. Jahrhundert – und darüber hinaus, bis in unsere Zeit – findet

<sup>33</sup> Vgl. Stegmaier (1992) S. 1249.

sich weiterhin das für das Begriffsdenken typische pädagogische Diagramm, mit dem abgeschlossene diskursive Wissensinhalte vermittelt werden sollen. Enzyklopädien und Methoden zur Darstellung des Weltwissens erleben sogar eine Blüte. Daneben erneuert sich die – oben nicht erwähnte – Tradition neu-platonistischer, aus christlicher und jüdischer Mystik entwickelter, Diagramme. Zudem werden neue Diagrammformen entwickelt, wie das Explosionsdiagramm, das sich bis in heutige Bedienungsanleitungen durchgehalten hat.

In dieser Vielfalt von Diagrammgestaltungen und -nutzungen lässt sich dennoch – mit großem historischem Abstand – die allmähliche Ablösung des »synoptischen Begriffsdiagramms«, wie Gormanns das pädagogische Diagramm nennt, durch das »Funktionsdiagramm« – womit das heuristisch-epistemische Diagramm bezeichnet wäre – ausmachen.<sup>34</sup> Als Anschauungsmaterial für diesen Überlagerungsprozess kann das Ende des Porphyrischen Baumes stehen, wie es in der *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert sichtbar wird. Als 1751 deren erster Band erscheint, folgen die Herausgeber der Einteilung der Wissensgebiete in ein Baumschema, das drei Säulen aufweist. Das durch geschweifte Klammern zusammengehaltene »Système Figuré des Connaissances Humaines« (von Charles-Nicolas Cochin gestaltet, vgl. Abbildung 11) dient als eine Art Inhaltsverzeichnis. D'Alembert weist in seiner Vorrede darauf hin, dass der Zweck des Lexikons nicht allein in der (synoptischen) Zusammenfassung, sondern in der (funktionalen) Möglichkeit zur Verbindung zwischen den Wissensinhalten geht:

»Bei der lexikalischen Zusammenfassung alles dessen, was in die Bereiche der Wissenschaften, der Kunst und des Handwerks gehört, muss es darum gehen, deren gegenseitige Verflechtungen sichtbar zu machen und mit Hilfe dieser Querverbindungen die ihnen zugrunde liegenden Prinzipien genauer zu erfassen [...]; es geht darum, die entfernteren und näheren Beziehungen der Dinge aufzuzeigen, [...] ein allgemeines Bild der Anstrengungen des menschlichen Geistes auf allen Gebieten und in allen Jahrhunderten zu entwerfen.«<sup>35</sup>

1780 wurde diese Tafel durch eine detailliertere Zeichnung (von Chrétien Frederic Guillaume Roth, vgl. Abbildung 12) ersetzt, die als ausfaltbares Frontispiz erschien. Die Gestaltung ist deutlich vom Versuch geprägt, trotz großer Informationsfülle die pädagogisch wertvolle Orientierung mittels hierarchischer Struktur aufrecht zu erhalten. Dieser Versuch ist misslungen, was deutlich nicht an der Sorgfalt der Zeichnung liegt; vielmehr ist in einem sich rasant vermehrenden und

---

34 Vgl. Gormanns (2000).

35 Vgl. den *Prospectus* von 1750, zit. nach Schwendemann (1983) S. 191; vgl. auch Lima (2011) S. 39.

pluralistisch entfaltenden Wissensbestand offenbar eine Hierarchisierung zunehmend schwierig. Somit gelangt auch die pädagogische Nutzung des Baum-Prinzips an die Grenzen ihrer Möglichkeiten.

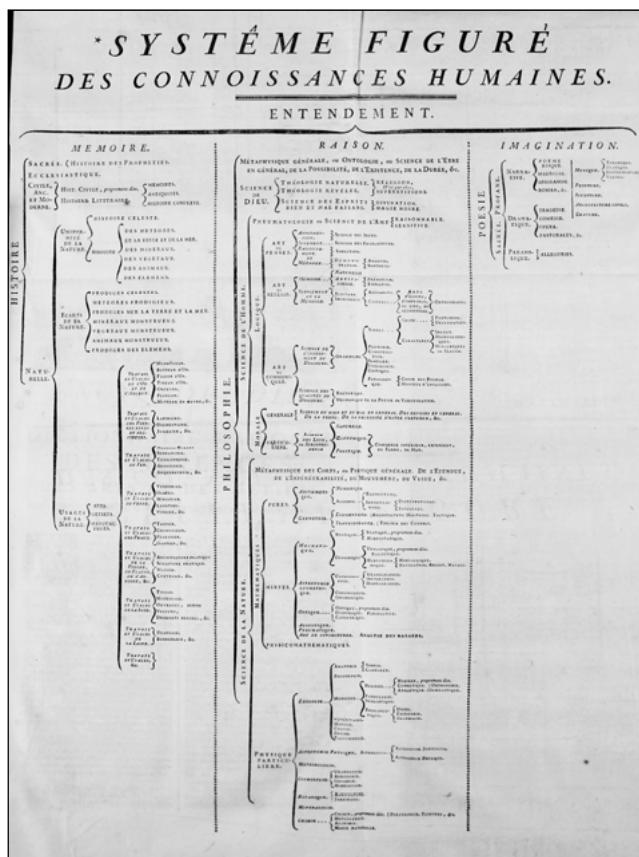


Abbildung 11: Graphische Darstellung der Wissenschaften in der *Encyclopédie* von 1751

Eine Ablösung Porphyrischen Baumes durch das heuristisch-epistemische Diagramm deutet sich in Teilbereichen der Encyclopédie an, die dem unhierarchischen, rein funktionalen und lautsprachenunabhängigen Strukturprinzip der alphabetischen Reihenfolge folgen. Im Vorwort weist Diderot bereits auf die Heraufkunft eines ganz neuen Strukturprinzips voraus, das vom Leser individuell durch die Verbindung von Informationen aus ganz verschiedenen Wissensbereichen hergestellt wird. Deleuze sollte es später »Rhizom« nennen, heute ist es vor

allem durch das Internet kulturell dominant. Während sich die alphabetische Gliederung in Lexika durchsetzte, war die Encyclopédie das letzte bedeutende Werk seiner Art, das die Baumstruktur einsetzte.<sup>36</sup>

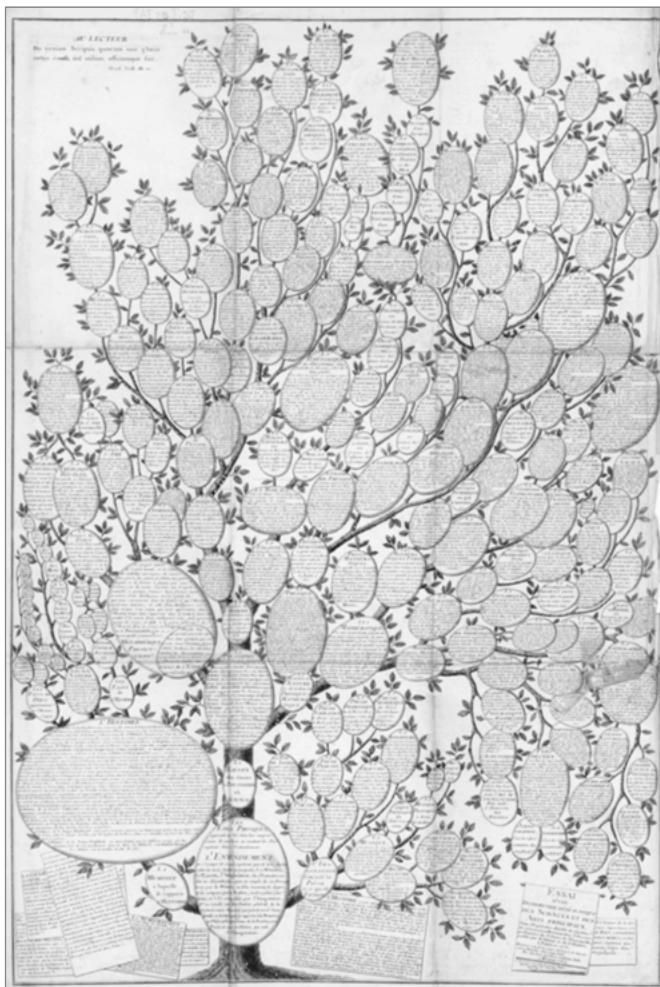


Abbildung 12: Graphische Darstellung der Wissenschaften in der *Encyclopédie* von 1780

36 Vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Encyclop%C3%A9die\\_ou\\_Dictionnaire raisonn%C3%A9\\_des\\_sciences,\\_des\\_arts\\_et\\_des\\_m%C3%A9tiers](http://de.wikipedia.org/wiki/Encyclop%C3%A9die_ou_Dictionnaire raisonn%C3%A9_des_sciences,_des_arts_et_des_m%C3%A9tiers) [26.4.2014]

Die epistemische Aufwertung des Schaubilds, von der seine heuristisch-epistemische Nutzung Zeugnis gibt, manifestiert sich schließlich theoretisch bei Kant, der dem Schema eine zentrale epistemologische Bedeutung zuweist, wobei er ihm ansatzweise seine im Begriffsdenken ignorierte Hybridität restituierter. Kant setzt den »Schematismus der reinen Verstandesbegriffe« an jene Schnittstelle zwischen beide Stämme der Erkenntnis, die das »Vermögen, Begriffe zu bilden und einzusetzen« konstituiert.<sup>37</sup> Hier kann die Hybridität des Schema-Begriffs – zwischen Erscheinungen und Kategorien, Sinnlichkeit und Intellekt, mithin zwischen Bildern (bildlich gegebenen Gegenständen) und Begriffen – epistemisch fruchtbar gemacht werden. Der Schematismus bei Kant ist eine Art intellektuelles Bild: einerseits eine Abstraktion empirischer Daten, andererseits eine Anwendungsregel reiner Begriffe. Seine epistemische Hybridität manifestiert sich nicht zuletzt darin, dass der Schematismus sich der begrifflichen Fixierung entzieht. Die Kürze des Schematismus-Kapitels sowie viel beklagte Interpretationsschwierigkeiten belegen diese Einschätzung. Kant beschreibt den Schematismus denn auch als »eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden«.<sup>38</sup>

Der Schematismus ist bei Kant allerdings nicht nur epistemisch hybrid. Zusätzlich ist ihm jener Aspekt von Korporalität zu eigen, auf den bereits anhand des antiken Schema-Begriffs hingewiesen wurde, und der sich auch in Kants Orientierungskonzept als Bedingung von Wissen zeigte, die sich als »subjektiver Unterscheidungsgrund« der Diskursivität entzieht.<sup>39</sup> Rätselhaft bleibt in der Transzentalphilosophie nämlich vor allem das Verfahren, reinen Begriffen ihr Bild zu verschaffen. Tatsächlich wird dieses Verfahren als körperliche Operation realisiert, etwa mit dem Ziehen einer Linie<sup>40</sup> oder dem Erzeugung einer Zeitreihe:<sup>41</sup> »Unser zeichnerisches, konstruktives Vermögen weist hier den Weg und geht in gewisser Weise der Bedeutung der Begriffe, mithin der Sprache voraus.«<sup>42</sup>

Kant interessiert sich vor allem für diese Operation des Schematisierens als Produkt nicht der »reproduktiven«, sondern der »produktiven[n] Einbildung-

---

37 Vgl. Krämer (2009a) S. 111.

38 KrV B 180f.

39 Vgl. B.3.

40 Vgl. KrV B 154.

41 Vgl. ebd. B 182.

42 Krämer (2009a) S. 111.

kraft«.<sup>43</sup> Sein Schematismus ist ein allgemeingültiges Wissen generierendes Handeln. Es wirkt nicht in genialischem Schöpferdrang, durch den die Natur der Kunst eine Regel gäbe. Der Schematismus ist denn auch der »bestimmenden« und nicht der »reflektierenden« Urteilstatkraft zugeordnet. Hier zeigt sich erneut der grundlegende Unterschied zwischen der Schaltstelle zwischen den Stämmen der Erkenntnis in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Kritik der Urteilstatkraft*: Der Schematismus ist kein Kunstwerk. Während die Kunst ein nicht allgemeingültiges, nämlich ein ästhetisches Urteil provoziert, ermöglicht der Schematismus bei Kant allgemeingültiges, mithin diskursives Wissen.

In Auseinandersetzung mit Kant führt schließlich Peirce den Diagramm-Begriff in die Philosophie ein. Das Diagramm ist für ihn eine Zeichenform, die dem Bezeichneten in einer spezifischen Ähnlichkeit verbunden ist. Diese Eigenschaft – die er später als Ikonizität des Diagramms bezeichnet – hält sich durch Peirce’ wandelnde Konzeptionen des Zeichen-Begriffs hindurch:<sup>44</sup> »Viele Diagramme ähneln im Aussehen ihren Objekten überhaupt nicht. Ihre Ähnlichkeit besteht nur in den Beziehungen ihrer Teile.«<sup>45</sup> In dieser Art des Gebrauchs, der nicht mit der phänotypischen, sondern mit der abstrakt-topologischen Ähnlichkeit des Diagramms arbeitet, gleicht das Diagramm bereits dem Schematismus.

Es ist damit prädestiniert, bei Peirce seine epistemische Bedeutung fest zu etablieren. Peirce widmet sich mit seinem semiotischen »Pragmatizismus« nämlich der Verbindung zwischen den beiden Stämmen der Erkenntnis beziehungsweise zwischen Beobachtung (»observation«) und Schlussfolgerung (»ratiocination«):

»[Kant] drew too hard a line between the operations of observation and of ratiocination. He allowed himself to fall into the habit of thinking that the latter only begins after the former is complete; and wholly fails to see that even the simplest syllogistic conclusion can only be drawn by observing the relations of the term in the premises and conclusion. His doctrine of the schemata can only have been an afterthought, an addition to his system after it was substantially complete. For if the schemata had been considered early enough, they would have overgrown his whole work.«<sup>46</sup>

Was bei Kant eine geheime Schaltstelle war, baut insbesondere der späte Peirce zur Schaltzentrale aus. Dabei buchstabiert er aus, was Kant nur andeutete. Was

43 Vgl. KrV B 152.

44 Vgl. May (1995) S. 301, Bauer/Ernst (2010) S. 41ff und Bogen/Thürlemann (2003) S. 9.

45 MS 595 (1895) in: Peirce (2000a) 205.

46 MS 555 (1885) in: Peirce (1982) 258.

bei diesem das unhintergehbare Ziehen einer Linie war, wird von Peirce zu einer umfangreichen Technik diagrammatischen Entwerfens ausgeweitet. Seine Entdeckung ist es, dass es diese Entwurfs-Operationen sind, aus denen dann allgemeingültige Schlüsse gezogen werden können:

»The first things I found out were that all mathematical reasoning is diagrammatic and that all necessary reasoning is mathematical reasoning, no matter how simple it may be. [...] This was a discovery of no little importance, showing, as it does, that all knowledge without exception comes from observation.«<sup>47</sup>

Bei Peirce sind logische Diagramme also keine bloßen Abbildungen eines vor-gängig gesicherten Wissens, sondern dessen Erzeuger.<sup>48</sup> Die umfassende Konsequenz daraus lautet: »All necessary reasoning is diagrammatic; and the assurance furnished by all other reasoning must be based upon necessary reasoning. In this sense, all reasoning depends directly or indirectly upon diagrams.«<sup>49</sup>

In einer medientheoretischen Volte, die Kant endgültig hinter sich lässt, führt Peirce die Notwendigkeit der Schlüsse nicht etwa auf die Reinheit der Begriffe zurück, sondern auf die Materialität des Papiers. »Was die exakten Logiker auf dem Papier machen, machen die vagen Logiker in ihrer Vorstellung.«<sup>50</sup> Das bedeutet jedoch keinesfalls, dass jedes Skribbeln auf dem Papier zu Erkenntnis führen würde. Vielmehr kommt es darauf an, in der Kritzelei jene abstrakt-topologische Ähnlichkeit zu entdecken, die das Diagramm zum heuristisch-epistemischen Instrument macht:

»One contemplates the Diagram, and one at once prescinds from the accidental characters that have no significance. They disappear altogether from one's understanding of the Diagram; and although they be of a sort which no visible thing be without [...], yet their

---

47 MS L75 (1902) in: Peirce (1976) S. 47.

48 Vgl. auch May (1995) S. 300.

49 PAP 293 (1906) in: Peirce (1976) S. 314.

50 Zit. nach Bogen/Thürlemann (2003) S. 10. Das korrekte Zitat von Peirce lautet sinngemäß gleich, aber komplizierter ausgedrückt: »Die Methode, Diagramme oder Folgen von Buchstaben und Zeichen auf dem Papier als ein Hilfsmittel der logischen Analyse zu verwenden [...], ist eine Methode von großer Kraft. Tatsächlich besteht die Methode jener Logiker, die versuchen ohne sie auszukommen, lediglich darin, im wesentlichen in ihrer Vorstellung das zu tun, was die exakten Logiker auf dem Papier machen. Nur sind ihre vorgestellten Objekte unklar und vage.« (MS 284 (1905) in: Peirce (2000b) S. 366.)

[disappearance] is only an understood disappearance and does not prevent the features of the Diagram, now become a Schema, from being subjected to the scrutiny of observation. By what psychical apparatus this may get effected the logician does not inquire. It suffices for him, that one can contemplate the Diagram and perceive that it hast certain features which would always belong to it however its insignificant features might be changed. What is true of the geometrical diagram drawn on paper would be equally true of the same Diagram when put on the blackboard.«<sup>51</sup>

## 5. DIAGRAMMATISCHE GEBRAUCHSKONTROLLE DER HYBRIDITÄT IM HEURISTISCH-EPISTEMISCHEN DIAGRAMM

Die breite Wirkung von Peirce setzt aus verschiedenen, nicht zuletzt editions-technischen Gründen erst erhebliche Zeit nach seinem Tod ein. Auch dann gilt er lange Zeit primär als Gründungsfigur des Pragmatismus und als Semiotiker. Seine diagrammatischen Grundlegungen werden erst seit Kürzerem, und dabei in zunehmendem Ausmaß gewürdigt. Insofern lässt sich behaupten, dass der Diagramm-Begriff, den Peirce um 1900 in die Philosophie einführte, sich dort erst um 2000 etablierte – oft im Gefolge des ebenfalls jungen Interesses am Bild.

Die aktuelle Etablierung des Diagramms fügt sich nahtlos in den Horizont des zunehmenden Dominanzverlusts des Begriffsdenkens ein. *Aufgrund seiner Hybridität ist das Diagramm nämlich besonders geeignet, den Gegensatz von Diskursivität und Nicht-Diskursivität auszugleichen, indem es ihn unerheblich werden lässt. Dieses Potential hat die junge Disziplin der Diagrammatik nicht in letzter Konsequenz wahrgenommen.* In ihrem Fokus steht allein die heuristisch-epistemische Eignung des Diagramms, auch wenn diese durchaus als Effekt seiner Hybridität wahrgenommen wird. Die Diagrammatik in ihrer gegenwärtigen Form lässt sich deswegen als epistemisch fokussierte Diagrammatik bezeichnen.

In ihrem einflussreichen Aufsatz von 2003, »Jenseits der Opposition von Text und Bild«, sprechen Steffen Bogen und Felix Thürlemann zum ersten Mal von einem sich abzeichnenden »diagrammatic turn«. Schon mit dem Titel ihres Aufsatzes weisen sie auf die Hybridität des Diagramms hin, die sie als mediale, semiotische beschreiben. Sie sei geeignet, das »semiotische Binom Bild vs. Text« »grundsätzlich in Frage zu stellen«. Damit könne »das vergessene Dritte« aus dem Schatten der »Super-Medien« Schrift und Malerei treten.<sup>52</sup>

---

51 PAP 293 (1906) in: Peirce (1976) S. 317.

52 Vgl. Bogen/Thürlemann (2003) S. 1f.

Bogen/Thürlemann legen Wert darauf, die Hybridität von Diagrammen nicht einfach als mediale Mischform verstanden zu wissen, in der semiotische Effekte aufaddiert werden. Sie betonen, dass Diagramme »formal und vor allem funktional« ganz spezifische und »nicht ersetzbare Leistungsmerkmale« aufweisen.<sup>53</sup> Diese bestehen in der Gebrauchsorientierung des Diagramms. »Die besondere Stärke der genuinen Diagramme beruht [...] auf dem, was man ihre *pragmatische Potenz* nennen könnte. Mehr als andere Diskursformen sind Diagramme darauf hin angelegt, Nachfolgehandlungen nach sich zu ziehen.«<sup>54</sup> Die diagrammatische Gebrauchsorientierung verstehen Bogen/Thürlemann nun nicht als pragmatische Unterbestimmtheit, die erst im Gebrauch des Diagramms bestimmt wird; vielmehr subsumieren sie den diagrammatischen Gebrauch – ganz im Sinn von Peirce – dem ganz besonderen Zweck, diskursives Wissen zu generieren. Die mittels Diagrammen geleistete »synthetische Kondensation oder Verdichtung«<sup>55</sup> auf Seite des Produzenten befördere nämlich die »diskursive Expansion oder Entfaltung«<sup>56</sup> auf der Seite des Rezipienten. Ein Clou des diagnostizierten »diagrammatic turn« besteht bei Bogen/Thürlemann darin, den diagrammatischen Effekt, als »Mittel der Bedeutungskonstitution«<sup>57</sup> zu fungieren, nicht auf klassische Diagramme zu beschränken. Vielmehr explizieren die Autoren ihre diagrammatische Analyse auch anhand der Arbeitsoberfläche eines Computers sowie eines niederländischen Tafelbilds. Ihren programmatischen Aufsatz schließen sie mit der Aufforderung, ihren Ansatz weiterzuverfolgen: »Die wissenschaftliche Untersuchung der Diagramme wird zur Aufgabe haben, die [...] beiden gegenläufigen Bewegungen – jene von Produktion und Rezeption [...] – zu rekonstruieren.«<sup>58</sup>

Die ungleich umfangreichere Monographie *Diagrammatik* von Bauer/Ernst ist dieser Aufforderung mit einer ähnlichen Argumentationsstruktur nachgekommen. Die Autoren überbieten Bogen/Thürlemann (und ähnliche Ansätze, zum Beispiel von Krämer und Mersch, s.u.) allerdings noch in ihrem Verständnis diagrammatischer Vielgestaltigkeit. Diagramme nur als mediale Hybride von Schrift und Bild aufzufassen, berge die Gefahr einer einseitigen Orientierung an den kontingenten Struktureigenschaften des klassischen Diagramms allein.<sup>59</sup>

---

53 Vgl. ebd. S. 2.

54 Ebd. S. 22.

55 Ebd. S. 8.

56 Ebd.

57 Ebd. S. 21.

58 Ebd. S. 22.

59 Vgl. Bauer/Ernst (2010) S. 30ff.

Dahingegen sei das Diagramm auch auf Vorstellungsbilder auszuweiten. Damit lokalisieren Bauer/Ernst das Diagramm nicht nur zwischen Schrift und Bild, Kunst und Wissenschaft<sup>60</sup> sowie »an der Schnittstelle von Wahrnehmung und Einbildungskraft, von Sinnlichkeit und Verstand«,<sup>61</sup> sondern auch »zwischen mentalen Erkenntnisprozessen und externen Medien«<sup>62</sup> und »im Wechselspiel von Ansicht und Einsicht, von Überblick und Durchblick«.<sup>63</sup> Dieser Ansatz wird anhand einer Fülle von Untersuchungsbeispielen expliziert: Diese erstrecken sich zum Beispiel auf Gencodes, Computerspiele und -programme sowie auf Kunstwerke – Gedichte, Bilder, Filme, Theaterstücke.

Den Anwendungsbereich der Diagrammatik so stark auszuweiten, ist in vielerlei Hinsicht überzeugend. Ausgehend von der eingängigen Formel einer Diagrammatik als »Entwurfs- und Erkenntnisverfahren[s]«,<sup>64</sup> das aus »Konfiguration und Rekonfiguration« besteht, gelingt es Bauer/Ernst, das Diagramm als quasi universalwissenschaftliches Verbindungsglied zwischen zahlreichen Disziplinen (»Neurobiologie und Ökologie einerseits und Kulturanthropologie und Medienphilosophie andererseits«<sup>65</sup>) zu präsentieren und die Diagrammatik als gemeinsamen Nenner gegensätzlicher Methoden (wie Phänomenologie und Semiotik<sup>66</sup>) vorzuschlagen.

Bei aller Generalisierung wahren die Autoren durchaus das Bewusstsein für die Vielgestaltigkeit und die pragmatische Unterbestimmtheit von Diagrammen. Deutlich wird das in einer Passage, die allerdings nicht an zentraler Stelle steht: Was für den einen – zum Beispiel einen Ingenieur – Mittel des Entwerfens und somit der Rekonfiguration ist, kann für den anderen – einen Handwerker – ein Muster und somit eine Konfiguration sein. Für den Künstler wiederum – Bauer/Ernst nennen Dürer und Da Vinci – gehen »Formen und Forschen Hand in Hand«.<sup>67</sup>

Bauer/Ernst untersuchen allerdings weder, unter welchen Umständen ein und dasselbe Diagramm als Entwurf, als Muster oder als Kunst verwendet wird, noch welche Gestaltungsprinzipien Diagramme eher zum Gebrauch als Entwurf, als Muster oder als Kunst prädisponieren. Stattdessen zeigen die Autoren nur, dass

---

60 Vgl. ebd. S. 29.

61 Ebd. S. 10.

62 Ebd. S. 36.

63 Ebd. S. 10.

64 Ebd. S. 18.

65 Ebd. S. 339.

66 Vgl. ebd., z.B. S. 222.

67 Vgl. ebd. S. 224.

Entwürfe, Muster und Kunstobjekte die Gemeinsamkeit haben, diagrammatisch gebraucht werden zu können. Sie verharren in einer Darstellungslogik des »Sowohl – Als auch« und der Grenzüberschreitung, was im Ergebnis zu einer schwindelerregenden Vagheit führt. So ist die Frage von Krämer in ihrer als Rezension verfassten Replik auf Bauer/Ernst berechtigt: »Worin aber liegt die *differentia specifica*, welche die diagrammatische Praxis von anderen theoretisch bedeutsamen Praktiken unterscheidet? Trotz der Fülle verhandelter Phänomene und rezipierter Literatur gibt das Buch darauf keine systematisch entfaltete Antwort.«<sup>68</sup>

Krämer hat bislang selbst noch keine eigene, umfassende Diagrammatik ausgearbeitet. In zahlreichen Artikeln immerhin – für den vorliegenden Text wurde nur eine Auswahl rezipiert – hat sie einen konsistenten, wie sich in der folgenden Zusammenfassung zeigen wird allerdings begrifflich nicht ganz festgelegten, Ansatz entwickelt. Hybridität ist darin ein Schlüsselbegriff, betont wird insbesondere die Zwischenstellung des Diagramms zwischen Schriftsprache und Bild. Krämer spricht von einer »Verschränkung des Sprachlichen und des Bildlichen«,<sup>69</sup> von einer »Form von Bildlichkeit« »jenseits der Dichotomie von Wort und Bild«.<sup>70</sup>

Das bei Bauer/Ernst vermisste Alleinstellungsmerkmal der diagrammatischen Praxis glaubt Krämer, in der diagrammatischen Operativität fassen zu können. Die vielgestaltige Untersuchungsgegenstände der Diagrammatik macht sie – weitgehend klassisch – in »Schriften, Diagramme[n] bzw. Graphen sowie Karten«<sup>71</sup> oder »Tabellen, Listen, Diagramme[n], Graphen und Karten«<sup>72</sup> aus: jenen »Inskriptionen« oder »Graphismen«,<sup>73</sup> an denen der Phonozentrismus – man könnte auch sagen: das Begriffsdenken – ins Leere läuft, weil es nicht deren Funktion ist, Stimme aufzuzeichnen. In ihrer Vielgestaltigkeit sind »Inskriptionen« nicht beschränkt auf »Formelsprachen in Logik, Mathematik und Naturwissenschaft, [...] Choreographie und Musikschriften [und] die Programmiersprachen«<sup>74</sup> – »Notationen« im Sinne Goodmans<sup>75</sup> –, sie gehen aber nicht so

---

68 Krämer (2011).

69 Krämer (2009a) S. 95.

70 Ebd. S. 94.

71 Ebd. S. 95.

72 Krämer (2012b) S. 82.

73 Ebd.

74 Ebd. S. 80.

75 Vgl. ebd. S. 81f; vgl. auch Krämers Goodman-Kritik in Krämer (2012a) S. 17.

weit, künstlerische Darstellungen zu sein. Krämer dekretiert noch rigoroser als Bogen/Thürlemann und Bauer/Ernst, dass Diagramme nicht ästhetisch genutzt werden (wenn auch Kunst diagrammatisch genutzt werden kann):

»Im Rahmen unseres Interesses zu verstehen, wie Raumrelationen epistemische Aufgaben übernehmen können, wollen wir Artefakte wie Schriften, Graphen, Diagramme, Karten etc. unter dem Sammelnamen *>Inskriptionen<* bzw. *>das Diagrammatische<* rubrizieren und diese *>operativen Bilder<* von den Bildern der Kunst einerseits wie den Instrumentenbildern der Wissenschaft andererseits abgrenzen; wohl wissend, dass es auch Perspektiven gibt, in denen alle diese Gattungen des Bildlichen wiederum zusammenrücken.«<sup>76</sup>

Was die operative Bildlichkeit des Diagrammatischen sowohl von »instrumentellen« Abbildern als auch von ästhetischen Bildern unterscheidet, bestimmt Krämer in verschiedenen Aufsätzen relativ kohärent als spezifisches Zusammenspiel körperlich-materieller (medialer) Eigenschaften sowohl von graphischem Objekt als auch von entwerfendem oder rezipierendem Nutzer im Kontext einer Kultur. In Krämers Begrifflichkeit: als »Spatialität« und »Graphismus« im »Wechselspiel von Punkt, Strich und Fläche«<sup>77</sup>; als »Flächigkeit, Gerichtetheit, Graphismus, Syntaktizität, Referenzialität und Operativität«<sup>78</sup>; als »Interaktion von Punkt, Linie und Fläche«<sup>79</sup>, und zwar »durch die Interaktion von Auge, Hand und Geist«<sup>80</sup> »und überdies eingebettet in gesellschaftliche Normen und Praktiken«<sup>81</sup>; oder als »Eindimensionalität [der Linie]«, »Gerichtetheit [des Leibes]« sowie »Prozessualität und Operativität«<sup>82</sup>. So findet die Hybridität des Diagramms bei Krämer ihre Erfüllung in der Performativität seiner spezifisch materialen Operativität.

»Das Diagrammatische ist ein operatives Medium, welches infolge einer Interaktion innerhalb der Trias von Einbildungskraft, Hand und Auge zwischen dem Sinnlichen und dem Sinn vermittelt, indem Unsinnliches wie beispielsweise abstrakte Gegenstände und Begriffe in Gestalt räumlicher Relationen verkörpert und damit nicht nur >denkbar< und verstehtbar, sondern überhaupt erst generiert werden. Die Signatur unserer Episteme

---

76 Krämer (2012b) S. 82.

77 Vgl. Krämer (2011).

78 Vgl. Krämer (2012b) S. 82 und Krämer (2009a) S. 98ff.

79 Vgl. Krämer (2012b) S. 82.

80 Ebd.

81 Krämer (2012a) S. 15.

82 Krämer (2012b) S. 85ff.

*verdankt sich in vielen Hinsichten den Kulturtechniken des Diagrammatologischen – bleibt dies nun implizit oder sei es explizit.«<sup>83</sup>*

Krämers Ansatz ist nicht zuletzt deswegen aufschlussreich, weil darin besonders ausführlich und präzise mitreflektiert wird, wie erkenntnistheoretische Zweifel am Begriffsdenken das Interesse der Diagrammatik bedingen. Dieses erkenntnistheoretische Interesse gleicht weitgehend jenem Rortys an Derrida, verfolgt aber – anders als Rortys später Derrida – einen Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität *jenseits* der Schrift.

Rorty hatte – wie in A.16 dargestellt – die von ihm gezeichnete, in Platon begründete und von Kant zum linguistic turn reichende Kette von transzendentalistischen Theorien schließlich mit dem Sprachpragmatismus der »post-positivistischen« analytischen Philosophie enden lassen. Von dieser Position aus distanziert er sich vom universalistischen Sprachpragmatismus eines Habermas oder Searle und assoziierte sich mit dem späten Derrida (den er am Ende der langen Kette der Metaphysik-Überwindungen einordnet).

Krämer nun positioniert sich zunächst an gleicher Stelle und in analoger Weise gegen bloße Neuauflagen des Begriffsdenkens: Sie distanziert sich von Sprach- und Sprechaktkonzeptionen, die – verankert »in einer prominenten abendländischen Tradition (Platonismus)« – einem »Zwei-Welten-Modell« folgen und eine universale und intellektualistische »Tiefenstruktur« (der »langue« oder der »Sprecherkompetenz«) annehmen. Kritisch sei ein solches »intellektualistisches« oder »logosorientiertes« Sprachbild deshalb zu sehen, weil es zwar – gleichsam in einer transzendentalistischen Wende – den Repräsentationalismus (und somit das Begriffsdenken) unterwandere, dabei aber dessen Zwei-Welten-Modell – diesmal in der Opposition Sprache und Sprechen – neu etabliere.<sup>84</sup>

Statt für die Tiefenstruktur interessiert sich Krämer für die Oberfläche, wie Rorty sich statt für den frühen Schrifttranszendentalismus für die spätere Sprachspielerei Derridas begeistert; und zwar für die »unreine Sphäre« einer »verkörperten Sprache«.<sup>85</sup> Krämer sieht darin einen allgemeinen wissenschaftlichen Trend, mit dem »Hybridbildungen bzw. Mischverhältnisse aus Sprachlichem und Nichtsprachlichem zum anerkannten Forschungssujet«<sup>86</sup> avanciert seien und kritisiert – wiederum Rorty ähnlich – Tendenzen zur Theoriebildung bei Derrida,

---

83 Krämer (2009a) S. 105.

84 Vgl. Krämer (2009b) S. 35f und Krämer (2001) S. 12 und 19.

85 Vgl. Krämer (2009b) S. 36 und 38.

86 Ebd. S. 37.

die sie allerdings – anders als Rorty – gerade in einer Fixierung auf die Schrift ausmacht.

Derridas »iterabilisierende Performativität« stehe zwar im Gegensatz zur »universalisierende[n] Performativität« eines Searle oder Habermas, weise aber ihrerseits einen dubiosen »Skriptizismus« auf.<sup>87</sup> Derridas postmodernes Schreiben sei in seiner Fokussierung auf Schrift- und Textlichkeit immer noch zu sehr der Diskursivität verpflichtet,<sup>88</sup> nicht zuletzt, weil sie mit ihrer Fixierung auf Abwesenheit die Bedeutung des nicht-sprachlichen Körperlich-Aisthetischen vernachlässige.<sup>89</sup>

Demgegenüber schlägt Krämer eine »korporalisierende Performativität« vor.<sup>90</sup> Ihr Paradigma ist die künstlerische »Performance«, die sowohl die traditionelle Hierarchie zwischen Akteur und Zuschauer auflöst als auch jede Repräsentation verweigert, indem sie sich als (einmaliges) Ereignis inszeniert.<sup>91</sup> Entscheidend an der »korporalisierenden Performativität« ist ihr hybrider Charakter, der sich sowohl traditionellen Dichotomien wie der Unterscheidung von Wahrnehmung und Ereignis entzieht<sup>92</sup> als auch neue Dichotomien wie die Alternative von »Medienmarginalismus« (so etwas wie Form- beziehungsweise

<sup>87</sup> »In Derridas grammatologischer Fundierung unserer Sprachlichkeit tritt zu Tage, dass hier dem ›linguistic turn‹ – verknüpft allerdings mit einer entschieden antiphonozentrischen Geste – immer noch Zuarbeit geleistet wird. Tatsächlich spielen in Derridas ›Grammatologie‹ *lautsprachenunabhängige* Praktiken des Schriftgebrauchs, wie das mathematische Formalisieren, die logischen Kalküle, die Programmiersprachen, die musikalischen Notationen und choreographischen Systeme eine eher unbedeutende Rolle. Daher gelangen wir mit Derrida kaum an den Punkt, an dem hervortreten kann, dass – mindestens so stark wie der ›Phonozentrismus‹ die Signatur abendländischer Metaphysik bedingt hat – ein dezidierter ›Skriptizismus‹ in der Geschichte der abendländischen Wissenschaften und Philosophie zur Geltung kommt. Unsere Vermutung ist also, dass *selbst* Derrida sich nicht hat vollständig von der Assoziation der Schrift mit der Sprache lösen können oder wollen.« (Krämer (2009a) S. 97.)

<sup>88</sup> Vgl. auch Krämer (2004) S. 17.

<sup>89</sup> Vgl. ebd.: Ein erster Hinweis auf Krämers berechtigte Kritik erfolgte bereits in A.16, wo auch herausgearbeitet wurde, dass Derridas Schriften/Bücher in einem Gegensatz zu seiner Forderung nach einer zeilenlosen Schrift außerhalb des Buches stehen, und wo Rorty die Unterschätzung der Schrift als kultureller Praxis vorgeworfen wurde.

<sup>90</sup> Vgl. ebd.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. S. 17f.

<sup>92</sup> Vgl. ebd. S. 14.

Medienvergessenheit) und »Mediengenerativismus« (die triumphalistische Überbetonung medialer Bedingtheit) meidet.<sup>93</sup>

Krämers korporalisierende Performativität scheint sich in der Operativität des Diagrammatischen einlösen zu können. Ihr Konzept von Operativität kann jedoch diese Hoffnung nicht erfüllen, weil es der Hybridität des Diagramms nicht in letzter Konsequenz gerecht wird. Während in der Hybridität Diskursivität und Nicht-Diskursivität zu einem Ausgleich gelangen sollten, macht sich bei Krämer erneut die Schwerkraft der Diskursivität geltend. In ihrem Konzept von Operativität ist nämlich – wie in der gesamten im Bann von Peirce stehenden epistemisch fokussierten Diagrammatik – das Diagramm als heuristisch-epistemisches Darstellungsmittel konzipiert, das letztlich diskursives Wissen hervorbringt.

Krämer legt Wert zwar darauf, dass das Diagrammatische im kulturell geprägten Zusammenspiel seiner medialen Eigenschaften mit dem Körper des Rezipienten auch in pragmatischer Hinsicht unbestimmt bleibt und nicht auf eine bestimmte Umgangsweise festgelegt ist. Diagramme, Schriften etc. vereinen (»*nicht*: verbinden«)<sup>94</sup> Nicht-Diskursivität und Diskursivität oder – wie Krämer es nennt – materielle, wahrnehmbare und handhabbare »Textur« mit bedeutungstragender und interpretierbarer »Textualität«; sie vereinen »Spur« und »Entwurf«, »Opazität und Transparenz«, »Sinnlichkeit und Sinn«, »Präsenz und Repräsentation«, »Diskursives und Ikonisches«.<sup>95</sup> Krämers Konzept des Diagrammatischen soll – so ließe sich in der Begrifflichkeit dieser Arbeit zusammenfassen – durch einen jederzeit möglichen Perspektivwechsel zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität die Hierarchien des Begriffsdenkens unterwandern.

Doch wenn Krämer der Schrift als einer »Inskription« einen »Doppelcharakter« attestiert, der wie bei einer Kippfigur konsekutiv sichtbar wird,<sup>96</sup> betont sie das Ambivalente, aus zwei Komponenten bestehende und damit latent Hierarchische des Diagrammatischen: Sie schiebt den Gegensatz von Diskursivität und

---

93 Vgl. ebd. S. 23f sowie 21: »Diese Position bietet sich als Revisionsinstanz an, um konzeptionelle Engführungen in der Performativitätsdebatte zu überwinden: Die verabsolutierende Position des Sprechers in der Sprechakttheorie zum Beispiel, die den Hörer weitgehend vergisst, wird ebenso korrigierbar, wie die Hypostasierung von Abwesenheit im Dekonstruktivismus, welche die Ereignisdimension und damit die Bedeutung von Gegenwärtigkeit unterschlägt oder verfehlt.«

94 Krämer (2012a) S. 23.

95 Vgl. Krämer (2012a) S. 24f.

96 Vgl. ebd. S. 24.

Nicht-Diskursivität vor dessen Ausgleich in der Hybridität, während ihr – nicht zufälligerweise – Phänomene paradigmatischer Hybridität aus dem Blick geraten. Es ist durchaus richtig, dass ein Text tendenziell eher sagt *oder* zeigt, dass eine Schrift eher »auf« ihren diskursiven Inhalt *oder* ihre ikonische Form geprüft wird, dass Bedeutung und Stil nie gleichermaßen im Fokus stehen. Und dennoch gibt es Texte, Schriften oder Diagramme, die so gestaltet sind, dass sich in ihnen entweder Inhalt oder Form, entweder Bedeutung oder Stil der Aufmerksamkeit aufdrängen, während in anderen Texten, Schriften, Diagrammen der Fokus ihrer Wahrnehmung notorisch undeutlich und dem Nutzer überlassen bleibt. So erklärt sich ein Ungleichgewicht in Krämers Beschreibung des körperlich-materiellen Zusammenspiels des Diagrammatischen.<sup>97</sup> Sie erklärt Inschriften überwiegend als »Entwürfe« und nicht als »Spuren«, und bestimmt damit einen heuristisch-epistemischen Zweck, der pragmatisch festgelegt ist und über den Gebrauch die diagrammatische Hybridität kontrolliert.

Am Rande erwähnt Krämer immerhin Gestaltungsformen wie die Kalligraphie, die es durch ihre Gestaltung allein dem Leser überlässt, von ihrer ästhetischen Fülle abzusehen oder gerade darauf hinzusehen.<sup>98</sup> Doch ihre eigenen Beispiele wählt sie überwiegend anders und analysiert etwa das Nomogramm der Multiplikationstabelle (Abbildung 13): Dabei handelt es sich um eine graphische Darstellung, die mit zwischen Skalen gezogenen Hilfslinien ermöglicht, Multiplikationen im Rahmen des Kleinen Einmaleins durchzuführen.<sup>99</sup>

Dieses Beispiel zeigt besonders deutlich, wie und warum Krämers Diagrammatik-Konzept im Schwerpunktbereich des Begriffsdenkens verbleibt und nicht geeignet scheint für die Durchfahrt zwischen der Scylla des Medienuniversalismus und der Charybdis des Medienmarginalismus. Zwar betont Krämer die Hybridität des Nomogramms: Es visualisiert »sowohl ein *universales* arithmetisches Gesetz wie auch dessen *partikulare* Anwendung auf einzelne Zahlen«,<sup>100</sup> es betont das Zusammenspiel von menschlichem Körper (»Auge, Hand und Hirn«) mit einem Medium (»Papier«), aus dem sich – als Ergebnis einer »bewusstlos« durchgeföhrten, mechanischen Operation, die gleichwohl auf Interpretation angewiesen ist – »Geist« entfaltet.<sup>101</sup> Auch das Nomogramm ist also ein typisch hybrides Diagramm, das sich in der Praxis erfüllt. Sein Zweck ist allerdings festgelegt: Es gilt, eine bestimmte Art diskursiven Wissens zu generieren.

97 Vgl. ebd.

98 Vgl. ebd. S. 19.

99 Vgl. Krämer (2012b) S. 89f.

100 Vgl. ebd. S. 90.

101 Vgl. ebd. S. 90ff.

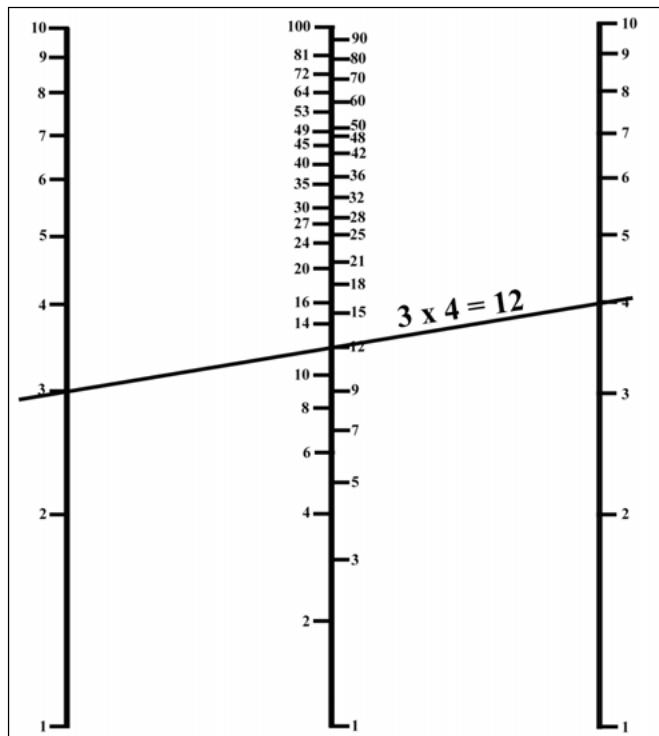


Abbildung 13: Nomogramm der Multiplikationstabelle

Diesem Zweck fällt letztlich die »aisthetische Fülle der Inskription«<sup>102</sup> zum Opfer. Krämers diagrammatische Operativität, die eine korporalisierende Performativität ist, marginalisiert nämlich zum einen die spezifische Materialität des Nomogramms.<sup>103</sup> Marginalisiert wird zum anderen die spezifische Gestaltung des Nomogramms: »Während das Kunstwerk eines Bildes die Aura einer unvertrabaren Singularität ausstrahlt, sind die nützlichen Formen operativer Bildlichkeit durchaus unspektakulär und prosaisch.«<sup>104</sup>

102 Ebd. S. 92.

103 »Wir wissen, dass die hier erörterte graphische Multiplikation durch eine Fülle anderer Verfahren realisierbar ist: Mit Perlenschnüren des Abakus, mit Kolumnen des Rechenbreths, als fertig gegebene Multiplikationstabelle, als schriftliches Rechnen mit Dezimalziffern, mit Rechenschiebern und schließlich mit mechanischen und elektronischen Rechenmaschinen.« (Ebd. S. 92.)

104 Ebd. S. 92.

### **III. Zur Gestaltung diagrammatischer Hybridität**

---

#### **6. DER BEITRAG DER MEDIENTHEORIE: DIE OPTIMIERUNG VON STÖRUNG**

Das Nomogramm zeigt keinerlei Anzeichen dafür, wie durch Entwurfs-handlungen an ihm gänzlich anderes Wissen abseits arithmetischer Ergebnisse von Multiplikationen erzielt werden könnte. Es besticht durch seine kalkulatorischen Fähigkeiten und ist darin so überzeugend, dass nichts anderes von ihm erwartet wird. Genau darin zeigt sich erneut das eklatante – im Folgenden in verschiedenen Aspekten entfaltete – Risiko, der Hybridität des Diagrammatischen mit einer epistemisch fokussierten Diagrammatik nicht gerecht zu werden.

Dieses Risiko wird in manchen diagrammatischen Überlegungen durchaus wahrgenommen. Bauer/Ernst beenden ihre Untersuchungen mit einem beinahe vernichtenden Eingeständnis: »Dies scheint die Kehrseite der Diagrammatik zu sein: Eine von ihrer Kontingenz, das heißt von der Möglichkeit zur Rekonfiguration abgekoppelte Konfiguration.«<sup>1</sup> Denselben Aspekt betonen auch Bogen/Thürlemann als eine Art Fazit im drittletzten Abschnitt ihres programmatischen Aufsatzes. Sie beobachten, dass der performative Umgang mit Diagrammen immer wieder abgebrochen und dessen Ergebnisse reifiziert werden. »Diagramme werden dann zu semiotischen Objekten mit quasi magischem Charakter, in denen der Sinn dank der Parallelisierung von formalen und inhaltlichen Kategorien in einer objektiven, überindividuellen Setzung evident zu werden scheint.«<sup>2</sup>

---

1 Bauer/Ernst (2010) S. 335.

2 Bogen/Thürlemann (2003) S. 22.

Ein Diagramm kann sozusagen versteinern und kraft seiner dann fast magischen Evidenz statt als Entwurf als besonders reines Abbild eines Urbilds wahrgenommen werden. Seine Hybridität verschwindet dann und geht in einem bestimmten, effektiven Gebrauch als pädagogisches oder heuristisch-epistemisches Diagramm auf. So kann das Modell der Doppelhelix zum Abbild der Erbinformation verkommen und auf ein diskursives Wissen reduziert werden, das einseitig bleibt; und das Nomogramm der Multiplikationstabelle erscheint als bloßes Instrument der Handhabung eines universalen mathematischen Gesetzes. In dieser Missachtung der Hybridität von Diagrammen liegt jedoch eine Gefahrenquelle für ihr Potential, sich mit einem relativ stabilen Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität eine Alternative zum Begriffsdenken zu gestalten. Nicht zuletzt aus dieser Perspektive betrachtet, befindet sich eine Diagrammatik, die der diagrammatischen Hybridität letztlich nicht gerecht wird, selbst noch in der Sackgasse des Gestaltungsproblems.

Eine Analyse dieser Sackgasse, aber auch ein Schleichweg aus ihr heraus, kann mit der Medientheorie nachvollzogen werden. Medien, so lautet deren Befund, entziehen sich – indem sie Erkenntnis ermöglichen – selbst der Erkenntnis. Ihnen eignet eine prekäre »konstitutionelle *Unsichtbarkeit*«<sup>3</sup>, wie Mersch es ausdrückt. Grund dafür – und erster Vergleichspunkt mit Diagrammen – ist die epistemische Hybridität von Medien:

»Medien verweigern ihre Sicht, ihre Kenntlichkeit; sie halten sich buchstäblich *in der Mitte*; sie bilden den *Platzhalter einer Übertragung*, eines *Transfers*, der freilich *als Platzhalter*, sofern er Übergänge stiftet oder Vermittlungen zulässt, zurücktritt. Medien kommt damit die Eigenart zu, *im Erscheinen zu verschwinden*: Was sich in der Mitte hält, ist nicht selber von Belang, sondern einzig das, was es jeweils bewirkt oder verkörpert. Eine Schwierigkeit jeder systematischen medientheoretischen Reflexion wie auch ihrer Kritik ist damit angezeigt: In dem Maße, wie das Medium sich selbst unkenntlich macht, verschwistert es sich tendenziell mit Mythologie. Es manifestiert sich als Mysterium. Der Umstand ist besonders für technische Medien relevant. Dem Ideal der *perfectio*, der Optimierung von Effektivität verpflichtet, tendiert ihre Entwicklungslogik zur sukzessiven Verfeinerung von Sichtbarkeit, zur Ausmerzung von Störquellen, zur reibungslosen Transmission.«<sup>4</sup>

Dieser Befund lässt sich in mehrfacher Hinsicht an die bis hierher angestellten Überlegungen anschließen. Erstens wird die Formvergessenheit des Begriffs-

---

3 Mersch (2004) S. 78.

4 Ebd. S. 80.

denkens besser erklärlich, wenn die Eigenschaft von Medien berücksichtigt wird, sich tendenziell unsichtbar zu machen: Der blinde Fleck des Begriffsdenkens gegenüber formalen Aspekten wäre beinahe »natürlich«, zumindest verständlich oder sogar berechtigt, und wäre jedenfalls nicht eine Art Verstocktheit. Zweitens kann nun die sachliche Gestaltung von Diagrammen – ein zusätzlicher Vergleichspunkt zwischen Diagrammen und Medien – auch medientheoretisch verstanden werden: Die ikonographische und stilistische Sachlichkeit von Diagrammen stellt eine Optimierung im Dienst ihres reibungslosen pädagogischen oder heuristisch-epistemischen Gebrauchs dar und nähert Diagramme damit technischen Medien, wie Mersch sie versteht, an.<sup>5</sup> Drittens korrespondiert – ein weiterer Vergleichspunkt – das Abdriften von Diagrammen ins Magische mit der von Mersch konstatierten Tendenz von Medien zum Mythischen. Der Anschein einer geradezu unheimlichen (nämlich magischen oder mythischen) Resistenz gegenüber Kritik entsteht, wenn die Rezeption der epistemischen Hybridität von Diagrammen oder Medien nicht gerecht wird.<sup>6</sup>

Über die hier genannten Vergleichspunkte zwischen Medien und Diagrammen hinaus, bietet Mersch eine starke Analyse des Gestaltungsdilemmas von Hybridität. Seinen Befund von der »konstitutionelle[n] Unsichtbarkeit<sup>7</sup>« von Medien stützt er überzeugend mit dem Nachweis, dass alle erkenntnistheoretischen Versuche, Medien sichtbar zu machen, scheitern müssen: Als *Objekte der Erkenntnis* wahrgenommen, werden Medien als *Medien von Erkenntnis* unsichtbar. In Merschs Begrifflichkeit: Die Thesen von der Transzendentialität und Ubiquität der Medien<sup>8</sup> sind inkonsistent. Sie gleichen den vergeblichen Versuchen, sich dem Begriffsdenken mit transzentalistischen Gestaltungslösungen zu entziehen – wie Merschs Argumentation den in dieser Arbeit vorgenommenen Analysen transzentalistischer Lösungsversuche gleicht: Auch transzentrale Begrifflichkeit verbleibt im Schwerpunktbereich des Begriffsdenkens.

So führt beispielsweise der »Medienidealismus« von Apel, in der Nachfolge der Transzentalphilosophie, in einen Zirkel. Er lässt die Frage offen, wie er anders als über Medien zur Kenntnis der Konstitutionsleistung von Medien gekommen ist. Mit ihm lässt sich nichts, was über die selbstevidente Feststellung hinausgeht, dass Erkenntnis – irgendwie – auf Medien angewiesen ist, begründen,

---

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. auch ebd. S. 81.

7 Ebd. S. 78.

8 Vgl. ebd. S. 75.

»soll es sich nicht bloß um eine Setzung, eine metaphysische Annahme oder ein konstruktivistisches Axiom handeln«<sup>9</sup>.

Einen »Kurzschluss« beziehungsweise eine unreflektierte Übertragung begehen Medientheorien, die den Medienbegriff am Vorbild eines etablierten Paradigmas modellieren: Etwa Friedrich Kittler, der sein »Technikapriori« in Analogie zu Foucaults »historischem Apriori« entwirft oder semiotische und strukturalistische Ansätze, die sich an Derridas »Schrifttheorie« anlehnen.<sup>10</sup> Die spezifischen Effekte eines bestimmten Mediums – etwa der Schrift – werden auf eine unspezifische, universelle Medialität übertragen und als generelles Prinzip der Konstruktion von Wirklichkeit sichtbar gemacht, etwa als »Nichtpräsenz oder ursprüngliche Nachträglichkeit«.<sup>11</sup>

Eine ähnliche Einseitigkeit droht Versuchen, Medien als Materialität und Körperlichkeit sichtbar zu machen, worauf Mersch am Beispiel des Leibes hinweist. Der menschliche Körper kann zwar mit gutem Grund als Medium verstanden werden, damit wird aber seine Reduktion auf eine bestimmte Funktion »als bespielbares Instrument«<sup>12</sup> vollzogen.<sup>13</sup> Solchermaßen zum Objekt von Erkenntnis gemacht, kann der Leib nicht mehr als Medium von Erkenntnis erkannt werden:

»Inwieweit aber das Denken *in* seine Körperlichkeit verstrickt ist, inwieweit die spezifische Form des Leibes in es eingeht und es terminiert, *entzieht* sich ihm. Die ›Leibhaftigkeit‹ des Denkens ist dann nicht mehr beschreibbar – es handelt sich um eine ähnliche Paradoxie wie bei der Reflexion, die sich nirgend selbst zu erfassen vermag, weil die Strukturen der Reflexion schon ins Reflektierte eingehen, ohne sich mitreflektieren zu können.«<sup>14</sup>

Hier zeigt sich erneut die Schlagseite von Konzepten wie Krämers korporalierter Performativität. So wenig wie der Korporalität des Diagramms, dessen spezifische Materialität und ästhetische Gestaltung sie marginalisiert,<sup>15</sup>

---

9 Ebd. S. 77.

10 Vgl. ebd. S. 76.

11 Vgl. ebd.

12 Ebd. S. 79.

13 Und zwar »sei es in Form seiner gleichzeitigen Verkleidung wie Selbstausstellung z.B. in der Mode oder als Grenzerfahrung, der Aussetzung ins Verletzliche wie in der Performance-Kunst.« (Ebd. S. 78.)

14 Ebd. S. 79.

15 Vgl. C.5.

wird sie dem Körper im medialen Prozess gerecht. Zwar denkt sie die Rolle des Körpers im diagrammatischen Erkenntnisprozess mit – etwa wenn sie vom »Zusammenwirken von Auge, Hand und Hirn«<sup>16</sup> mit dem diagrammatischen Objekt spricht; gleichsam unter der Hand wird der das Diagramm rezipierende Körper allerdings zu einem menschlichen, gesunden, mehr oder minder entwickelten, kompetenten und geschickten Körper stilisiert. So wird er vom problematischen, »unsichtbaren« Medium von Erkenntnis zum bereits erkannten Objekt von Erkenntnis. Damit ähnelt Krämers korporalisierte Performativität der »universalisierenden Performativität«, von der sie sich abgrenzen will.<sup>17</sup> Wie diese beruht sie auf »Idealisierungsannahmen«<sup>18</sup>, die körperliche Unterschiede, zum Beispiel Behinderungen, wie schon Feinheiten diagrammatischer Gestaltung marginalisieren.

Dem Scheitern transzentalistischer Konzepte setzt Mersch ein Konzept entgegen, das die künstlerische Gestaltung als Vorbild nimmt: Die »konstitutionelle *Unsichtbarkeit*« oder »Unfähigkeit«<sup>19</sup> der Medien, die der erkenntnis-theoretischen Universalisierung von Medientheorien notorisch entgeht, möchte Mersch in einer »Negativen Medientheorie« »von ihrer Grenze her«<sup>20</sup> erschließen. Mediale Hybridität zeigt sich mithin überall dort, wo die Optimierung medialer Effektivität an der Tücke des Objekts scheitert – was mehr oder weniger absichtsvoll passieren oder herbeigeführt werden kann.

»Bevorzugtes Metier solcher ›Grenzzeichnung‹ aber ist die *Kunst* in ihrer *Arbeit an der Spur*. Sie lässt diese dort hervortreten, wo Zeit aufgewendet wird, wo die Wahrnehmung perforiert, wo Störungen und Dysfunktionalitäten auftreten, wo Ausfälle, Zusammenbrüche und technische Abstürze passieren, besonders bei digitalen Medien, oder wo sich ins mediale Format ein ebenso Endliches wie Vergängliches einschreibt. Sämtlich besitzen diese Bemühungen die Kontur ›katachretischer Paradoxa‹, insofern sie die Medialität des Mediums in dem Augenblick zum *Erscheinen* bringen, da diese versagt oder nicht funktioniert. Solches ereignen zu lassen, ist in besonderer Weise die Domäne ästhetischer Praxis.«<sup>21</sup>

---

16 Krämer (2012b) S. 91.

17 Vgl. Krämer (2004) S. 14f.

18 Ebd. S. 14.

19 Vgl. Mersch (2004) S. 78 und 83.

20 Ebd. S. 82.

21 Ebd. S. 92.

Zu den Techniken, derer Effekt auch als »Fraktur oder Verfremdung«<sup>22</sup> bezeichnet werden kann, zählt Mersch nicht zuletzt den Transfer von Medien, »die Übersetzung von einem Medium ins andere«<sup>23</sup>. Damit betont er das als Selbstreflexivität der Kunst bekannte Phänomen der Umlenkung von Aufmerksamkeit von Inhalten auf deren materiale Ermöglichungsgründe.

Der Medien- und Kulturwissenschaftler Ludwig Jäger argumentiert ganz ähnlich. Er formuliert (im Anschluss an Sprachwissenschaftler wie Saussure, Peirce und Derrida) eine Art synoptische These der Medientheorien von McLuhan, Luhmann, Alfred Schütz und Bolter/Grusin, die er unter dem Begriff der »Transkriptivität« von Medien entfaltet.<sup>24</sup> Ihr zufolge können Medien die zwei komplementären »Aggregatzustände« der Transparenz und der Störung annehmen, zwischen denen sie sich »transkriptiv« bewegen. Im Zustand der Transparenz werden die Medien zugunsten des von ihnen Kommunizierten oder Dargestellten nicht wahrgenommen. Im Zustand der Störung hingegen geraten sie selbst (beziehungsweise die von ihnen ermöglichten Formen) ins Blickfeld, wobei ihre semantischen Effekte modifiziert werden können, die im Zustand der Transparenz fixiert sind.<sup>25</sup> Ein Wechsel des Aggregatzustands eines Mediums von transparent auf gestört ist laut Jäger strukturell im (performativen) Gebrauch des Mediums angelegt<sup>26</sup> und wird evident bei einem Medienwechsel (»Remediatisierung«/»Remediation«<sup>27</sup>) oder, wie er allgemeiner mit Bezug auf Goodman formuliert, durch einen »Normenwechsel«: »Erst ›Normenwechsel‹, also Effekte von Störungen, erst die Erosion habitualisierter Bezugsrahmen, lassen die mediale Relativität des Realen und damit das symbolische Repräsentationssystem selbst als ›Weise der Welterzeugung‹ wieder sichtbar werden.«<sup>28</sup> Medienwechsel sind in dieser Perspektive vor allem Gebrauchswechsel.

Die medientheoretischen Analysen von Mersch und Jäger sollen im Folgenden Anlass zu einer signifikanten Akzentverschiebung innerhalb der Diagrammatik geben. Ernst genommen wird dabei die Einsicht, dass Diagramme in ihrer Hybridität zu würdigen hieße, sie nicht als Instrumente von Erkenntnis, sondern als Medien der Erkenntnis zu verstehen. *Dann wäre das Diagramm aus*

---

22 Ebd. S. 93.

23 Ebd. S. 92.

24 Vgl. Jäger (2004) S. 62ff.

25 Vgl. ebd. S. 65.

26 Vgl. ebd. S. 49ff.

27 Vgl. ebd. S. 66.

28 Ebd. S. 61f.

*erkenntnistheoretischen Gründen nicht mehr als Untersuchungsobjekt zu behandeln; vielmehr wäre seine »Unfähigkeit« nur sichtbar zu machen, wenn es als ästhetisches Objekt oder als Ergebnis eines Medienwechsels beschrieben würde. In den Vordergrund einer epistemischen Würdigung des Diagramms träte die Untersuchung der diagrammatischen Gestaltung.*

Wenn eine solche gestaltungsfokussierte Diagrammatik das Programm einer negativen Medientheorie übernimmt, muss sie freilich über sie hinausgehen. Sie muss deren einseitige Ausrichtung auf Kunst und Störung überwinden, die aus-blendet, dass unzureichend gestaltete, schlicht kaputte oder zweckentfremdete Objekte nur in Ausnahmefällen dasselbe leisten wie in ihrer Störfunktion optimierte, entsprechend gestaltete Diagramme. Dafür muss sie Diagramme aufspüren oder sogar entwickeln, die als ästhetische Objekte oder Ergebnisse eines Medienwandels einleuchten: Im folgenden Kapitel C.7 wird sie sich dafür inter-disziplinär – und zwar von empirischer Psychologie und Kunstgeschichte – an-regen lassen. Zudem muss sie die Gestaltung von in ihrer Störfunktion optimier-ten Diagrammen auf eine Weise beschreiben, die deren transkriptiven Effekt zwar nahelegt, ohne ihnen doch einen bestimmten Zweck fest zuzuschreiben. Dies wird im letzten Kapitel (C.8) geschehen, in dem der Buch-Bausatz *Kant für die Hand* vorgestellt wird und die von seiner Gestaltung nahegelegten Effekte, mit einer Vielzahl kurzer, vergleichender Untersuchungen anderer Gestaltungs-konzeptionen, evoziert werden. Die Gestaltung eines Objekts, so die leitende Annahme, kann dessen Wahrnehmung, Effekte und Nutzung nicht kontrollieren, aber doch in eine bestimmte Richtung lenken.

## 7. DIE BEITRÄGE VON KOGNITIVER PSYCHOLOGIE UND KUNSTGESCHICHTE: PÄDAGOGISCH DYSFUNKTIONALE UND PRAGMATISCH HYBRIDE DIAGRAMME

Die kognitive Psychologie hat das Verdienst, jede geisteswissenschaftliche – ob bloß semiotische oder kulturwissenschaftliche – Analyse von Diagrammen mit ihren Kenntnissen von Wahrnehmungs- und Lernprozessen ergänzen, ihre Ergebnisse mit empirischen Studien belegen und teilweise sogar Gestaltungs-empfehlungen geben zu können. Ihr Forschungsinteresse ist jedoch ziemlich ein-seitig auf die pädagogische Nutzung von Diagrammen<sup>29</sup> und die Optimierung

---

29 »Text-Bild-Kombinationen bilden ein kommunikatives Kraftpaket, sie können eine optimale Einheit darstellen, wenn sich Text und Bild in ihren Stärken ergänzen. Text und Bild sind dann ein didaktisches Traumpaar.« (Ballstaedt (2015) S. 109)

dieses Potentials gerichtet.<sup>30</sup> Wolfgang Schnotz etwa empfiehlt die Beachtung der Gestaltgesetze, neuer, aus der Infografik stammender Erkenntnisse wie Edward Tufte's »Data-ink-ratio« sowie der konventionellen diagrammatischen Darstellungsformen: Kreis-, Balken-, Säulen-, Linien-, Streudiagramme.<sup>31</sup> Deren Anwendung ist nach der intentionalen Leitfrage auszurichten, »was wem und wozu vermittelt werden soll.« So können »inadäquate [...] Ableseprozesse [...] verhindert werden.<sup>32</sup>

Im Fokus der kognitiven Psychologie stehen mithin die mehr oder minder klassischen Diagramme und Infografiken, jene mit einer »relativ strengen Syntax«, für deren Erstellung und Lesung es verhältnismäßig strenge Regeln gibt.<sup>33</sup> Nur am Rande werden Text-Bild-Kombinationen mit freierer Syntax untersucht. Im Vergleich zu ihrer pädagogischen fällt die heuristisch-epistemische oder gar ästhetische Würdigung von Diagrammen insofern deutlich ab.

Bei Ballstaedt findet sich immerhin der Hinweis auf jene gewollte interne Diskrepanz von Text-Bild-Kombinationen, die – ursprünglich im audiovisuellen Bereich – als »Text-Bild-Schere« bezeichnet wird. Ballstaedt findet sie in der Kunst (in der »Kunstform des Emblems«, der Lehrdichtung, einem Bild von Magritte), in Bilderrätseln, Bildwitzen und -karikaturen sowie in der Werbung, jedoch ausdrücklich nicht in der Philosophie. Er vermutet, dass gerade in der pädagogischen Dysfunktionalität eine spezifische Funktionalität liegen kann – etwa wenn ein »effort after meaning« ausgelöst wird, wenn »Menschen zum Aufmerken und Nachdenken« gebracht und »Geburtshilfe für neue Ideen« geleistet wird.<sup>34</sup> Aufgrund der Schwierigkeit, die Verbindung zwischen Einsatz und Effekt der Text-Bild-Schere empirisch nachzuweisen, bleibt sie für die kognitive Psychologie dennoch ein Randphänomen:

»Empirische Befunde, welche die anregende Funktion von Diskrepanz und Kontradiktion zwischen Text und Bild und damit das epistemische Potential belegen, sind nur als einzelne Fallstudien zu finden, systematische Untersuchungen fehlen. [...] Empirische Befunde dazu weisen eher in die Richtung, dass die kognitive Verarbeitung überfordert wird: Oft bleiben die Informationen eines Kodes – meist der Sprache – auf der Strecke.<sup>35</sup>

---

30 Vgl. etwa Ballstaedt/Ostermeier/Reinhard-Hauck (2001).

31 Vgl. Schnotz (2002) S. 77ff.

32 Ebd. S. 79.

33 Vgl. auch Totzke (2012) S. 424.

34 Vgl. Ballstaedt (2015) S. 123.

35 Ebd.; vgl. auch Ballstaedt (1990).

Dysfunktionale Diagramme leisten also jene pädagogisch wirksame Kombination zweier Kodes, die Text und Bild zu einem »didaktischen Traumpaar« machen, weil sie auf kongeniale Weise zwei »Lernziele« ansprechen,<sup>36</sup> gerade nicht. Sie tendieren, so ist zu folgern, in besonderem Ausmaß dazu, als bloße Illustrationen, plakative und kritikresistente Artefakte oder schlicht unverständlicher Unsinn wahrgenommen zu werden. Ihre erkenntnisanregende Funktion bleibt meist ungenutzt und unerkannt, wie Ballstaedt vermutet: »Ambitionierte Aufklärer und Künstler neigen dazu, mit ihren Assoziationen und Imaginationen die Adressaten zu überfordern.«<sup>37</sup>

Dabei erfordern gerade anspruchsvolle Text-Bild-Kombinationen eine ausgeprägte multimediale oder interdisziplinäre – Ballstaedt nennt sie multikodale – Kompetenz, »die vielen Rezipienten – auch Philosophen – fehlt, da sie in der Mediенsozialisation nicht erworben wurde«.<sup>38</sup> Text- sowie Bildinformationen müssen gelesen und in eine sinnvolle Beziehung gesetzt werden, auch und gerade wenn sie auf den ersten Blick nicht zueinander passen. In diesem unwahrscheinlichen Rezeptionsprozess gesteht Ballstaedt der Gestaltung zwar eine Rolle zu, die aber kaum erheblich ist: »Die Gestaltung kann [dem Adressaten] entgegenkommen, aber bei fehlender multikodaler Kompetenz bleibt eine integrative Verarbeitung von Text und Bild auf der Strecke.«<sup>39</sup> Welcher Art eine Gestaltung sein könnte, die den erwünschten, erkenntnisanregenden Effekt pädagogisch dysfunktionaler Diagramme optimieren könnte, wird in der kognitiven Psychologie nicht untersucht.

Hinweise darauf sucht man auch in der gegenwärtigen, epistemisch fokussierten Diagrammatik und Bildtheorie in der Regel vergebens. Die verschiedenen Ansätze von Bauer/Ernst, Bogen/Thürlemann, Heßler, Krämer, Majetschak, Mersch, Sachs-Hombach, Steinbrenner etwa gestehen Diagrammen zwar durchaus ein breites Spektrum von Funktionen – ein Ordnen zwischen Beweis und Entwurf – zu. Dabei wird auch die Gestaltung gewürdigt, allerdings nur in einem bestimmten, eingeschränkten Sinn. Klaus Sachs-Hombach etwa weist darauf hin, dass in Modellen ästhetische Vorentscheidungen zum Zuge kommen, die später normative Funktionen übernehmen können.<sup>40</sup> (So hat beispielsweise das Atommodell von Ernest Rutherford mit seiner Gestaltung, die dem Vorbild des Sonnensystems folgte, eine Perspektivierung und Akzentuierung der nachfolgenden

---

36 Vgl. Ballstaedt (2009).

37 Ballstaedt (2015) S. 125.

38 Ebd. S. 126.

39 Ebd.

40 Vgl. Sachs-Hombach (2012) S. 35.

Forschung bewirkt.<sup>41)</sup> Untersucht wird in solchen Überlegungen hingegen nicht, welche ästhetischen Vorentscheidungen zu treffen wären, um Effekte zu erzielen, die sich nicht in der Generierung diskursiven Wissens erschöpfen. Außen vor bleibt also die ästhetische Dimension.

Auch Majetschak trennt mit seiner Unterscheidung von »Kunst- und Gebrauchsbildern« die ästhetischen von den wissenschaftlichen Bildern. Diagramme, so könnte man seine Position einigermaßen frei zusammenfassen, erzeugen neue Welten diskursiven Wissens, während Kunst Bewusstsein schafft, das im Nicht-Diskursiven verbleiben darf. Diese Unterscheidung ist, wie Majetschak betont, nicht nur im Bild selbst angelegt, sondern hängt auch von der Nutzung des Bildes ab:

»Anders als bei Gebrauchsbildern, deren innerbildliche Struktur – also Komposition, Farbe, Hervorhebungen und Ausblendungen potentieller Sichtbarkeit – durch die jeweiligen pragmatischen Zwecke der Bildverwendung formiert wird, begegnen wir dem, was wir als Kunstmehr verstehen, unter der Maßgabe, dass sich seine analysierbare interne Struktur aus dem ergebe, was es sichtbar machen oder an Sinn kommunizieren will.«<sup>42)</sup>

Wenn sich Kunst- von Gebrauchs Bildern im Normalfall problemlos unterscheiden lassen, dann auch anhand von zwei »strukturelle[n] Eigentümlichkeiten«<sup>43</sup> der Gestaltung von Kunstmehrern, die Majetschak am Ende seines Artikels nur kurz anreißt und als »visuelle und stilistische Innovation« sowie »Selbstreflexivität«<sup>44</sup> benennt. Eine Folgerung daraus, die Majetschak selbst nicht zieht, wäre, dass Diagramme die visuell und stilistisch innovativ gestaltet sind und Selbstreflexivität bewirken, nicht mehr reibungslos als Gebrauchs Bilder funktionieren und ihr pädagogischer oder heuristisch-epistemischer Gebrauch in Frage steht.

Der Kunsthistoriker Steffen Bogen unterscheidet in seinem Aufsatz »Schattenriss und Sonnenuhr« ganz ähnlich zwischen Bild und Diagramm: Bei ersterem stehen, wie beim Schattenriss, die ästhetischen Qualitäten im Vordergrund, beim letzterem, wie bei der »Sonnenuhr«, der praktische Nutzen. Dass Diagramme durchaus als Bilder und Bilder als Diagramme gesehen werden können, spricht nicht gegen deren unterschiedliche Rezeption im Normalfall. Diesen

---

41) Vgl. ebd.

42) Majetschak (2005) S. 111.

43) Ebd. S. 113.

44) Ebd. S. 114.

»wesentlichen«, nicht nur graduellen Unterschied<sup>45</sup> fasst Bogen u.a. damit, dass das Diagramm für Fremdreferenz,<sup>46</sup> Konstruktion,<sup>47</sup> Kognition<sup>48</sup> und Unabgeschlossenheit,<sup>49</sup> das Bild für Selbstreferenz, Präsentation, Emotion und Abgeschlossenheit<sup>50</sup> steht.

Anders als Majetschak geht es Bogen allerdings gerade um das »spezifische Wechselspiel«<sup>51</sup> zwischen Diagramm und Bild, weil darin die Differenz zwischen Kunst und Wissenschaft zum Verschwinden kommt.<sup>52</sup> Bogen nimmt damit einen Diagramm-Typus in den Blick, wie er in diesem Kapitel als Anschauungsobjekt einer gestaltungsfokussierten Diagrammatik avisiert wird. Er beschreibt Diagramme, deren an Kunst ausgerichtete Gestaltung einen optimierten Störfaktor aufweist, wodurch sie nicht nur als Objekte, sondern auch als Medien der Erkenntnis sichtbar werden. Bei Bogens Beispielen handelt es sich, wie die folgende Beschreibung zeigt, nicht um pädagogisch dysfunktionale Diagramme, sondern um Diagramme, deren heuristisch-epistemische Nutzung in Frage steht. Sie sollen als pragmatisch hybride Diagramme bezeichnet werden.

1. Das »Hemicyclium« oder die »Skaphe« (Abbildung 14) unterscheidet sich von einer gewöhnlichen Horizontalsonnenuhr, wie man sie etwa von Kirchtürmen kennt, durch ihre Gestaltung, die nicht im Sinn einer heuristisch-epistemischen Funktion optimiert ist: Die halbkugelförmige Schale scheint vielmehr einen mimetischen Sinn zu haben, weil sie dem Firmament ähnelt, das sich kuppelgleich über der Erde wölbt. Zu dieser Wahrnehmung passt, dass die Uhrzeit nicht – wie sonst üblich – durch einen Schatten angezeigt wird, sondern durch einen Lichtpunkt: Er wird durch eine kreisförmige Öffnung erzeugt, die sich oben in der Halbkugel befindet. So stellt die Skaphe das Schauspiel der Zeitmessung als über das Firmament wandernde Sonne durch ihre Gestaltung nach. Unklar bis irritierend bleiben allerdings weitere Elemente dieser Gestaltung: der Tatzensockel sowie die floralen Elemente. Bogen übergeht sie in seiner Beschreibung nicht, kann sie allerdings nicht deuten und weist nur auf ihre

---

<sup>45</sup> Vgl. Bogen (2005) S. 154.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. S. 162.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. S. 164.

<sup>48</sup> Vgl. ebd. S. 166.

<sup>49</sup> Vgl. ebd. S. 168.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. S. 162-168.

<sup>51</sup> Ebd. S. 154.

<sup>52</sup> Vgl. ebd. S. 176.

aufmerksamkeitsheischende Dominanz hin. Ihre irritierende, Assoziationen provozierende Stellung wird nicht erklärt.<sup>53</sup>

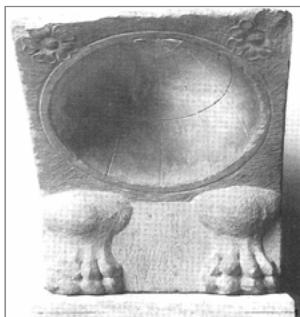


Abbildung 14: Hohlkugelförmige Skaphe (Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung)



Abbildung 15: Ferdinand Bonsignore, Aquarellierte Zeichnung zum Sonnenuhrprojekt vor dem Palazzo Montecitorio (Ausschnitt), 1790, Rom Archivio di Stato

2. Auch das Sonnenuhrprojekt vor dem Palazzo Montecitorio (Abbildung 15) sollte gewöhnliche Sonnenuhren durch einen mimetischen Effekt übertreffen. Zu diesem Zweck hatte der Architekt Ferdinando Bonsignore einen Kugelhelm anfertigen lassen, der auf einem enormen Obelisken installiert wurde. Durch zwei Öffnungen im Helm sollte zur Mittagszeit ein Sonnenstrahl auf jenen Schatten des Obelisken fallen, der seinerseits auf einem im Boden eingelassenen Meridian die Mittagszeit markierte. Während diese Konstruktion als konventionelle Sonnenuhr funktioniert und der Schatten auch heute verlässlich die Zeit anzeigt, versagt die mimetische Funktion: Aufgrund des Streulichts ist selbst an sonnigen Tagen kein deutlicher Lichtfleck auszumachen. Der Kugelhelm und seine extravaganten Öffnungen scheinen sinnlos und irritieren.<sup>54</sup>

3. Der »Schinken von Portici« (Abbildung 16), ein kurioses Fundstück aus Herculaneum, ist eine tragbare Sonnenuhr in Form eines Schinkens. Das Objekt funktioniert durchaus wie eine konventionelle Sonnenuhr – nur mit dem Unterschied, dass man es justieren und einstellen muss. Die aufwendige Handhabung wird möglicherweise durch den Vorteil der Portabilität aufgewogen. Rätselhaft

---

53 Vgl. ebd. S. 160f.

54 Vgl. ebd. S. 161-164.

bleibt allerdings die Schinkenform. Der Altphilologe Hermann Diels, so berichtet Bogen, »sprach von einem antiken Scherzartikel«<sup>55</sup>.

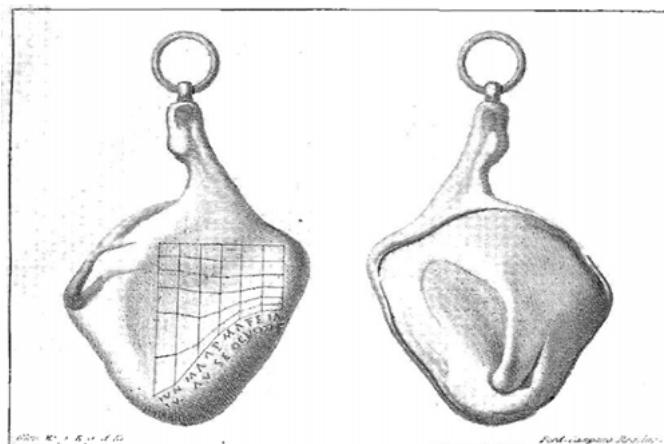


Abbildung 16: Ansichten des »Schinken von Portici«, Kupferstich in den 1762 publizierten *Pitture antiche d'Ercolano*

Die Skaphe, das Projekt von Ferdinando Bonsignore und der Schinken von Portici sind funktionierende Sonnenuhren, deren Gestaltung allerdings nicht allein ihren heuristisch-epistemischen Nutzen optimiert. Sie dient weiteren Zwecken, macht die Skaphe zu einem mimetischen Modell des Sonnenverlaufs, den Schinken zu einem Scherzartikel, entfaltet an anderer Stelle gar keinen Zweck und irritiert, wirkt mitunter als Konstruktionsfehler. Die Gestaltung bewirkt einen vielfältigen, unterbestimmten Gebrauch, der über denjenigen gewöhnlicher Sonnenuhren hinausgeht. Sie optimiert in diesem Sinne diagrammatische Hybridität, allerdings nicht alle Aspekte davon. Die pragmatisch hybriden Sonnenuhren sind beispielsweise nicht ephemerer, und nur der Schinken ist korporaler, als andere Sonnenuhren. Insofern stellt sich die Frage, ob in ihnen tatsächlich Hybridität optimiert ist oder ob es sich dabei um bloße Kuriositäten oder Fehlkonstruktionen handelt.

55 Vgl. ebd. S. 165-167.

## 8. OPTIMIERTE HYBRIDITÄT IM BUCH-BAUSATZ

### KANT FÜR DIE HAND UND IN ANDEREM ANSCHAUUNGSMATERIAL

Das folgende letzte Kapitel setzt die Untersuchung der Korrespondenz zwischen epistemischer und formaler diagrammatischer Hybridität fort, indem es sich verschiedenen Aspekten der Gestaltung von Diagrammen widmet. Deren Effekte werden zunehmend beobachtend und beschreibend nachvollzogen, weil es sich nicht um die Effekte pädagogischer oder heuristisch-epistemischer Nutzung handelt, welche sich empirisch relativ leicht nachprüfbar deutlich festlegen lassen. Als Anschauungsmaterial ist der Buch-Bausatz *Kant für die Hand* gewählt. Darin steckt ein Diagramm, das – anders als die störungsoptimierten heuristisch-epistemischen Sonnenuhren – nicht nur pragmatisch hybrid, sondern auch pädagogisch dysfunktional ist. Es nimmt somit in seine Gestaltung sowohl die Anregungen der Medientheorie als auch der Kunstgeschichte und der kognitiven Psychologie auf – und zudem noch weitere Aspekte gestalteter Hybridität, die im Anschluss an die bisherige Analyse diagrammatischer Hybridität herausgestellt werden. In seiner Beschreibung zeigt sich schließlich ein neues diagrammatisches Konzept, nämlich das hybrid optimierte Diagramm.

Zunächst jedoch wird der Buch-Bausatz als letztes Beispiel einer Reihe von Diagrammen zur *Kritik der reinen Vernunft* präsentiert, die eine immer freier werdende Syntax aufweisen. Die Reihe beginnt mit pädagogischen Diagrammen und weist ein breites Spektrum von Gestaltungsmöglichkeiten auf. Die Tafel aus der *Encyclopaedia Londinensis* (1824) zeigt den inhaltlichen Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* sehr grob als sich von oben nach unten entwickelnde Anordnung zentraler Begriffe, die in kurzen Erläuterungssätzen vorgestellt werden (Abbildung 17). Figurale Elemente setzen visuelle Marken, die zwar ein gewisses Maß an Ordnung und Übersichtlichkeit der Darstellung schaffen<sup>56</sup>, allerdings vergleichsweise wenig neutral gehaltene und etwas verwirrende direktive Bildzeichen darstellen. Es ist beispielsweise nicht ersichtlich, warum die dunkel gefüllten Kreisformen den Bildteilen »Sense« und »Understandig« ein optisches Übergewicht verschaffen und gleichzeitig einen Kontrast zum Bildteil »Reason« mit seinen eckigen Pentagrammen herstellen. Bei der Tafel handelt es sich insofern um ein pädagogisches Diagramm, dessen Funktionalität etwas eingeschränkt ist, möglicherweise aus gestalterischem Unvermögen. Es ist jedenfalls nicht ersichtlich, dass die figuralen Elemente eine Art Kommentar darstellen könnten, mit dem die pädagogische Funktionalität der Tafel bereichert würde.

---

56 Vgl. auch Burkard (2012) S. 32.

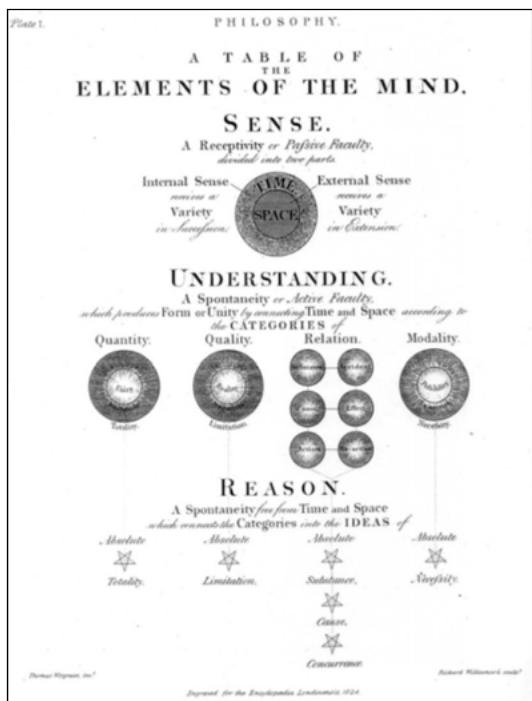


Abbildung 17: »A Table of the Elements of the Mind« von Richard Williamson

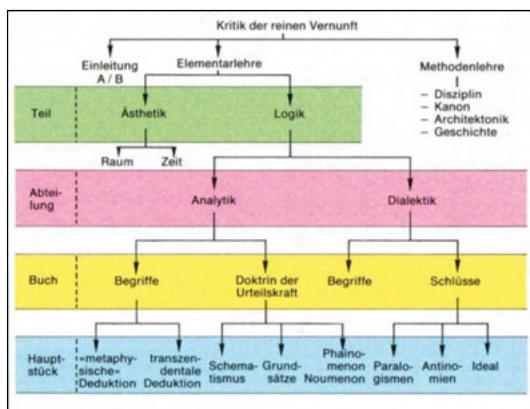


Abbildung 18: »Aufbau der Kritik der reinen Vernunft«, Diagramm im *dtv-Atlas Philosophie*

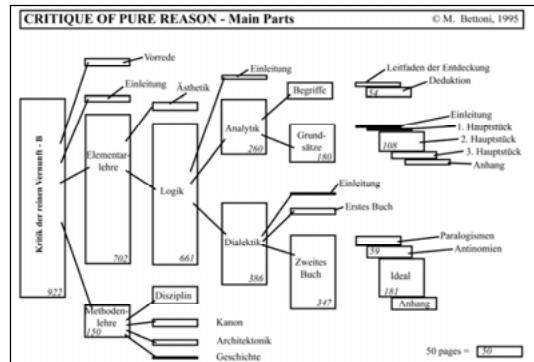


Abbildung 19: »Critique of Pure Reason – Main Parts« von Marco C. Betttoni

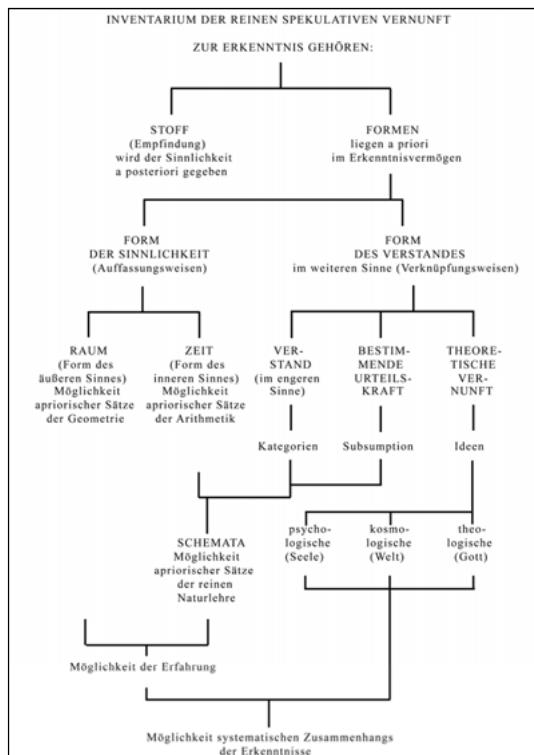


Abbildung 20: »Inventarium der reinen spekulativen Vernunft«

Das erste Kant-Diagramm im *dtv-Atlas Philosophie* konzentriert sich auf die Darstellung des formalen Aufbaus der *Kritik der reinen Vernunft* und stellt die einzelnen Kapitel (beziehungsweise Teile, Abteilungen, Bücher und Hauptstücke) in ihrem Ablauf ebenfalls von oben nach unten gegliedert vor (Abbildung 18). Seine direktiven Zeichen – Linien, Pfeile sowie Farben – sind sachlich und unauffällig gestaltet und stehen somit ganz im Dienst der pädagogischen Funktion des Diagramms.

Ein Vergleich dieser beiden Diagramme sowie der diagrammatischen Darstellungen des Kybernetikers Marco C. Betttoni (Abbildung 19) und des Wissenschaftsjournalisten Hans Joachim Störig in seiner populären *Geschichte der Philosophie* (Abbildung 20) zeigt erneut die großen formalen Gemeinsamkeiten pädagogischer Diagramme, die wegen Kants scharf konturiertem Aufbau seines Werks freilich auch besonders deutlich hervortreten. Die geringen Unterschiede bestehen bezüglich der Parameter, die als zentral hervorgehoben wurden, sowie bezüglich des Grades der mit der Gestaltung erreichten Übersichtlichkeit.

Was ihre gestalterischen Mittel betrifft, unterliegen pädagogische Diagramme einer »relativ strengen Syntax«, wie man mit Rainer Totzke formulieren könnte: »Das heißtt, es gibt im konkreten Fall sehr klare Regeln für deren korrekte Erstellung und Lesung.<sup>57</sup> Je weiter sich das Diagramm von seiner klassischen Gestaltung entfernt, desto vielfältiger wird seine Rezeption ausfallen und desto mehr Kompetenz wird für sein Verständnis erforderlich. (Ebenso gilt umgekehrt: Mit je mehr Kompetenz man ein Diagramm betrachtet, umso stärker befreit man sich von konventionellen und vordergründigen Lesarten.) So können Diagramme, wie Bilder, eine »erkenntnisaufschließende« Funktion erhalten. In

»diagrammatische[n] Darstellungen, die einer weniger strengen ›Syntax‹ folgen [...] existieren recht freie, offene, provisorische bzw. transitorische Regeln der Produktion und der Lesung dieser Diagramme. Als Laboratorien epistemischen Schreibens/Zeichnens sind diese Arten diagrammatischer Artefakte oftmals sogar gerade darauf angelegt, spielerisch zu ›verfremden‹ und dabei möglichst viele kreative Assoziations- und Interpretationsspielräume zu eröffnen.<sup>58</sup>

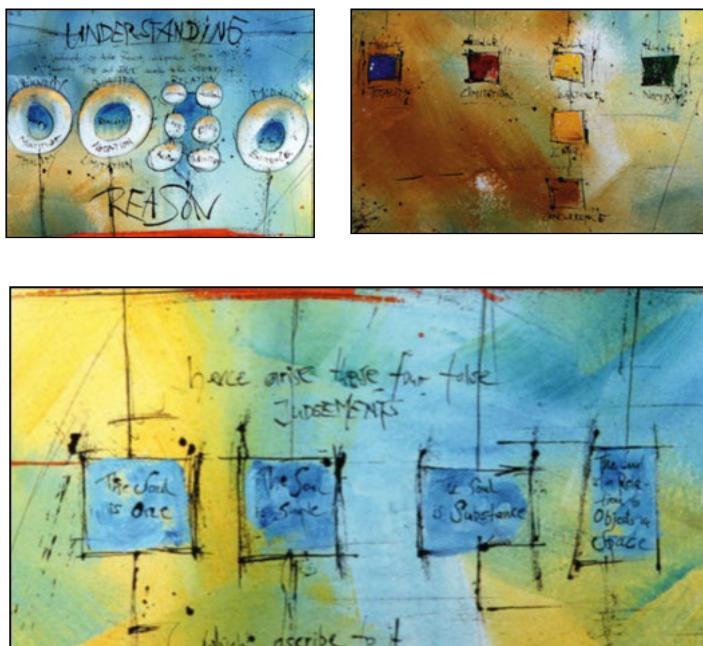
Ein Blick auf die postmoderne Neufassung der Kant-Tafel der *Encyclopaedia Londinensis* durch den Illustrator des *dtv-Atlas Philosophie*, Axel Weiß, kann diesen Punkt verdeutlichen: Sie treibt die oben geschilderte, etwas verwirrende Gestaltung der direktiven Zeichen der Tafel noch weiter und weist eine Expressivität

---

57 Totzke (2012) S. 424.

58 Ebd.

in Linienführung, Typographie und Farbigkeit auf, die für Diagramme untypisch ist und die Grafik tatsächlich für den Gebrauch als pädagogisches Diagramm wenig geeignet scheinen lässt (Abbildungen 21a,b,c). Zwar zieht die expressive Gestaltung die Aufmerksamkeit an und regt zur Reflexion an, was einem pädagogischen Gebrauch nicht abträglich ist, und doch lenkt sie von ihrem diskursiven Gehalt – den Begriffen und ihrer hierarchischen Anordnung – in hohem Ausmaß ab, was sie pädagogisch dysfunktional macht. In ihrer expressiven Dysfunktionalität ist die Grafik jedoch so deutlich und selbstbewusst, dass diese kein Fehler scheint, sondern so etwas wie ein nicht-diskursiver Kommentar, der eine Deutung einfordert: Mit ihren energischen und gleichzeitig prüfend gezogenen Strichen kann sie als Anspielung auf die Kantische überdeutliche Abgrenzung von Begrifflichkeiten, die möglicherweise bloß aus heuristischen Gründen erfolgt, verstanden werden, während die fließenden farblichen Übergänge im Hintergrund ein Hinweis auf den postmodernen Horizont dieser Kant-Deutung sein könnte.



Abbildungen 21a,b,c: »Kant postmodern« von Axel Weiß

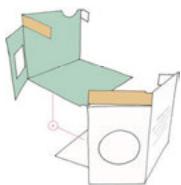


Abbildung 22: Bastelanleitung im Kapitel »Philosophische Hintergründe der *Kritik der reinen Vernunft*«

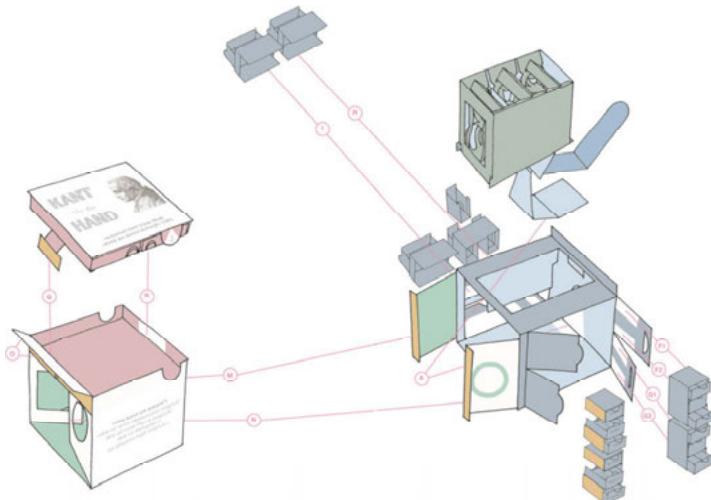


Abbildung 23: Bastelanleitung im Kapitel »Aufbau und Gliederung der *Kritik der reinen Vernunft*«

Auch die Gestaltung von *Kant für die Hand* ist unkonventionell und setzt nicht in jeder Beziehung auf Sachlichkeit und Unauffälligkeit, wenngleich der Buch-Bausatz auf den ersten Blick und durchaus berechtigt als pädagogisch nützliche Kant-Einführung erscheinen mag, aus der ein pädagogisch nützliches Kant-Diagramm erstellt werden kann. Wie der Untertitel verspricht, verbirgt sich darin nichts weniger als »Die ›Kritik der reinen Vernunft‹ zum Basteln und Begreifen«. Den acht Kapiteln, in denen der Leser schrittweise in Immanuel Kants Hauptwerk eingeführt wird, sind verschiedene Bastelteile zugeordnet. Sie bestehen aus farbig bedrucktem Karton und können aus den Bogen im hinteren Teil des Buches gelöst werden. Während der Leser sich in den Kapiteln über »Kants Leben und Werk«, »Philosophische Hintergründe«, die verschiedenen

Erkenntnisvermögen sowie die »Transzendentale Methodenlehre« informiert und mit jeweils kurzen, prägnanten Texten in die Begrifflichkeit der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführt wird, ist er eingeladen, die jeweiligen Bastelteile nach Vorgabe einer bildlichen Anleitung zusammenzukleben. (Abbildung 22 zeigt die Bastelarbeit des 2. Kapitels, das über Hintergründe informiert.)

Der Zusammenhang zwischen Textinhalten und Bastelarbeit besteht zunächst lediglich darin, dass die Bastelteile mit den Begriffen und Zitaten beschriftet sind, die in den Infotexten erläutert werden. Pädagogisch schon nützlicher scheint, dass die Pausen beim manuellen Werkeln, die für das Trocknen des Klebstoffs benötigt werden, die Gelegenheit zur kontemplativen Vertiefung des Gelesenen schaffen. Die Bastelei geht jedoch nach abgeschlossener Lektüre noch weiter: Nun werden alle Bastelteile miteinander verbunden und zu einem Würfel zusammengesetzt (Abbildung 23). Dieser Würfel wiederum lässt sich ausklappen. Zieht man an der Lasche mit der Aufschrift »Transzendentale Methodenlehre«, tut sich eine Öffnung ins Würfelinne auf, und ein Teil des Inhalts entfaltet sich stufenweise nach außen und gibt »Ästhetik«, »Analytik« und »Dialektik« frei (Abbildung 24). Den Aufschriften und einer nun sichtbar gewordenen, alle Teile verbindenden Pfeillinie lässt sich entnehmen, dass damit der Erkenntnisprozess anschaulich gemacht ist, wie Kant ihn in der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt.

Als erstes Erkenntnisvermögen zeigt sich im Würfelinne das »Anschauungsvermögen«, das dem sich als Erkenntnis konstituierenden »Ding an sich« die Formen von »Raum« und »Zeit« aufprägt: jeweils eine ausgestanzte Kreis- und eine Quadratform in den zwei nach innen schwingenden Türen des Erkenntnisportals. Die »Urteilstatkraft« – im neu ausgeklappten »Analytik«-Quader befindlich, der dem Aufbau der *Kritik* gemäß auf die »Ästhetik« folgt – ordnet die »Anschauungen« den »Begriffen« zu, wobei die »Kategorien« von vier Regalen mit jeweils drei Schubfächern dargestellt werden, in deren Böden sich Beispielsätze finden lassen. Ihnen gegenüber befinden sich die ebenfalls als Schubkastensystem konstruierten »Grundsätze«. In den darüber situierten »Dialektik«-Quader führt inwändig eine Rampe von den Urteilen hinauf zu den Schlüssen. Sie lassen sich drei ebenfalls nach oben strebenden Sprungfedern oder schwankenden Türmchen gleichenden Papp-Elementen zuordnen: den Ideen »Seele«, »Welt« und »Gott«. Anhand der dünnen, kreisförmig geführten Verstrebungen vermag man nachzuvollziehen, wie das Erkenntnisstreben im Bereich der Metaphysik ins Kreisen und Schwanken der »Paralogismen«, »Antinomien« und des »Ideals« gerät – gerade weil es epistemisch hoch hinaus will.

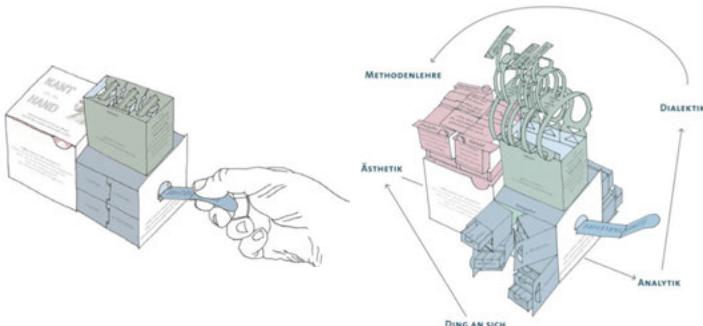


Abbildung 24: Anleitung »Die Elementarlehre«

Abbildung 25: »Gesamtübersicht der *Kritik der reinen Vernunft*«

Weniger hochfahrend – wiederum ganz im Sinne Kants – zeigt sich die »Methodenlehre«, die sich als zweiter Teil der *Kritik* abgesondert von den Quadern der einzelnen Erkenntnisvermögen, die deren ersten Teil bilden, ausklappen lässt. Ihre vier ausziehbaren Arme (die Hauptstücke »Disziplin«, »Kanon«, »Architektonik« und »Geschichte«) verschränken sich zu einem niedrigen Dach, unter dem der Vernunftgebrauch in praktischer Hinsicht stattfinden kann, beziehungsweise zu einem Fundament für zukünftige philosophische Bemühungen. Bei der Betrachtung des so entfalteten Bauplans der *Kritik der reinen Vernunft* vermag sich der Leser auf einen Blick zu orientieren und darüber klar zu werden, an welcher Stelle des Gesamtgefüges und in welchem Zusammenhang ein bestimmtes Problem steht, um auf diese Weise den jederzeit gefährdeten Überblick über das komplexe Werk Kants zu behalten (Abbildung 25). Beim Zusammenklappen und erneuten Ausfalten des »Kant-Würfels« prägen sich – so steht zu erwarten – Begrifflichkeit und Aufbau immer stärker ein und regen wiederholt zur Reflexion an.

Diese erste Beschreibung des Buch-Bausatzes hebt vor allem seine pädagogische Eignung hervor. Auch die Gestaltung ist – zumindest in einer Hinsicht – pädagogisch kompatibel: Die pastellige Farbigkeit steht ganz im Dienst diagrammatischer Übersicht, ist ansonsten unauffällig und der Philosophie (die nicht mit leuchtenden Farben assoziiert wird) sowie Kant (der im ebenfalls pastelligen Rokoko verwurzelt ist) angemessen. Die Formgebung des Kantwürfels mit seinen rechteckigen Türen und Schubladen, runden und dreieckigen Aussparungen und Griffen und der Pfeillinie entspricht ebenfalls dem klassischen Diagramm, in dem die geometrischen Grundformen dominieren. Auch sie – Kreise in der

Ästhetik, rechte Winkel in der Analytik, Dreiecke in der Dialektik – stehen im Dienst von Übersicht und Unterscheidbarkeit. Die einführenden Informations-texte im Buchteil sind ebenfalls pädagogisch optimiert und unterscheiden sich insofern nicht von anderen Einführungen: Sie sind sachlich und enthalten sich möglichst aller eigenwilligen Interpretation, sie reduzieren, indem sie zentrale Parameter auswählen, sind einfach und klar verständlich geschrieben und zusätzlich anschaulich, und somit motivierend, formuliert.

Selbst das, wodurch sich *Kant für die Hand* von herkömmlichen Einführungstexten und konventionellen pädagogischen Diagrammen unterscheidet, ist in einer Hinsicht nichts anderes als eine Optimierung der pädagogischen Funktion. Ein Bausatz vermag nämlich nicht nur die zwei Kodes Begriff und Bild pädagogisch wirksam zu kombinieren, sondern zusätzlich noch den Kode des haptischen Gefühls, was Lerninhalte zusätzlich absichert, weil sie im doppelten Wortsinn »begriffen« werden. Zudem ermöglicht die Dreidimensionalität des Bausatzes, mehrere Diagramme, die sonst – wie im *dtv-Atlas* – hintereinander dargestellt werden müssten, in demselben Objekt zu vereinigen und somit, mehr Übersicht (oder Übersicht über mehr Komplexität) herzustellen.

Und doch: Nur ein philosophisch und ästhetisch nicht vorgebildeter oder sehr flüchtig vorgehender Rezipient wird *Kant für die Hand* ausschließlich in einer, der pädagogischen, Hinsicht wahrnehmen. Die Gestaltung des Buch-Bausatzes geht jedoch in seiner pädagogischen Optimierung gerade nicht auf. Die in Diagrammatik wie in der Philosophie unkonventionelle Dreidimensionalität und ausgestellte Materialität, die von taschenspielerischen Pop-up-Funktionen betont und begleitet wird, sorgt für Überraschung, Irritation, manchmal Unverständnis: Was ist das? Ein Witz? Eine Falle? Philosophie?

Die extravagante Form, die der Würfel nach dem Ausklappen annimmt, fordert ebenfalls zu einer Deutung heraus, weil sie nichts Bekanntem gleicht, aber aussieht, als stelle sie etwas dar. Analogien und Wertungen drängen sich auf, zum »transitiven« tritt – wie Mersch es analytischer ausdrückt – das »intransitive« Zeigen.<sup>59</sup> Ein besonders hochstufiges Verständnis, das Verstehen von Andeutungen, welches einfache Symbolfunktionen überschreitet,<sup>60</sup> wird angeregt.

Die formalen Andeutungen im Kantwürfel sind auf sehr unterschiedlichen Ebenen angelegt. Manche sind ziemlich offensichtlich und relativ leicht zu deuten. Was Kant, beispielsweise, die beiden »Formen der Anschauung«<sup>61</sup> nennt, ist im Bausatz als ausgestanzte Kreisform und ausgestanzte Quadratform in jenen

---

59 Vgl. Mersch (2006a) S. 415.

60 Vgl. C.3.

61 KrV A 34ff.

beiden Türen anschaulich gemacht, die sich ins Würfelinne, und somit zum Vermögen der *Anschauung* hin öffnen. Auch das »Ding an sich« findet seine Umsetzung: Als bloßer Schriftzug »Ding an sich« ist es auf dem Quader »Analytik« aufgedruckt, weil Kant es in der Analytik als jenen Ursprung der Erkenntnis, der erst *im Nachhinein* als solcher kenntlich wird, erläutert;<sup>62</sup> und genau so wird auch der Schriftzug erst *nach* dem Ziehen an der Lasche »Elementarlehre« sichtbar, ebenso wie jener Pfeil, der von ihm ausgehend den Erkenntnisprozess entlang der wichtigsten Begriffe im Kant-Würfel markiert. Kants Vergleich von metaphysischer Spekulation in theoretischer Hinsicht mit dem Turm von Babel,<sup>63</sup> findet sich – um ein weiteres von zahlreichen möglichen Beispielen auszuführen – in den schwankenden Ideen-Türmchen versinnbildlicht. Deren sie konstituierende, kreisförmige Verstrebungen wiederum lassen sich als Darstellungen des unabsließbaren Fragens in Paralogismen, Antinomien und Ideal ausmachen...

Nicht alle Analogien zwischen Kant-Würfel und *Kritik der reinen Vernunft* sind gleichermaßen deutlich, so dass sich ein fließender Übergang ergibt zwischen ihrem Entdecken (das immerhin Aufmerksamkeit oder philosophische Vorbildung erfordert) und Erfinden (das zudem Kreativität und Bildkompetenz benötigt). Manche Rezipienten beschreiben den ausgeklappten Kant-Würfel rein phänotypisch einfach als eine Art Flaschenschiff oder Objekt »zwischen Raumschiff Enterprise und James Bond«<sup>64</sup>; anderen erscheint er – sowohl philosophiespezifischer als auch in eine philosophische Interpretation eingebettet – als Kathedrale der Erkenntnis, die sich erst durch Betätigung der sinnlichen – zungen- oder phallusförmigen – Lasche »Elementarlehre« entfaltet<sup>65</sup>. Diese Interpretation kann in verschiedene Richtungen und zu verschiedenen Wertungen weitergeführt werden. Die sinnliche motivierte Kathedrale könnte einfach eine Umsetzung von Kants Diktum sein, wonach »Gedanken ohne Inhalt [...] leer, Begriffe ohne Anschauungen [...] blind«<sup>66</sup> sind.<sup>67</sup> Sie könnte ebenso der Kritik Ausdruck geben, dass Kant zwar der Sinnlichkeit theoretisch zu ihrem Recht verholfen

---

62 Vgl. ebd. A 235ff.

63 Vgl. ebd. A 707.

64 Marcus Weber in seiner Rezension im Deutschlandradio, 12.04.2011.

65 Diese Interpretation verdanke ich einem Hinweis von Prof. Dr. Susanne Granzer, anlässlich meiner Präsentation von Kant für die Hand beim »Soundcheck-Philosophie«-Festival in Halle, am 16.06.2011.

66 KrV B 75.

67 Den Hinweis auf diese Interpretation verdanke ich dem Publikum des Medientheaters der Humboldt-Universität Berlin, anlässlich meines Vortrags am 18.01.2012.

habe, praktisch aber dennoch dem abstrakten »Philosophieren nach der Schule« den Vorzug gegeben habe. Evidenz erfährt diese Deutung durch die Beobachtung, dass die »Lasche der Elementarlehre« das einzige Bastel-Element des Bausatzes ist, das nicht direkt einem Element der »Kritik der reinen Vernunft« entspricht.

Die Deutungen, zu denen *Kant für die Hand* Anlass gibt, sind oft von Wertungen nicht zu unterscheiden. Die Kategorien und Grundsätze etwa sind im Kant-Würfel als Schubladen dargestellt, was Assoziationen zum Begriff »Schubladendenken« weckt, der gesamte Aufbau erscheint »verschachtelt«, der Bausatz rückt das Objekt in die Nähe eines Kinderspiels und einer Freizeitbeschäftigung: Wird auf diese Weise Philosophie – die sich so gerne als exklusiv gibt – als Kinderkram profaniert, als so vergnügliches wie harmloses Feierabend-Hobby und Glasperlenspiel verunglimpt? Oder wird hier nicht die Philosophie insgesamt, sondern nur ein bestimmter Typus, das systematische Philosophieren, lächerlich gemacht? Stellt die mechanische Apparatur des Würfels eine Kant-Karikatur dar, wie sie oft gezeichnet wurde<sup>68</sup>, oder ein Feindbild, wie es einige postmoderne Autoren als Verdacht gegen Kant formuliert haben?

Was hier als Kritik formuliert wurde, ließe sich ebenfalls als eine andere Art von Wertung verstehen, etwas als Mahnung und Warnung davor, wie Philosophie nicht sein, wie Kant nicht verstanden werden soll: Eine Philosophie, die sich in systematischen Begriffskonfigurationen erschöpft, degradiert sich selbst zur unnützen Spielerei, wenn sie nicht praktisch fruchtbar gemacht wird.<sup>69</sup> Kants Texte allein als systematisch stimmige Begriffskomplexe wahrzunehmen, bringt sie um ihre kritische, aufklärerische Pointe. Philosophie zu basteln wäre ein ironisches Sinnbild dafür, dass Vernunft in ihrer Transzentalität selbst konstruiert ist, sich der Kritik nicht entzieht, sondern im Gegenteil sogar durch Kritik selbst konstituiert.

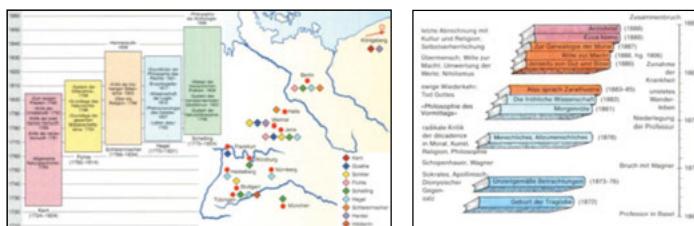
Der hier entfaltete Deutungsreichtum – die epistemische Hybridität – von *Kant für die Hand* soll als Effekt von Gestaltung sichtbar geworden sein. Ein auf pädagogische Funktionalität optimiertes Diagramm wie das bereits bekannte Diagramm »Aufbau der Kritik der reinen Vernunft« aus dem *dtv-Atlas Philosophie* ist in seiner konventionellen Gestaltung nicht dazu angetan, zahlreiche Anspielungen vermuten zu lassen oder Deutungen zu provozieren. Die in der Gestaltung angelegte Vielgestaltigkeit von *Kant für die Hand* ist freilich keine

---

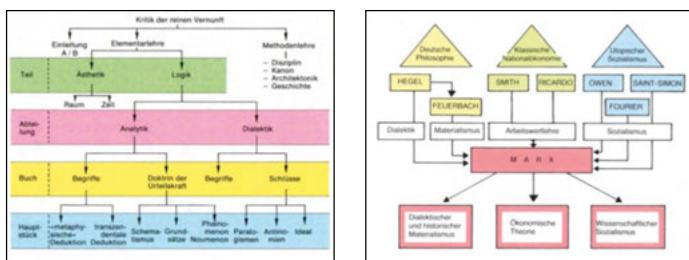
68 Vgl. B.2.

69 Vgl. Kants Mahnung an Philosophen, als Gipsabdruck eines lebenden Menschen zu enden, in B.2.

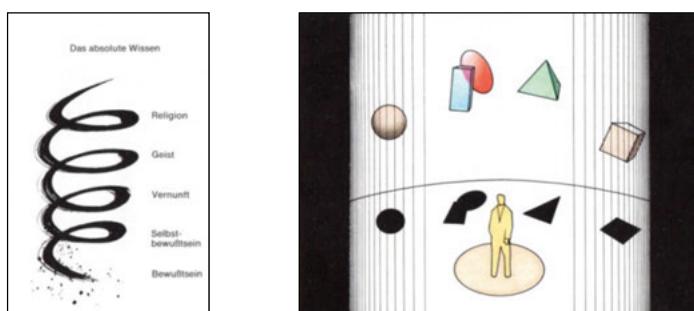
exklusive, weder was den Buch-Bausatz noch überhaupt was Diagramme betrifft. Sie soll im Folgenden mit neuem Anschauungsmaterial evoziert und zwischen Illustration und Kunst verortet werden.



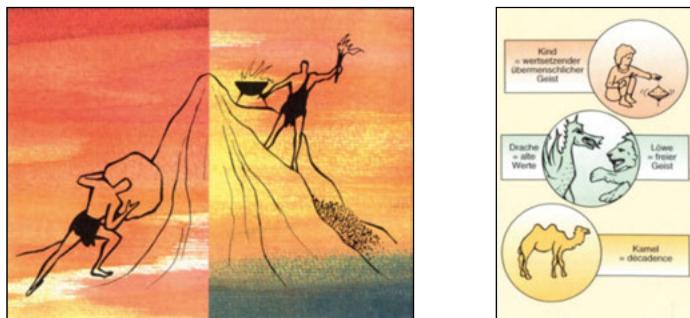
I) Diagramme mit relativ strenger Syntax: visuelle Darstellungen von Zahlenverhältnissen, oft in Verbindung mit Karten



II) Diagramme mit weniger strenger Syntax: schematische Darstellungen von Textordnungen oder inhaltlichen Genealogien



III) Diagramme mit relativ freier Syntax: Visualisierungen von Konzeptionen



#### IV) Illustrationen und Visualisierungen sprachlicher Bilder

Abbildung 26: Bebilderungstypen im *dtv-Atlas Philosophie*

Die »Hegel-Spirale« ist ein Diagramm mit relativ freier Syntax (in Abbildung 26 unter Punkt III) aus dem *dtv-Atlas Philosophie*. Ein Beleg dafür, dass es sich nicht um eine einfache Illustration handelt, findet sich schon in dem Verriss des FAZ-Rezessenten Gustav Seibt. Darin wird der *dtv-Atlas* im Furor einer undifferenzierten Kulturindustrie-Kritik zu »Fast-food-Philosophie«, einer »Anmaßung der Didaktik«, einem »Machwerk«, zum »verhängnisvollsten Sachbuch des Jahres 1991/92« oder schlicht zu »Schwachsinn« erklärt, verhängnisvoll allein durch den Bildteil: »denn er verstößt gegen das Bilderverbot, das am Anfang jeder Philosophie steht«.<sup>70</sup> Seibt beschreibt die Abbildungen allerdings nicht im Modus des getäuschten »Armen im Geiste«, der das »Halbverständene und Halberfahrenene« für Bildung hält und sich damit brüstet, sondern im Modus des irritierten Bildungsbürgers, der schon weiß, wie Philosophie auszusehen hat. So kommentiert er die Hegel-Spirale in einer Bildunterschrift mit den Worten: »Quirliges Denken: keinen Korkenzieher, sondern Hegels Phänomenologie des Geistes« stellt die Spirale links dar.« Was sich sarkastisch gibt, spiegelt ein Befremden, das ein sicheres Indiz dafür ist, dass es sich bei der Hegel-Spirale nicht um eine einfache Illustration handelt.

In seinem Aufsatz »Visualisierung versus Sprache. Die Spirale als Metapher oder als Illustration der Phänomenologie des Geistes«<sup>71</sup> setzt sich der Sprachwissenschaftler Uwe Pörksen intensiver mit dem *dtv-Atlas* auseinander. Er versucht insbesondere, Analogien zwischen dem Bild der Spirale und der Philosophie Hegels zu finden, wird durchaus fündig, kommt aber doch zu einem ähnlich

<sup>70</sup> Seibt (1992).

<sup>71</sup> Pörksen (1994).

negativen Urteil: »Die Möglichkeit, mit Hilfe des Modells der Spirale zu schnell zu verstehen und gerade dadurch misszuverstehen, liegt auf der Hand. Es vermag der von Hegel intendierten zugleich geschichtlichen und systematischen Wirklichkeit nicht gerecht zu werden.«<sup>72</sup> Pörksen erwähnt weder, dass jede Einführung und jedes Modell dieses Risiko bergen, noch würdigt er explizit – so wenig wie Seibt – die von der »Hegel-Spirale« ausgehende Irritation. Dabei liefert gerade Pörksen selbst ein Paradebeispiel für deren Deutungsreichtum, den er mit einer Erweiterung seines Aufsatzes für ein Kapitel seiner Monographie *Weltmarkt der Bilder*<sup>73</sup> noch vergrößert. Zudem und nicht zuletzt beweist Pörksen implizit die philosophische Relevanz seines Untersuchungsobjekts: Seine fruchtbare Suche nach Spiral- und Schraubfiguren auf verschiedensten Feldern der Geistesgeschichte führt – unter anderen – zu einer fundierten Hegel-Interpretation. Die Hegel-Rezeption, so könnte man Pörksens Deutung zusammenfassen, sei von einem plakativen Missverständnis seiner Texte gekennzeichnet, zu dem die Texte Hegels durchaus Anlass gäben. Insofern wäre die »Phänomenologie« durchaus mit dem plakativen Bild der »Schraube« (oder »Spirale«) zu vergleichen.

Während Seibt also die Profanität des Korkenziehers in einen unüberbrückbaren Gegensatz zur sakrosankten Philosophie bringt, gelingen Pörksen zahlreiche den Gegensatz zwischen Text und Bild überbrückende Analogien, von denen schließlich eine zu sogar diskursiv formuliertem Wissen ausgearbeitet wurde. Diese zwei gegensätzlichen Reaktionen – die eine verständnislos, die andere fruchtbar – belegen, dass es der Kompetenz und Anstrengung bedarf, um den »Witz« pädagogisch dysfunktionaler Diagramme zu »verstehen«.

Illustrationen sind weit weniger anspruchsvoll, wofür aktuelle boomende Philosophie-Comics wie *Introducing Kant*, laut Untertitel ein »graphic guide«, ein Beispiel geben. So gut wie auf jeder Seite dieser Einführung finden sich illustrierende Bildnisse des Philosophen: Kant mit seinen Eltern, in der Schule, an der Universität, immer wieder am Arbeits- und Esstisch und zuletzt gestorben, dazwischen Kant im Gespräch mit Lavater, Rousseau, Aristoteles, Kopernikus, Wolff und Hume. Die Zeichnungen bestehen aus konventionell montierten, visuellen Klischees, die den Text der Einführung vielleicht auflockern, jedoch nicht erhellen: Werden ästhetische Urteile verhandelt, ist Kant vor enormen Tafelbildern<sup>74</sup> oder neben einem Maler mit Farbpalette und Staffelei<sup>75</sup>

72 Ebd. S. 486.

73 Pörksen (1997).

74 Kul-Want/Klimowski (2011) S. 126.

75 Ebd. S. 46.

(unmotivierterweise vor einem Doppelstandbild von Schadow) abgebildet, geht es um Gott, wird ein Gottvater mit Rauschebart<sup>76</sup> oder wahlweise das dreieckige Auge der Dreieinigkeit<sup>77</sup> ins Bild gesetzt, finden sich in Kants Texten Bezüge zu anschaulichen Objekten wie den Alpen oder Pyramiden, werden die Alpen und die Pyramiden abgebildet.<sup>78</sup> Die seltenen Momente von Irritation wirken eher unfreiwillig oder durch Unbedachtheit erzeugt. Wenn etwa die Erklärung der transzendentalen Ästhetik mit einer Stadtlandschaft bebildert ist, die de Chiricos pittura metafisica nachempfunden ist, irritiert der fehlende Zusammenhang, bis bei näherer Betrachtung die geometrischen *Formen* auffallen, die wohl auf die *Formen* der Anschauung anspielen sollen. Hier zeigt sich durchaus eine Parallele zum Kant-Würfel. Rätselhaft bleibt allerdings die Sprechblase, die aus dem Himmel herab fragt: »What do you mean by ›transcendental‹ and ›aesthetic‹?«, worauf der durch die geometrische Stadtlandschaft schreitende Kant mit erhobenem Zeigefinger Auskunft gibt: »By ›transcendental‹ I mean ...«<sup>79</sup> Dieses Beispiel soll zeigen, dass durchaus auch phantasie- und gedankenlose Bebilderungen manchmal einen Punkt treffen und manchmal irritieren können, und trotzdem bloße Illustrationen mit Gründen von hybrid optimierten Diagrammen, aber auch von Diagrammen mit relativ freier Syntax abgegrenzt werden können. Es ist diesem Umstand geschuldet, dass sich Gustav Seibt über den *dtv-Atlas* eregte, und nicht über *Introducing Kant*, so wie es auch kein Zufall ist, dass sich Uwe Pörksen die Hegel-Spirale vornahm und nicht die Illustration des dozierenden Kant.

Ein weiterer Philosophie-Comic kann zeigen, dass das Spektrum zwischen einfallsloser und anspielungsreicher Text-Bild-Kombination sehr breit ist. *Action Philosophers* von Fred van Lente und Ryan Dunlavey bebildern nicht einfach eine konventionelle Einführung, sondern erzählen eine graphische Geschichte, die geschickt, einfallsreich und erhellend einen Medienwandel vollzieht (vgl. Abbildung 28). Kant wird als »epistemological attorney« vorgestellt, der in Cognopolis, einer futuristischen »Hauptstadt der Wahrheit«, eine Kanzlei betreibt. Wenngleich Gott auch hier mit Rauschebart dargestellt wird, ist er doch originellerweise Kants Klient: Er sieht sich mit dem Vorwurf der Nicht-Existenz konfrontiert und möchte dagegen vorgehen. Im Gerichtsprozess, der die Argumentation der *Kritik der reinen Vernunft* nachvollzieht (und damit einen guten einführenden Überblick abgibt), weist Staranwalt Kant nach, dass die Existenz

---

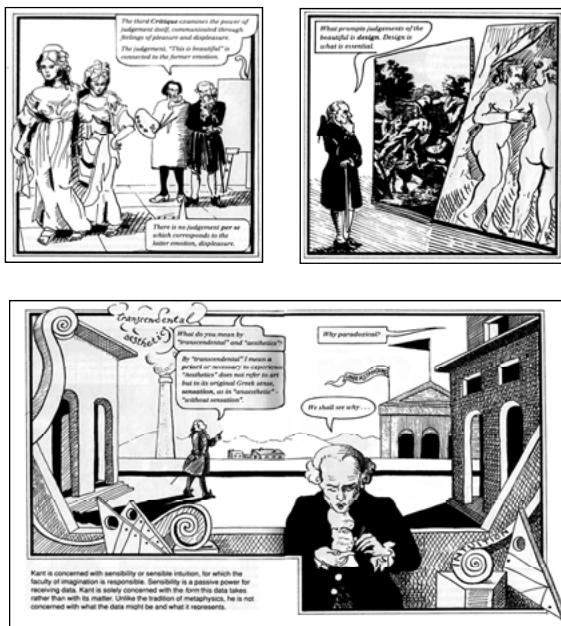
76 Ebd. S. 75.

77 Ebd. S. 3, 20, 49.

78 Ebd. S. 136ff.

79 Ebd. S. 54.

Gottes nicht weniger bewiesen werden kann als seine Nicht-Existenz. Die Schlusspointe besteht darin, dass Gott auf diese Weise dem drohenden Exil entgeht, nach einem Blick auf die Anwaltsrechnung allerdings zusammenbricht, so dass nur noch sein Tod festgestellt werden kann. Auf diese Weise wird die Rolle Kants als Auslöser, wenn auch nicht Verursacher, des von Nietzsche proklamierten Tod Gottes auf den Punkt gebracht. Allein diese kurze Beschreibung mag die zahlreichen expliziten und impliziten Anspielungen belegen, die erhellend, lustig, wohl manchmal albern, jedoch nicht trivial sind. Zu den Analogien gehören Kants anwaltmäßige Pedanterie und Rechthaberei, seine Kanzleistil, seine häufig eingesetzte Metapher eines Gerichtshofes der Vernunft sowie die Rolle von Gottesbeweisen und das Schicksal Gottes in einer zunehmend rationalen Welt. Wie alle guten Karikaturen ist dieser Comic belehrend, treffend, überzeichnend, kritisch, respektlos und respektvoll zugleich, im alten Sinn des Wortes »witzig«.



Abbildungen 27a, b, c: Illustrationen in einer Kant-Einführung

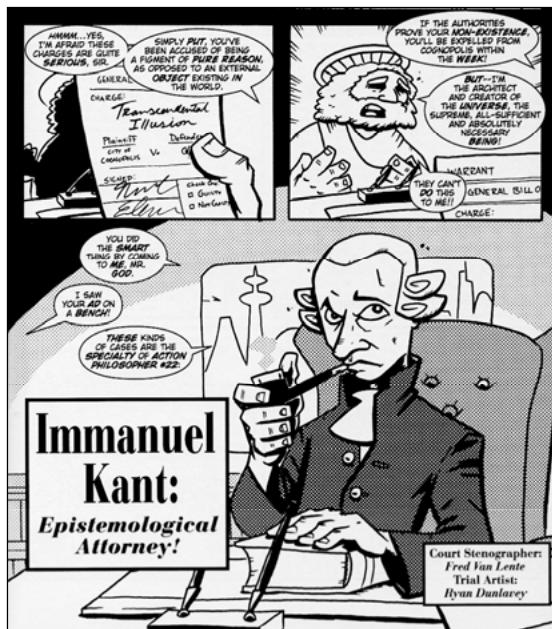


Abbildung 28: Die Transzentalphilosophie in Form eines Superhelden-Comics

In *Kant für die Hand* ist nicht nur die Vielgestaltigkeit des Diagramms zwischen Illustration und Kunst optimiert, was zu pädagogischer Dysfunktionalität führt. Optimiert sind auch die anderen Aspekte diagrammatischer Hybridität – Ephemerität und Korporalität –, was die pragmatische Unterbestimmtheit des Buch-Bausatzes weiter erhöht. Dieser Effekt lässt sich im beschreibenden Vergleich mit dem Speichermedium Buch plausibilisieren.

Ein Buch wird immer haltbarer sein als ein Basteldiagramm aus Pappe, und ein Buch wird immer einfacher zu bedienen sein. Schon aus ganz basalen praktischen, physischen wie anthropologischen Gründen ist die Etablierung von Buch-Bausätzen als Speichermedien des Wissens nicht vorstellbar. Wenn dermaleinst die Exemplare der *Kritik der reinen Vernunft* aus den Bücherregalen verschwunden sein sollten, dann vielleicht, weil sie durch E-Books oder – schlimmer – durch bebilderte Kant-Zusammenfassungen ersetzt worden sind, und jedenfalls nicht durch Kant-Würfel. (Eine Welt, in der Basteldiagramme etablierte Speichermedien sind, setzt eine völlig andersartige Kultur voraus, vielleicht sogar anders gebaute Menschen.) Dabei ist der Kant-Würfel einem Buch durchaus ähnlich: Er ist ein von Klebemitteln zusammengehaltenes Papier-Objekt, an dem

mittels Fingern Operationen durchgeführt werden, die dem Auge erlauben, aufgedruckte Informationen aufzunehmen, um vom Gehirn verarbeitet zu werden. Gleichwohl zeigt sich im Kant-Würfel eine Ephemerität, die dem Buch abgeht.

Ein Buch ist als Speicher diskursiven Wissens optimiert. Die dünnen Seiten vermögen eine große Anzahl von Buchstaben aufzunehmen. Papier (vor allem säurefreies) und Druckerschwärze sind sehr haltbare Materialien, besonders wenn sie von einem stabilen Einwand geschützt und in trockenen Räumen verwahrt werden, so dass Tausende Leser über viele Jahrhunderte hinweg ein und dasselbe Buch benutzen können. Der Kant-Würfel ist – und nicht zuletzt: erscheint – weniger stabil. Er ist zwar nicht fragil und filigran wie ein Kunstwerk, das vor jeglichem Zugriff geschützt werden müsste, weist aber doch relativ bald deutliche Gebrauchsspuren auf. Nach etwa dreihundertfacher Benutzung beginnen die ersten Klappmechanismen zu versagen. Hierdurch wird der Entwurfscharakter des Diagramms verstärkt, der im Gegensatz zum Endprodukt Buch steht.

Ganz ähnlich verhält es sich nicht nur mit dem Kant-Würfel, sondern mit dem gesamten Buch-Bausatz *Kant für die Hand*, der sich ja durchaus die Anmutung eines Buches gibt. Aufgrund der Bastelelemente im hinteren Teil handelt es sich jedoch um ein relativ unstabiles Buch, zudem um eines, dessen richtiger Gebrauch zu seiner Zerstörung führt. Nach dem Entfernen aller Bastelteile ist das Buch zwar immer noch als Kant-Einführung zu gebrauchen, seine Lücke weist es jedoch stets als unvollständig aus. *Kant für die Hand* ist für öffentliche Bibliotheken eigentlich unbrauchbar. Sowenig wie zum Museumsstück eignet sich der Buch-Bausatz zum Speicher für diskursives Wissen.

Zusätzlich präsentiert *Kant für die Hand* – ganz anders als ein Buch – auch eine optimierte Korporalität. Zwar setzt der Lektüreprozess durchaus körperliche Fähigkeiten voraus – den Einsatz von Augen, Fingern und auch einem Gehirn – und ein Buch wäre insofern als operatives Objekt oder sogar als operatives Diagramm zu verstehen; aber diese Voraussetzungen scheinen unerheblich, besonders wenn als Ergebnis der Lektüre diskursives Wissen formuliert wird. Aufgrund vergessener Körperlichkeit ereignet sich aber Reifizierung.

Einen ganz anderen Effekt zeitigt die Gestaltung von *Kant für die Hand* als Bausatz. Wer den Kant-Würfel zusammensetzt, setzt seinen Körper nicht nur bewusster, sondern auch in größerem Ausmaß ein. Mit flüchtigem Überfliegen oder ein paar Mausklicks ist hier nichts ausgerichtet: Es handelt sich um eine durchaus anspruchsvolle Bastelarbeit. Sie macht erfahrbar, dass die körperliche Basis von geistigem Wissen nicht unerheblich ist, das der Entstehungsprozess in das Wissen eingeht: Schließlich entstehen im Bastelprozess – je nach Beschaffenheit, Schulung und Begabung von »Auge und Hand«, je nach Ehrgeiz und

Sorgfalt – mehr oder weniger gelungene, mehr oder weniger misslungene Kant-Würfel.<sup>80</sup>

Durch seine Material- und Formgebung gestaltet *Kant für die Hand* den Rezeptionsprozess auf eine Weise mit, die den Buch-Bausatz gegenüber heuristisch-epistemischen Diagrammen und klassischen Modellen abgrenzt. Der Kant-Würfel funktioniert durchaus ebenso operativ: Das Hantieren erzeugt diskursives Wissen um den Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* und macht deren Struktur sichtbar. Das Nomogramm der Multiplikationstabelle beschränkt sich, wie oben dargestellt, auf eine vergleichbare operative Funktion. Im Unterschied dazu ist *Kant für die Hand* jedoch nicht auf die Genese von diskursivem Wissen beschränkt: ein Gestaltungseffekt, der weder exklusiv dem Buch-Bausatz noch auch Diagrammen zukommt, wie anhand einer kurzen vergleichenden Untersuchung zweier DNA-Modelle von Watson und Crick sowie von Penrose, die zu einem tieferen Verständnis der Gestaltung von pragmatischer Hybridität führt, verdeutlicht wird.

Mit ihrer Entdeckung der Doppelhelix-Struktur lösten Watson und Crick das Rätsel, wie die Bausteine der DNA (die vier Basen Adenin, Thymin, Cytosin, Guanin) in einer chemisch stabilen Struktur miteinander verbunden sein könnten. Ihr Modell beantwortete zudem die Frage nach der Selbstreproduktion während der Zellteilung. Darin schien der Schlüssel für das Rätsel des Erbgutes zu liegen. Das heuristisch-epistemische Potential des Doppelhelix-Modells verhalf der Genetik mit einer Vielzahl von technischen Fortschritten und Anwendungsmöglichkeiten zu einem ungeheuren Aufschwung. Erst seitdem die menschliche DNA vollständig sequenziert vorliegt, hat sich die Einsicht verbreitet, dass die euphorische Hoffnung in die »Entschlüsselung des Erbgutes« übertrieben war und die in sie gesetzten Erwartungen nicht erfüllte.

Ein ganz anderes Modell der Zellteilung entwickelte etwa zur gleichen Zeit der Genetiker Lionel Penrose. Seine »self-reproducing machines« (vgl. Abbildungen 31 und 32) gleichen weder Atom- oder Molekülmodellen noch stellen sie das vergrößerte Abbild einer mikrokosmischen Struktur dar. Es handelt sich um Holzklötzchen, die Haken und Ösen, teilweise Klappmechanismen, aufweisen. Sie gleichen den Vorgängen während der Zellteilung nur ihrer Funktion nach: Auf einer Schiene oder in einem Gefäß gleichmäßig geschüttelt, offenbaren sie

---

80 Trotz der Verschiedenheit der Ergebnisse überlässt die Gestaltung von *Kant für die Hand* als Bausatz den Bastelprozess wie auch das gebastelte Objekt nicht einer beliebigen Behandlung. Das Ergebnis mag immer individuell unterschiedlich sein, dennoch ist intersubjektiv feststellbar, ob die Teile richtig verbaut wurden – oder nicht. *Hybridität ist nicht Beliebigkeit.*

die Fähigkeit, sich zu größeren Strukturen zu verbinden, aber auch in verschiedene Einheiten zu trennen.

Es ist nicht ganz klar, was dabei demonstriert wird. Penrose selbst hoffte, mit seinen Modellen die Zellteilung nachbilden zu können, konzidierte aber später, dass wohl eher die Bildung präbiotischer Moleküle damit verständlich werde.<sup>81</sup> Aufgrund dieser heuristisch-epistemischen Schwäche blieben seine »self-reproducing machines« eine kuriose Fußnote der Wissenschaftsgeschichte. Crick machte sich, nach einem Besuch bei Penrose, darüber lustig. Dabei handelt es sich, wie der Kultur- und Medienwissenschaftler Thomas Brandstetter ausführt, um die gleiche Art von Geringschätzung, wie sie das Doppelhelix-Modell von Seiten etablierter Genetiker wie Erwin Chargaff erfahren hatte: Die mit dem Modell vorgenommene Reduktion auf wenige, zentrale Parameter wird als unzulässige Verengung jener Komplexität erfahren, die sie erklären soll.<sup>82</sup>

Penrose' selbstreproduzierende Maschinen können jedoch nicht einfach als besonders unzulängliche heuristisch-epistemische Modelle verstanden werden, sondern sie sind gerade in ihrer Unzulänglichkeit pragmatisch hybrid. Sie ähneln den ebenfalls pragmatisch hybriden Sonnenuhren, unterscheiden sich jedoch von diesen graduell dadurch, dass ihr Zweck besonders unklar ist und sie durch ihre Materialität Ephemerität und Korporalität betonen. Hierin gleichen sie *Kant für die Hand*.

Schon ein vergleichender Blick auf die schematische Darstellung der selbstreproduzierenden Maschinen und ihre konkrete Präsentation durch ihren Schöpfer in einem Film-Still verdeutlicht die Bedeutung ihrer Materialität (vgl. Abbildungen 31 und 32). Der Zuschauer des Films »erlebt«, wie aus Materie und Energie durch »Selbstorganisation« so etwas wie Leben entstehen kann, ohne dass sich dieses Erlebnis auf die Vermittlung von diskursivem Wissen beschränkt. Der Effekt der Präsentation, der auch nicht allein im heuristisch-epistemischen Nutzen besteht, wird durch die Hervorhebung von Ephemerität und Korporalität noch verstärkt, etwa wenn einige der eingesetzten Holzmodelle nicht funktionieren, wie vorgesehen, und die helfende Hand des Wissenschaftlers eingreifen muss. Spätestens in diesen Momenten wird die Aufmerksamkeit auf den Entwurfscharakter des Modells, aber auch auf die Körperlichkeit des Wissenschaftlers und seine Geschicklichkeit gelenkt. Durch solche Optimierung von Ephemerität und Korporalität erlangt die Präsentation einen »Witz«, der der schematischen Darstellung völlig abgeht. Ganz anders beim Doppelhelix-Modell: Ob es vorgeführt oder gezeichnet wird, ist ebenso unerheblich wie, dass

---

81 Vgl. Kay (2000) S. 112.

82 Brandstetter (2013).

es zunächst aus Pappelementen bestand, die Crick versuchsweise auf seinem Schreibtisch kombinierte, und dass es später aus gefertigten Metallteilen zusammengesetzt wurde (vgl. Abbildungen 29 und 30).

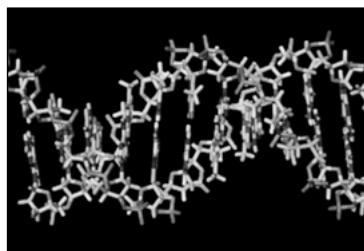


Abbildung 29: Plastisches Modell der Doppelhelix von Francis Crick und James Watson

Abbildung 30: Computeranimiertes, dreidimensionales Modell der Doppelhelixstruktur der DNA

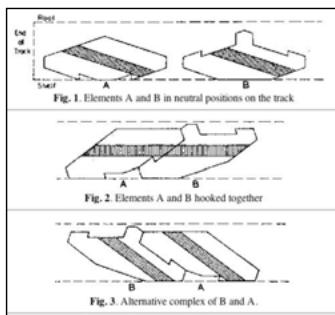


Abbildung 31: Selbstreproduzierende Maschinen, vorgestellt von Lionel Penrose in »Nature«



Abbildung 32: Filmstill: Lionel Penrose präsentiert seine selbstreproduzierenden Maschinen

Die Optimierung möglichst vieler Aspekte diagrammatischer Hybridität mag in manchen Fällen als Kunst erscheinen. Doch wenn das Konzept des hybrid optimierten Diagramms dem Programm einer »Negativen Medientheorie« in der Ausrichtung auf Kunst folgt, so dermaßen, dass das hybrid optimierte Diagramm an Kunst ausgerichtet ist, ohne selbst Kunst zu werden – jedenfalls nicht im klassischen, emphatischen Sinn. Eine solche Kunst ist immer in Gefahr, sich der Kontrolle ihrer Nicht-Diskursivität so sicher zu sein, dass sie dem Schwerpunktbereich der Diskursivität anheimfällt. Aus diesem Grund besteht auch eine

gestaltungsfokussierte Diagrammatik wie die epistemisch fokussierte Diagrammatik auf einer Grenze zwischen Diagramm und Kunst, wenn auch nur, um das hybrid optimierte Diagramm in diesem Grenzbereich anzusiedeln.

Eine erste Abgrenzung gegenüber klassischer Kunst ergibt sich schon daraus, dass die oben vorgenommene Beschreibung des Kant-Würfels ohne jeden Bezug auf stilistische Feinheiten auskam – wie er, nach Goodman, etwa in einer Analyse der Fudschijama-Zeichnung von Hokusai zu erwarten wäre. Zudem existiert kein Original, wie wir es, laut Goodman, von einem visuellen Objekt erwarten würden.<sup>83</sup> Demgemäß präsentiert sich *Kant für die Hand* auch nicht auf einem Sockel in einem Museum, ja nicht einmal als Performance, sondern als kommerzielles und massengefertigtes Produkt, wie es Boehm keiner Untersuchung würdigen würde.

Selbst wenn solche Produkte noch unter den gegenwärtigen erweiterten Kunstbegriff fallen mögen, so ist der Buch-Bausatz immer noch weniger eindeutig unter einen emphatischen Kunstbegriff zu rubrizieren als andere Objekte, wie im Vergleich mit dem *Sprachkino* von Veronika Reichl gezeigt werden kann. Bei diesem Projekt handelt es sich um die animierte Verfilmungen philosophischer Sätze: Sie zeigen von Reichl entworfene visuelle Metaphern in Bewegung, unterlegt von jenen eingesprochenen Originalzitaten – etwa von Sartre oder Spinoza –, die sie darstellen (vgl. Abbildungen 33 und 34). In theoretischen Texten beschreibt und reflektiert die Autorin selbst ihre Tätigkeit an der »Schnittstelle zwischen abstrakter Sprache und Bildlichkeit« (so der Untertitel ihrer Dissertation): Sie nutzt die zeichentheoretischen Unterschiede zwischen Begriff und Bild, um die »Konstruktion der Bedeutung in der Sprache« sichtbar zu machen. Es geht darum, den sinnlichen Ermöglichungsgrund von Abstraktion in den Vordergrund zu heben.

Die *Sprachkino*-Filme stellen somit einen Medienwechsel im Sinne von Mersch und Jäger dar, durch den die Medialität von Wissen sichtbar wird. Um die Ähnlichkeit zu *Kant für die Hand* weiter zu betonen, könnten Reichls *Sprachkino*-Filme als drei- (oder vier-) dimensionale Diagramme verstanden werden, die (eingesprochene) Begrifflichkeit mit Bildern auf eine Weise kombiniert, die nicht pädagogisch (oder epistemisch-heuristisch) optimiert ist, sondern dysfunktional: Eine Text-Bild-Schere wird geöffnet, die – im Sinne von Ballstaedt – einen »effort after meaning« auslöst. An dieser Stelle gilt es jedoch, einen Unterschied hervorzuheben, der in der Gestaltung liegt.

---

83 SdK S. 101ff.

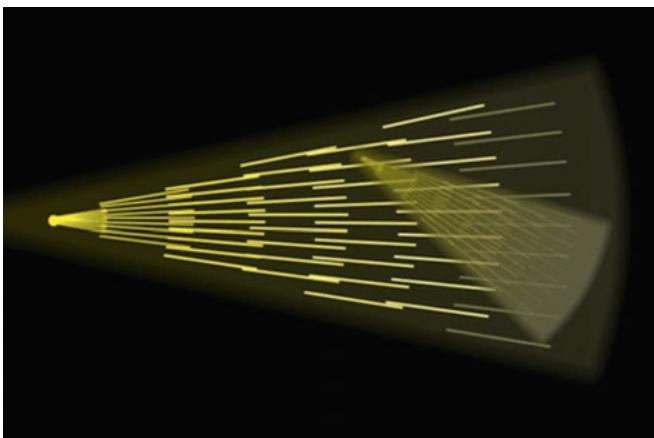


Abbildung 33: Film-Still aus »Sartre: Der Blick«

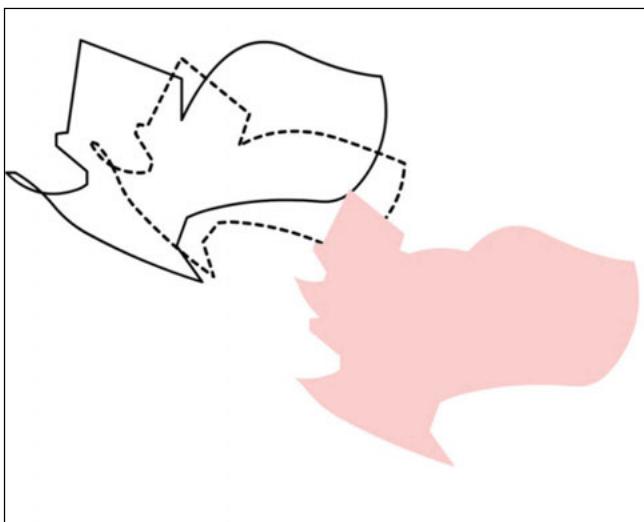


Abbildung 34: Film-Still aus »Baruch de Spinoza: Axiome«

Die *Sprachkino*-Filme verwenden nicht nur kräftigere, auffälligere Farben, sondern vor allem expressivere, weniger abstrakte Formen. Auf das klassisch diagrammatische Formenarsenal – geometrische Grundformen und direktive Bildzeichen – wird völlig verzichtet. Allein dadurch ist die Syntax besonders frei, die Interpretationsleistung des Rezipienten besonders gefordert. Der größte Unterschied besteht aber darin, dass in den Filmen nicht große Textmengen auf wenige, bedeutende Begriffe reduziert, und diese in eine übersichtliche Ordnung

gebracht sind. Die *Sprachkino*-Filme übernehmen nicht die Aufgabe der Komplexitätsreduktion und bieten sich deshalb weniger als *Kant für die Hand* an, als pädagogische Diagramme benutzt – beziehungsweise missverstanden – zu werden. Sie stellen weniger »Orientierung« her, als dass sie »Übersicht« anregen: Subjektivistische Antworten, mit denen sich der Zuschauer einen eigenen Standpunkt schafft, von dem aus dann vielleicht Orientierung möglich wäre:

»Schon das Lesen von Philosophie allein kann ganz unterschiedliche, ästhetische Erfahrungen auslösen: das Gefühl einer plötzlichen Klarheit; die Freude an einem Paradox; das Gefühl, ganz kurz vor einem wichtigen Gedanken zu stehen; die Lust daran, eine Metapher zu deuten; die Wahrnehmung der Richtigkeit einer Argumentationskette, etc. Visualisierungen könnten interessante Vehikel sein, um diese Erfahrungen zu verstärken und wahrnehmbar zu machen. Vielleicht können sie zudem auch ganz eigene, interessante Denkerfahrungen erzeugen.«<sup>84</sup>

Die hervorgehobene Nicht-Diskursivität der *Sprachkino*-Filme bedarf jedoch einer ständigen Kontrolle, weil ihre »metaphorischen Verkörperungen« nämlich immer als zu wenig oder zu sehr irritierend wahrgenommen werden können, als banal oder unsinnig. Reichl selbst sieht in der »Ausgestaltung von Strukturmetaphern [...] ein zentrales Werkzeug«. Diese vermeidet nicht nur die Funktionalisierung des Piktoralen im Dienste des Textes – die Reichl als »Strategien zur Vermeidung von Unsinn« in vielen klassischen Diagrammen am Werk sieht –, sie weckt auch das Interesse des Rezipienten und lässt die *Sprachkino*-Filme als erhellenden oder sinnvollen »Unsinn« (im Sinn von Deleuze) erscheinen. Auf diese Weise verhindert die Autorität des Künstlers beziehungsweise der Kunst das Abdriften der Rezeption in Beliebigkeit – eine Autorität, die wiederum diskursiv legitimiert wird.

Reichls *Sprachkino* ist sicher nicht das paradigmatischste Beispiel für eine klassische, emphatische Kunst, die ihre Distanz zur Diskursivität letztlich nur diskursiv kontrollieren kann. Und doch zeigt sich in seiner Gestaltung eine ganz andere Akzentsetzung als im hybrid optimierten Diagramm. *Sprachkino* verweigert sich so radikal der pädagogischen Nutzung, dass von Hybridität in dieser Beziehung nicht mehr gesprochen werden kann. Zudem hebt es weder Ephemerität noch Korporalität hervor, so dass auch diese Aspekte diagrammatischer Hybridität nicht optimiert sind.

---

84 Reichl (2015) S. 87.



## Fazit

---

In *Kant für die Hand* sind besonders viele Aspekte diagrammatischer Hybridität optimiert. Der Kantwürfel ist ein pädagogisch dysfunktionales Diagramm, das sich mit seiner Gestaltung der starren Syntax klassischer Diagramme entzieht. Zudem betont die Gestaltung des Buch-Bausatzes Ephemerität und Korporalität, weswegen dessen heuristisch-epistemische Funktion eingeschränkt und die pragmatische Unterbestimmtheit vergrößert wird. *Kant für die Hand* ist somit ein geeignetes Anschauungsmaterial für das Konzept des hybrid optimierten Diagrammes.

Im hybrid optimierten Diagramm ist jene diagrammatische Hybridität, die im Begriffssdenken zur epistemischen Abwertung des Diagramms führt und im pädagogischen wie im heuristisch-epistemischen Diagramm kontrolliert werden soll (vgl. C.4 und C.5), die auch heute noch unterbelichtet bleibt (vgl. C.3) oder von der epistemisch fokussierten Diagrammatik marginalisiert wird, (vgl. C.5) zur vollen Entfaltung gebracht. Eine gestaltungsfokussierte Diagrammatik versucht, dieser Hybridität gerecht zu werden, indem sie nicht als Erkenntnistheorie agiert und Diagramme als Objekte diskursiver Erkenntnis versteht, sondern indem sie die Gestaltung von Diagrammen beobachtend beschreibt und deren Effekte nachvollzieht. So kann Hybridität als Effekt gewürdigt werden, der in einer bestimmten Gestaltung angelegt ist, ohne damit festgelegt zu sein. Hybridität erhält sich damit im Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität.

Indem sie beschreibt, wie das hybrid optimierte Diagramm mit seiner Gestaltung das Potential diagrammatischer Hybridität ausschöpft, löst die gestaltungsfokussierte Diagrammatik die Gestaltungsfrage der Philosophie, die sich mit zunehmender Unplausibilität des Begriffssdenkens und angesichts seines Beharrungsvermögens zu einem Gestaltungsproblem ausgewachsen hat. Die Philosophiegeschichte – so ließe sich überschwänglich formulieren – hat auf das hybrid optimierte Diagramm gewartet, oder nüchterner gesprochen: Der stufenweise Dominanzverlust des Begriffssdenkens korrespondiert mit der allmählichen

Emanzipation des Diagramms (aus epistemischer Minderwertigkeit über seine heuristisch-epistemische Funktion im Bannkreis der Diskursivität zu einem Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität in Hybridität).

Das hybrid optimierte Diagramm ist eine in der Philosophie bisher unbekannte und in dieser kritischen Untersuchung mit einer Fülle von Gründen und Indizien vorgeschlagene Alternative zu den semiotischen Parametern des Begriffsdenkens. Es widersetzt sich mit seiner Gestaltung der Anziehungskraft des Begriffsdenkens, indem es sich durch Form- wie Materialgebung sowohl gegen Reifizierungstendenzen sperrt, die es zu einem quasi-magischen, kritikresistenten Symbol zu machen drohen, als auch gegen Gewöhnungseffekte, die seinen Gebrauch festlegen und damit Nicht-Diskursivität überflüssig machen. Dabei versucht das hybrid optimierte Diagramm nicht, den Schwerpunktbereich des Begriffsdenkens völlig zu meiden, sondern sich gleichsam in einer stabilen Umlaufbahn zu halten: Im Vergleich zu Kunstwerken zeigt sich in seiner Gestaltung eine größere Nähe zu Diskursivität.

Als Diagramm, das nicht Kunst ist, besteht das hybrid optimierte Diagramm darauf, – in der Begrifflichkeit von Teil B dieser Arbeit – für objektivistische »Orientierung« zu sorgen. Es ist ein Diagramm, das pädagogisch und heuristisch-epistemisch benutzt werden kann. *Kant für die Hand* etwa vermittelt durchaus diskursives Wissen über Kant und die Philosophie. Allerdings beschränkt sich das hybrid optimierte Diagramm nicht darauf, mit Orientierung zu lenken, sondern es will auch »Übersicht« schaffen und dem Betrachter Raum geben, sich einen eigenen Standpunkt zu suchen. Wie Diskursivität und Nicht-Diskursivität sollen auch Orientierung und Übersicht in einem Ausgleich gehalten werden.

Die vorliegende Untersuchung hat in ihrem letzten Teil (C) das Potential des Diagramms für einen erfolgreichen, stabilen Ausgleich herausgearbeitet. Das Potential des hybrid optimierten Diagramms erschien dabei in einem umso verheißungsvolleren Licht, als in den ersten beiden Teilen (A und B) die Schwierigkeit eines solchen Ausgleichs im Medium der Schrift hervorgehoben wurde. Ein schlagender Beweis dafür, dass die Lösung des Gestaltungsproblems der Philosophie im Medium des Diagramms plausibler oder effektiver wäre, wurde hingegen nicht geführt – es darf bezweifelt werden, ob ein solcher Beweis möglich wäre. Stattdessen wurde, unterstützt von einer Menge Indizien und Gründen, ein diagrammatischer Vorschlag gemacht.

Tatsächlich wendet meine kritische Untersuchung eine vergleichbare Methode durchgängig an: Wo heuristische Sprünge nötig, schlagende Beweise aber unmöglich sind, weil es um Gewichtungen, Wahrscheinlichkeiten und Wertungen geht, da sorgt eine große Masse binnenverknüpfter Indizien und Analogien

für die Belastbarkeit und Attraktivität des entworfenen Panoramas. In ihrer Anstrengung, eine konkrete Perspektive sichtbar zu machen und somit auf produktive Weise kritisch zu sein, setzt sich meine Arbeit auch mit ihrem interdisziplinär schillernden, kulturwissenschaftlichen Ansatz verschiedentlich dem Risiko aus, zu viel nur anzudeuten und dennoch zu viel zu behaupten.

Ihre relative Heterogenität will die Arbeit jedoch nicht als blinde Originalität oder unverbindliche Beliebigkeit verstanden wissen. Dem Eindruck eines blinden heuristischen Eifers sollen neben der dichten Verknüpfung von Indizien zwei Mittel vorbeugen. Erstens geht die Arbeit durchgängig mit philologischer Akribie vor. Viele Zitate und Belegstellen sollen darauf hinweisen, dass die vorgeschlagenen Interpretationen trotz der großen Bögen, die sie entwerfen, auf detaillierten und sorgfältigen Beobachtungen beruhen und insofern belastbar sind. Aus diesem Grund ergibt sich ein häufiger Wechsel von Frosch- und Vogelperspektive, der dann zum Gelingen dieser Untersuchung beiträgt, wenn er als sich ergänzender Gegensatz empfunden wird.

Zweitens verwendet meine Arbeit eine einheitliche, die Vielfalt des Materials als zusammenhaltende Begrifflichkeit. Dank ihrer zeigt sich ein inhaltlicher Fortschritt von der Analyse des »Gestaltungsproblems« bis zu seiner Lösung im »hybrid optimierten Diagramm«, wie er oben dargestellt worden ist. Die Begrifflichkeit der Arbeit ist jedoch eigenständig und in sich wieder heterogen. Sie lehnt sich manchmal an philosophisches Vokabular an (»Diskursivität«, »Nicht-Diskursivität«), ohne sich damit einer bestimmten Schule zu assoziieren, mitunter verwendet sie Metaphern (»Beharrungsvermögen des Begriffsdenkens«). Ihr Gelingen muss sich schließlich darin erweisen, dass ihre Begrifflichkeit als heuristisch sinnvoll einleuchtet und zudem die häufig fühlbare Spannung zwischen dieser Begrifflichkeit und der Begrifflichkeit der untersuchten Texte nicht als überdehnt empfunden wird.

Dabei bleiben einige Fragen offen. Ein Ausgleich zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität lässt sich auch in Platons schriftlicher Schriftkritik, in Schleiermachers Rezeptionstheorie, in Derridas Dekonstruktion, in Kants »Orientierung« und Wittgensteins »Übersicht« sowie in Boehms »ikonischer Differenz« ausmachen. Ist die Gefahr eines Umschlags dieser Versuche eines Ausgleichs in Diskursivität oder Nicht-Diskursivität tatsächlich so groß wie dargestellt – und jedenfalls größer als im Fall des hybrid optimierten Diagramms? Liefert die weiterhin lebhafte Diskussion über die oben genannten Autoren nicht einen zumindest empirischen Beleg dafür, dass deren Versuche tatsächlich sehr erfolgreich und plausibel sind? Und liefern sich nicht selbst hybrid optimierte Diagramme, zum Beispiel *Kant für die Hand*, zu sehr der Gefahr aus, sich von der Möglichkeit zur »Rekonfiguration« abzukoppeln und zu magischen Objekten

zu werden?<sup>1</sup> Sind solche Diagramme zudem zu komplexe, und schon deswegen schlechte Alternativen zum Begriffsdenken, weil sie zu hohe Anforderungen an die Kompetenz der Rezipienten stellen? Kurz: Wie wichtig oder notwendig sind hybrid optimierte Diagramme als Alternative zum Begriffsdenken? Es bleibt wohl keine andere Möglichkeit, als die Beantwortung zumindest dieser letzten Frage der Zukunft zu überlassen.

Ganz unabhängig davon, wie er bewertet werden mag, leistet das hybrid optimierte Diagramm jedenfalls einen Beitrag zur Gestaltungsfrage der Philosophie. Es stellt eine mögliche Alternative und ein Korrektiv zum Begriffsdenken dar und macht nicht zuletzt einen Vorschlag, wie Philosophie gerade im Zeitalter von Erkenntnispluralismus und Medienwandel gestaltet sein könnte. Wie die vergleichenden Untersuchungen zeigten, findet die Optimierung von Hybridität zwar am umfassendsten im hybrid optimierten Diagramm statt, sie ist aber nicht exklusiv darauf beschränkt: In einzelnen Aspekten optimierte Hybridität fand sich auch in der »Hegel-Spirale«, einem Kant-Comic, in den extravaganten Sonnenuhren bei Bogen. Die selbstreproduzierenden Maschinen von Penrose weisen einen sehr hohen Grad von optimierter Hybridität auf, der leicht auf das Niveau von *Kant für die Hand* angehoben werden könnte, und die Reihe der Beispiele ist hier nicht zu Ende.<sup>2</sup> Wenn eine gestaltungsfokussierte Diagrammatik sich auch philosophiefremden Anschauungsmaterials bedient, weist sie damit darauf hin, dass die Optimierung von Hybridität nicht nur in der Philosophie relevant ist, sondern darüber hinaus auch in anderen Wissenschaften und Diskursen. Kunst mag etwa wie Wissenschaft zwar noch auf herkömmliche Weise weiterbetrieben werden – wie auch das Begriffsdenken in der Philosophie weiterhin seinen Platz hat – und doch können unkonventionelle Gestaltungen in allen Diskursen unter veränderten Umständen neu erklärt und damit neu verstanden werden. Etwa im Bereich von naturwissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen, architektonischen oder ästhetischen Modellen könnten neue Formen des Designs und neue Umgangsweisen entstehen. Dass optimierte Hybridität, als Ausgleich

---

1 Vgl. C.6

2 Armand Schulthess' »Garten des Wissens« etwa gleicht in vielerlei Hinsicht sowohl *Kant für die Hand* als auch den Maschinen von Penrose. Es handelt sich um eine jahrzehntelang ständig erweiterte Installation universalenzyklopädischen Wissens in einem der Öffentlichkeit zugänglichen Wald, der die Tausenden in ihn montierten Täfelchen mit Beschriftungen und Zeichnungen überwuchert, noch während der Installationsprozess andauert. Schulthess' Werk, das nach dessen Tod von seinen Erben bis auf wenige Fragmente zerstört wurde, wird bis heute am Rand des Kunstdiskurses gewürdigt. Vgl. Schlumpf (2011).

zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität verstanden, eine Antwort auf die Herausforderungen von Erkenntnispluralismus und Medienwandel darstellt, mag auch in diesen Bereichen als ein erster Hinweis fruchtbar sein.



## Literatur- und Siglenverzeichnis

---

- Aristoteles: *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik (Organon IV) [An. post.]*, übersetzt und mit Anmerkungen von Eugen Rolfes, Hamburg 1990
- Aristoteles: *Lehre vom Schluss oder Erste Analytik (Organon III) [An. pr.]*, übersetzt und mit Anmerkungen von Eugen Rolfes, Hamburg 1992
- Aristoteles: *Metaphysik [Met.]*, hg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 2010
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik [NE]*, hg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 2013
- Aristoteles: *Poetik [Poet.]*, übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982
- Aristoteles: *Rhetorik [Rhet.]*, übersetzt von Franz G. Sieveke, München 1995
- Johannes Amos Comenius: *Orbis sensualium pictus [OSP]*, Dortmund 1991
- Johann Wolfgang von Goethe: *Maximen und Reflexionen [MuR]*, in: ders.: *Werke*, Band 12, Hamburger Ausgabe, München 2000, S. 365-547
- Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*, hg. von Raymund Schmidt, Hamburg 1990
- Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft [KU]*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg 1990
- Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [Proleg.]*, hg. von Konstantin Pollok, Hamburg 2001
- Immanuel Kant: *Träume eines Geistersehers [TeG]*, hg. von Rudolf Malter, Stuttgart 1994
- Immanuel Kant: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hg. von Horst D. Brandt, Hamburg 1999
- darin:
- »Was heißt: sich im Denken orientieren?« [O], S. 45-61
  - »Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie« [TeF], S. 77-87

- Immanuel Kant: *Kants gesammelte Schriften*, hgg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe) (AA), Bd. I-IXXX, Berlin 1902ff
- in Band 2 [AA II]: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*
- in Band 6 [AA II]: *Die Metaphysik der Sitten*
- in Band 8 [AA VIII]: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmern Ton in der Philosophie*
- in Band 9 [AA IX]: *Logik*
- Band 18 [AA IXXX]: *Reflexionen zur Metaphysik*
- in Bd. 20 [AA XX]: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*
- Raimundus Lullus: *Ars brevis*, übersetzt von Alexander Fidora, Hamburg 1999
- Moses Mendelssohn: *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele [Phädon]*, hg. von Anne Pollok, Hamburg 2013
- Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe, hgg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988ff
- in Band 5 [KSA 5]: *Jenseits von Gut und Böse*
- Band 11 [KSA 11]: Nachgelassene Fragmente 1884-1885
- Band 13 [KSA 13]: Nachgelassene Fragmente 1887-1889
- Charles Sanders Peirce (1976): »Parts of Carnegie Application« [MS L75 (1902)], in: *The New Elements of Mathematics*, vol. 4, ed. by Carolyn Eisele, The Hague 1976, S. 13-76
- Charles Sanders Peirce (1976): »Prolegomena for an Apology to Pragmatism« [PAP 293 (1906)], in: *The New Elements of Mathematics*, vol. 4, ed. by Carolyn Eisele, The Hague 1976, S. 313-330
- Charles Sanders Peirce (1982): »Kant's Introduction to Logic« [MS 555 (1885)], in: *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition, Volume I, 1857-1866*, The Peirce Edition, Bloomington 1982, S. 258-259
- Charles Sanders Peirce (2000a,b,c): *Semiotische Schriften*, Band 1-3, hg. von Christian J.W. Kloesel und Helmut Pape, Frankfurt am Main 2000
- in Band 1: »Kurze Logik« [MS 595 (1895)]
- in Band 2: »Entwurf« [MS 284 (1905)]
- Platon: *Sämtliche Werke*, Band 1-4, hg. von Ursula Wolf, übersetzt von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus und Friedrich Müller, Reinbek bei Hamburg 2010, 2011
- in Band 1: *Menon [Men.]*
- in Band 2: *Phaidros*

- in Band 3: *Sophistes* [Soph.], *Politikos* [Polit.], *Philebos* [Phlb.], *Briefe* (übersetzt von H. und Fr. Müller) [Epist.]
- in Band 4: *Nomoi* [Leg.]
- Platon: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, griechisch und deutsch, nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen, hgg. von Karlheinz Hülser, Frankfurt am Main 1991
- Band 5: *Der Staat* [Rep.]
- in Band 6: *Phaidros* [Phaedr.], übersetzt von Friedrich Schleiermacher
- in Band 10: *Briefe* (übersetzt von Wilhelm Wiegand)
- Platon: *Sämtliche Dialoge*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, Hamburg 2004
- in Band 2: *Phaidros*
- in Band 6: *Briefe*
- Porphyry: *Introduction*, translated and with an introduction and commentary by Jonathan Barnes, Oxford 2006
- Thomas de Quincey: *Selected Essays on Rhetoric* [Essays], ed. by Frederick Burwick, Carbondale 2010
- Friedrich Schlegel: *Kritische Ausgabe*, hgg. von Ernst Behler, unter Mitwirkung von Jean-Jaques Anstett und Hans Eichner, Paderborn u.a. 1958ff
- in Band 11 [KA XI] *Charakteristik des Plato*
- Friedrich Schlegel: »Die Philosophie des Plato 1804/5« [PhilPlat], in: Andreas Arndt, Jure Zovko (Hg.): *Schriften zur Kritischen Philosophie*, Hamburg 2007, S. 201-224
- Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Über die Philosophie Platons* [Philosophie Platons], hg. von Peter M. Steiner, Hamburg 1996
- Wilhelm Gottlieb Tennemann (1792): *System der Platonischen Philosophie*, 1. Band, Leipzig 1792
- Wilhelm Gottlieb Tennemann (1799): *Geschichte der Philosophie*, 2. Band, Leipzig 1799
- Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe, Band 1-8, Frankfurt am Main 1993-1999
- in Band 1: *Tractatus logico-philosophicus* [TLP]  
*Philosophische Untersuchungen* [PU]
- Band 3: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* [WWK]
- Band 4: *Philosophische Grammatik* [PG]
- Band 6: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* [BGM]
- in Band 8: *Zettel* [Z] und *Vermischte Bemerkungen* [VB]

- Ludwig Wittgenstein: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften [*VE*], hg. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1995
- Ludwig Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935 [*Vorl. 1930-35*], hg. von D. Lee, A. Ambrose, M. McDonald, Frankfurt am Main 1984
- Ludwig Wittgenstein: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, zus.gest. u. hg. von Cyril Barrett, Düsseldorf und Bonn 1996
- Ludwig Wittgenstein: Briefe an Ludwig von Ficker [*Briefe*], hg. von Georg Henrik van Wright, Salzburg 1969
- 
- Vanessa Albus (2013): »Die desolate Lage der Philosophiedidaktik«, in: Information Philosophie, Juli 2013, Heft 2, Lörrach, S. 16-26  
(<http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=7231&n=2&y=4&c=105>  
[12.12.2004])
- Sabine Ammon: »Wissensverhältnisse im Fokus. Eine erkenntnistheoretische Skizze zum Post-Pluralismus«, in: dies., Corinna Heineke, Kirsten Selbmann (Hg.): *Vielfalt und Hegemonie in der Wissensgesellschaft*, Göttingen 2007, S. 59-80
- Sabine Ammon (2009): *Wissen verstehen. Perspektiven einer prozessualen Theorie der Erkenntnis*, Weilerswist 2009
- Andreas Arndt (1996): »Schleiermacher und Platon«, in: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Über die Philosophie Platons*, hg. von Peter M. Steiner, Meiner 1996, S. VII-XXII
- Judit Árokay (2012): »Schriftsysteme im frühen Japan. Kreative Möglichkeiten der Differenz«, in: Sybille Krämer, Eva Cancik-Kirschbaum, Rainer Totzke (Hg.): *Schriftbildlichkeit: Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, München 2012, S. 149-166
- Aleida und Jan Assmann (1990): »Schrift – Kognition – Evolution. Eric A. Havelock und die Technologie kultureller Kommunikation«, in: Eric A. Havelock: *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, Weinheim 1990, S. 1-35
- 
- Steffen-Peter Ballstaedt (1990): »Wenn Hören und Sehen vergeht: Grenzen der audiovisuellen Integration«, in: Dieter Meutsch, Bärbel Freund (Hg.): *Fernsehjournalismus und die Wissenschaften*, Opladen 1990, S. 29-46
- Steffen-Peter Ballstaedt (2009): »Text und Bild: ein didaktisches Traumpaar«, in: Horst Bredekamp et. al. (Hg.): *Bildwelten des Wissens. Kunsthistorisches Jahrbuch für Bildkritik*, Band 7.1, Berlin 2009, S. 45-55

- Steffen-Peter Ballstaedt (2012): *Visualisieren*, Konstanz, München 2012
- Steffen-Peter Ballstaedt (2015): »Epistemische Text-Bild-Kommunikate«, in: Hanno Depner (Hg.): *Visuelle Philosophie*, Würzburg 2015, S. 109-130
- Steffen-Peter Ballstaedt, Uwe Ostermeier, Petra Reinhard-Hauck (2001): »Gelten die Griceschen Maximen auch für visuelle Argumente?«, in: Klaus Sachs-Hombach (Hg.): *Bildhandeln. Interdisziplinäre Forschungen zur Pragmatik bildhafter Darstellungsformen*, Magdeburg 2001, S. 207-221
- Jonathan Barnes (2006): »Introduction«, in: Porphyry: *Introduction*, translated and with an introduction and commentary by Jonathan Barnes, Oxford 2006, pp.ix-xxiv
- Matthias Bauer, Christoph Ernst (2010): *Diagrammatik. Einführung in ein kultur- und medienwissenschaftliches Forschungsfeld*, Bielefeld 2010
- Peter A. Berger: »Bilder sozialer Ungleichheit – Zur ›Versozialwissenschaftlichkeit‹ sozialer Deutungsmuster«, in: Philipp Stoellger (Hg.): *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014, S. 349-380
- Peter Bernhard (2015): »Logische Diagramme: Sehen als Folgern«, in: Hanno Depner (Hg.): *Visuelle Philosophie*, Würzburg 2015, S. 59-66
- Marco C. Bettoni: »A Cybernetic Approach to Kant's Architecture of the Mind«, in: Akten des 7. Internationalen Kant-Kongress, Bouvier, Bonn, 1991, S. 723-741
- Tobias Bezzola: *Die Rhetorik bei Kant, Hegel und Fichte*, Tübingen 1993
- Norbert Blößner (2007): »Schrift(kritik)«, in: Christian Schäfer (Hg.): *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2007, S. 248-253
- Hans Blumenberg: »Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes«, in: Friedrich Kaulbach, Joachim Ritter (Hg.): *Kritik und Metaphysik. Festschrift für Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin 1966, S. 174-179
- Gottfried Boehm (1994a): »Die Wiederkehr der Bilder«, in: Gottfried Boehm (Hg.): *Was ist ein Bild?* München 1994, S. 11-38
- Gottfried Boehm (1994b): »Die Bilderfrage«, in: Gottfried Boehm (Hg.): *Was ist ein Bild?* München 1994, S. 325-343
- Gottfried Boehm (Hg.): *Was ist ein Bild?*, München 1994
- Gottfried Boehm (2007): *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Berlin 2007
- Gernot Böhme: *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart 2000
- Steffen Bogen (2005): »Schattenriss und Sonnenuhr: Überlegungen zu einer kunsthistorischen Diagrammatik«, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte, 68. Band, Heft 2, Berlin, München 2005, S. 153-176

- Steffen Bogen, Felix Thürlemann (2003): »Jenseits der Opposition von Text und Bild. Überlegungen zu einer Theorie des Diagramms und des Diagrammatischen«, in: Alexander Patschovsky: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiöspolitischer Programme im Mittelalter*, Ostfildern 2003, S. 1-22
- Ulrike Maria Bonhoff (1993): *Das Diagramm. Kunsthistorische Betrachtung über seine vielfältige Anwendung von der Antike bis zur Neuzeit*, Münster 1993
- Anthony Bonner: *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Leiden, Boston 2007
- Robert B. Brandom (Hg.): *Rorty and His Critics*, Malden (MA), Oxford 2000
- Thomas Brandstetter (2013): »Drogulus. Ein mechanisches Modell maschinischen Lebens um 1960«, Vortrag auf der Jahrestagung der Gesellschaft für Medienwissenschaft in Lüneburg, 4.10.2013; vgl. auch <http://science.orf.at/stories/1682019> [20.12.2013]
- Reinhard Brandt: *Philosophie in Bildern. Von Giorgione bis Magritte*, Köln 2000
- Horst Bredekamp, Gabriele Werner (Hg.): *Bildwelten des Wissens. Kunsthistorisches Jahrbuch für Bildkritik*, Band 1.1, Berlin 2003
- Olaf Breidbach: *Neue Wissensordnungen. Wie aus Informationen und Nachrichten kulturelles Wissen entsteht*, Frankfurt am Main 2008
- Gerda Breuer, Thomas Schleper (Hg.): *Bild(er) der Welt(en). Unüberschaubarkeiten zwischen Bilderflut und Anschauungsverlust*, Frankfurt am Main 2000
- Birger Brinkmeier: »»Die unvermeidliche Trockenheit und scholastische Punktlichkeit. Vom Übersetzen philosophischer Texte«, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 4/2001, Hannover 2001, S. 319-324
- Joachim Bromand, Guido Kreis (2010): »Einleitung: Begriffe vom Nicht-begrifflichen. Ein Problemaufriss«, in: dies. (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt: Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Berlin 2010, S. 11-19
- Joachim Bromand, Guido Kreis (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt: Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Berlin 2010
- Barbara Brüning, Ekkehard Martens (Hg.): *Anschaulich philosophieren – mit Märchen, Fabeln, Bildern und Filmen*, Weinheim, Basel 2007
- Sebastian Bucher (2007): »Das Diagramm in den Bildwissenschaften. Begriffs-analytische, gattungstheoretische und anwendungsorientierte Ansätze in der diagrammtheoretischen Forschung«, in: Ingeborg Reichle, Steffen Siegel, Achim Spelten (Hg.): *Verwandte Bilder. Die Fragen der Bildwissenschaft*, Berlin 2007, S. 113-130
- Kai Buchheister, Daniel Steuer (1992): *Ludwig Wittgenstein*, Stuttgart 1992

Franz-Peter Burkard (2005): »Visualisierung in der Philosophie«, in: Eric Hilgendorf (Hg.): *Beiträge zur Rechtsvisualisierung*, Berlin 2005, S. 19-50

Franz-Peter Burkard (2012): »Philosophie in Bildern. Visualisierung in der Philosophie«, in: Die Idee 1, Würzburg 2012, S. 28-35

Franz-Peter Burkard, Peter Kunzmann, Franz Wiedmann (2002): *dtv-Atlas Philosophie*, München 2002

Andy Clark: *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford 2009

Antonio Cota Marçal, Guilherme F.R. Kisteumacher (2010): »Nicht-propositionalität und Propositionalität: Alternative oder komplementäre Formen des diskursiven Denkens?«, in: Joachim Bromand, Guido Kreis (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt: Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Berlin 2010, S. 101-120

Hanno Depner (2011): *Kant für die Hand. Die »Kritik der reinen Vernunft« zum Basteln und Begreifen*, München 2011

Hanno Depner (2015): »Mit Diagrammen philosophieren? Zur philosophisch relevanten Gestaltung von Anschaulichkeit am Beispiel des Buch-Bausatzes *Kant für die Hand*«, in: ders.: *Visuelle Philosophie*, Würzburg 2015, S. 39-58

Jacques Derrida: »Signatur Ereignis Kontext« [SEK], in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1976, S. 124-155

Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz [SuD]*, Frankfurt am Main 1994

Jacques Derrida: *Dissemination [Diss]*, Wien 1995

Jacques Derrida: *Grammatologie [Gr]*, Frankfurt am Main 1996

Jacques Derrida: *Wie nicht sprechen. Verneinungen [Wns]*, Wien 1989

Cora Diamond (1991): *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge (MA) 1991

Simone Dietz, Geert Keil, Heiner Hastedt, Anke Thyen (Hg.) (1996): *Sich im Denken orientieren*, Frankfurt am Main 1996

Bernhard J. Dotzler: »Havelock, Tarzan und die elektronische Revolution«, in: Eric A. Havelock: *Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie*, Berlin 2007, S. 135-143

Umberto Eco: *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt am Main 1973

Michael Erler (2006): *Platon*, München 2006

Ferdinand Fellmann (1991): *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg 1991

- Rafael Ferber (2007): *Warum hat Platon die »ungeschriebene Lehre« nicht geschrieben?* München 2007
- Alexander Fidora: »Einführung«, in: Raimundus Lullus: *Ars brevis*, übersetzt von Alexander Fidora, Hamburg 1999, S. IX-XLV
- Hellmut Flashar (2011): »Dialogfragmente«, in: Christof Rapp, Klaus Corcilius (Hg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, S. 166-169
- Manfred Frank (1992): *Stil in der Philosophie*, Stuttgart 1992
- Dorothea Frede (2006): »Platons Dialoge als Hypomnemata – Zur Methodik der Platondeutung«, in: Gregor Schiemann, Dieter Mersch, Gernot Böhme (Hg.): *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*, Darmstadt 2006, S. 41-58
- Bärbel Frischmann: »Friedrich Schlegels Platonrezeption und das hermeneutische Paradigma«, in: Athenäum, Jahrbuch für Romantik 11, Paderborn 2001, S. 71-92
- Gottfried Gabriel (1978): »Logik als Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein«, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, München 1978, Heft 356, S. 353-362
- Gottfried Gabriel, Christiane Schildknecht (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990
- Alexander García Düttmann, Dieter Mersch, Andreas Niederberger, Bernhard Waldenfels (2010): »Was bleibt von Derrida?«, Interview in: Information Philosophie, 03/2010, Lörrach (<http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=4769&n=2&y=4&c=86> [04.04.2014])
- Christian Gefert: »Text und Schrift. Dekonstruktivistische Verfahren in philosophischen Bildungsprozessen«, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 2/2000, Hannover 2000, S. 133-139
- Christian Gefert: »Denken ohne Midas-Effekt. Philosophische Bildung jenseits der Proposition«, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 2/2004, Hannover 2004, S. 108-114
- Petra Gehring, Thomas Keutner et. al. (Hg.): *Diagrammatik und Philosophie*, Amsterdam 1992
- Carl Friedrich Gethmann: »Letztbegründung vs. lebensweltliche Fundierung des Wissens und Handelns«, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main 1987, S. 268-302
- Willi Goetschel (1990): *Kant als Schriftsteller*, Wien 1990
- Nelson Goodman: *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie [SdK]*, Frankfurt am Main 1997
- Nelson Goodman: *Weisen der Welterzeugung [WdW]*, Frankfurt/Main 1990

- Andreas Gormanns (2000): »Imagination des Unsichtbaren. Zur Gattungstheorie des wissenschaftlichen Diagramms«, in: Hans Holländer (Hg.): *Erkenntnis, Erfindung, Konstruktion. Studien zur Bildgeschichte von Naturwissenschaften und Technik vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*, Berlin 2000, S. 51-71
- Jean Grondin (1994): *Kant zur Einführung*, Hamburg 1994
- Guy Guldentops (2009): »Wichtige Stationen der Wirkungsgeschichte. Lateinisches Mittelalter«, in: Christoph Horn, Jörn Müller, Joachim Söder (Hg.): *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2009, S. 446-452
- Peter M.S. Hacker (2004): »Übersichtlichkeit und übersichtliche Darstellungen«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52.3, Marburg 2004, S. 405-420
- Gordon P. Baker (volume 1-3), Peter M.S. Hacker (volume 1-5): *An Analytical Commentary on Wittgenstein's »Philosophical Investigations«*, volume 1-5, Oxford 1980-1996
- Fritz-Peter Hager: »Dihairesis«, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2 (D-F), Darmstadt 1972, S. 242-244
- Garth Hallett: *A Companion to Wittgenstein's »Philosophical Investigations«*, Ithaca, London 1977
- Heiner Hastedt (1996): »Philosophische Ethik und Orientierung in der Moderne«, in: Simone Dietz, Geert Keil, Heiner Hastedt, Anke Thyen (Hg.): *Sich im Denken orientieren*, Frankfurt am Main 1996, S. 156-171
- Eric A. Havelock (2007): *Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie*, Berlin 2007
- Eric A. Havelock (1990): *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, Weinheim 1990
- John Heaton, Judy Groves: *Wittgenstein for Beginners*, Cambridge 1994
- Ingeborg Heidemann: »Die Funktion des Beispieles in der kritischen Philosophie«, in: Friedrich Kaulbach, Joachim Ritter (Hg.): *Kritik und Metaphysik. Festschrift für Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin 1966, S. 21-39
- Heinz Heimsoeth (1965): »Kant und Plato«, in: Kant-Studien 56, 1965, S. 349-372
- Heinrich Heine (1979): *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hgg. von Manfred Windfuhr, Band 8/1, Hamburg 1979
- Klaus W. Hempfer (2002): »Lektüren von Dialogen«, in: ders. (Hg.): *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, Stuttgart 2002, S. 1-38

Gerhard Henschel: *Die wirrsten Grafiken der Welt*, Hamburg 2003

Martina Heßler, Dieter Mersch (2009): »Bildlogik oder Was heißt visuelles Denken?«, in: dies. (Hg.): *Logik des Bildlichen. Zur Kritik der ikonischen Vernunft*, Bielefeld 2009, S. 8-62

Martina Heßler, Dieter Mersch (Hg.): *Logik des Bildlichen. Zur Kritik der ikonischen Vernunft*, Bielefeld, 2009

Otfried Höffe (1996): *Aristoteles*, München 1996

Doris Vera Hoffmann (2000): *Gewissheit des Fürwahrhalts. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluss des Lebens nach Kant und Wittgenstein*, Berlin 2000

Christoph Horn, Jörn Müller, Joachim Söder (Hg.): *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2009

Ludwig Jäger (2004): »Störung und Transparenz. Skizze zur performativen Logik des Medialen«, in: Sybille Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität*, München 2004, S. 35-73

Jörg Jantzen (1996): »Schleiermachers Platon-Übersetzung und seine Anmerkungen dazu«, in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Über die Philosophie Platons*, hg. von Peter M. Steiner, Meiner 1996, S. XLV-LXXI

Curt Paul Janz (1993): *Friedrich Nietzsche*, Biographie, Band 1: Kindheit, Jugend, die Basler Jahre, München, Wien 1993

Karl Jaspers (1957): *Die großen Philosophen*, München 1957

Friedrich Kaulbach (1966): »Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant«, in: ders. und Joachim Ritter (Hg.): *Kritik und Metaphysik. Festschrift für Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin 1966, S. 60-75

Lily E. Kay (2000): *Who Wrote the Book Of Life? A History of the Genetic Code*, Stanford (CA) 2000

Anthony Kenny: »Philosophieren in Beispielen. Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen«, in: Hans Julius Schneider, Matthias Kroß (Hg.): *Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*, Berlin 1999, S. 169-187

Alan Kim: *Plato in Germany. Kant – Natorp – Heidegger*, Sankt Augustin 2010

Julian Klein: »Was ist künstlerische Forschung?«, in: Günter Stock (Hg.): *Gegenworte 23. Wissenschaft trifft Kunst*, Berlin 2010, S. 25-28

Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch (Hg.): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt 1997

Gert König: »Theorie«, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10 (St-T), Darmstadt 1998, S. 1128-1146

- Hans Joachim Krämer (1968): »Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung«, in: Hans-Georg Gadamer, Wolfgang Schadewaldt (Hg.): *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg 1968, S. 106-150
- Hans Joachim Krämer (1969): »Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons«, in: Konrad Gaiser (Hg.): *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, S.198-230
- Sybille Krämer (2001): *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2001
- Sybille Krämer (2004): »Was haben ›Performativität‹ und ›Medialität‹ miteinander zu tun? Plädoyer für eine in der ›Aisthetisierung‹ gründende Konzeption des Performativen« in: dies. (Hg.): *Performativität und Medialität*, München 2004, S. 13-32
- Sybille Krämer: *Performativität und Medialität*, München 2004
- Sybille Krämer (2005): »›Operationsraum Schrift‹: Über einen Perspektivenwechsel in der Betrachtung der Schrift«, in: dies., Gernot Grube, Werner Kogge (Hg.): *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, München 2005, S. 13-32
- Sybille Krämer (2006): »Die Schrift als Hybrid aus Sprache und Bild. Thesen über die Schriftbildlichkeit unter Berücksichtigung von Diagrammatik und Kartographie«, in: Thorsten Hoffmann, Gabriele Rippl (Hg.): *Bilder. Ein (neues) Leitmedium?*, Göttingen 2006, S. 79-92
- Sybille Krämer (2009a): »Operative Bildlichkeit. Von der ›Grammatologie‹ zu einer ›Diagrammatologie‹? Reflexionen über erkennendes ›Sehen‹«, in: Martina Heßler, Dieter Mersch (Hg.): *Logik des Bildlichen. Zur Kritik der ikonischen Vernunft*, Bielefeld 2009, S. 94-122
- Sybille Krämer (2009b): »Von der ›Tiefe‹ des intellektualistischen Sprachbildes zur ›Oberfläche‹ der verkörperten Sprache«, in: Angelika Linke, Helmuth Feilke (Hg.): *Oberfläche und Performanz. Untersuchungen zur Sprache als dynamischer Gestalt*, Tübingen 2009, S. 33-48
- Sybille Krämer (2010): »Zwischen Anschabung und Denken. Zur epistemologischen Bedeutung des Graphismus«, in: Joachim Bromand, Guido Kreis (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt: Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Berlin 2010, S. 173-192
- Sybille Krämer (2011): »Matthias Bauer, Christoph Ernst: Diagrammatik«, in: rezensionen:kommunikation:medien, 2011  
[<http://www.rkm-journal.de/archives/4371; 29.8.2012>]

- Sybille Krämer (2012a): »Was bedeutet ›Schriftbildlichkeit‹?«, in: dies., Eva Cancik-Kirschbaum, Rainer Totzke (Hg.): *Schriftbildlichkeit: Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, München 2012, S. 13-36
- Sybille Krämer (2012b): »Punkt, Strich, Fläche. Von der Schriftbildlichkeit zur Diagrammatik«, in: dies., Eva Cancik-Kirschbaum, Rainer Totzke (Hg.): *Schriftbildlichkeit: Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, München 2012, S. 79-100
- Sybille Krämer, Horst Bredekamp (Hg.): *Schrift – Bild – Zahl*, Fink 2008
- Sybille Krämer, Eva Cancik-Kirschbaum, Rainer Totzke (Hg.): *Schriftbildlichkeit: Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, München 2012
- John Michael Krois: »*Ars Memoriae*, Philosophy and Culture: Frances Yates and After«, in: Glenn Alexander Magee (Hg.): *Essays in Honor of Donald Phillip Verene*, Charlottesville (VA) 2002, S. 149-162
- Christopher Kul-Want, Andrzej Klimowski (2011): *Kant. A Graphic Guide*, London 2011
- Franz von Kutschera (2002): *Platons Philosophie*, 3 Bände, Paderborn 2002
- Ernst Michael Lange (1996): *Ludwig Wittgenstein: »Logisch-philosophische Abhandlung«*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1996
- Ernst Michael Lange: *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*, Paderborn 1998
- Bruno Latour: »Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands«, in: *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, volume 6, S. 1-40
- Thomas Leinkauf (2009): »VII. Wichtige Stationen der Wirkungsgeschichte», 12. Deutsche Klassik und deutscher Idealismus«, in: Christoph Horn, Jörn Müller, Joachim Söder (Hg.): *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2009, S. 474-499
- Fred van Lente, Ryan Dunlavy (2007): *Action Philosophers! The lives and thoughts of history's A-list brain trust*, vol. 3, New York 2007
- Dimitri Liebsch: »Uneigentliche Bilder. Zur (historischen) Bildsemantik und -metaphorik«, in: Dimitri Liebsch, Nicola Mößner (Hg.): *Visualisierung und Erkenntnis*, Köln 2012, S. 58-80
- Dimitri Liebsch, Nicola Mößner (Hg.): *Visualisierung und Erkenntnis*, Köln 2012
- Manuel Lima (2011): *Visual Complexity. Mapping Patterns of Information*, New York 2011

- Andreas Luckner (2005): »Drei Arten, nicht weiterzuwissen. Orientierungsphasen, Orientierungskrisen, Neuorientierungen«, in: Werner Stegmaier (Hg.): *Orientierung. Philosophische Perspektiven*. Frankfurt am Main 2005, S. 225-244
- Geert-Lueke Lueken (1996): »Über die Orientierungsleistung philosophischen Argumentierens«, in: Simone Dietz, Geert Keil, Heiner Hastedt, Anke Thyen (Hg.): *Sich im Denken orientieren*, Frankfurt am Main 1996, S. 52-70
- Marshal McLuhan, Quentin Fiore: *Das Medium ist die Massage*, Stuttgart 2011
- Christa Maar, Hubert Burda (Hg.): *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004
- Stefan Majetschak (2005): »Sichtvermerke. Über Unterschiede zwischen Kunst- und Gebrauchsbildern«, in: ders. (Hg.): *Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild*, München 2005, S. 97-122
- Stefan Majetschak (2013): »Übersicht, übersichtliche Darstellung und Beweis. Bemerkungen zu einigen zentralen Begriffen in der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins«, in: Fynn Ole Engler, Mathias Iven (Hg.): *Große Denker*, Leipzig 2013, S. 105-123
- Christoph Marksches et al. (Hg.): *Atlas der Weltbilder*, Berlin 2011
- Odo Marquard (1986): »Die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften«, in: ders.: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, S. 98-116
- Ekkehard Martens (2006): »Platons Fußnoten zu Sokrates«, in: Gregor Schiemann, Dieter Mersch, Gernot Böhme (Hg.): *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*, Darmstadt 2006, S. 59-70
- Glen T. Martin (1989): *From Nietzsche to Wittgenstein. The Problem of Truth and Nihilism in the Modern World*, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris 1989
- Michael May (1995): »Diagrammatisches Denken: Zur Deutung logischer Diagramme als Vorstellungsschemata bei Lakoff und Peirce«, in: Zeitschrift für Semiotik, Band 17, Heft 3-4, Tübingen 1995, S. 285-305
- Christel Meier (2003): »Die Quadratur des Kreises. Die Diagrammatik des 12. Jahrhunderts als symbolische Denk- und Darstellungsform«, in: Alexander Patschovsky: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiöspolitischer Programme im Mittelalter*, Ostfildern 2003, S. 23-53
- Dieter Mersch (2004): »Medialität und Understbarkeit. Einleitung in eine ›negative‹ Medientheorie«, in: Sybille Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität*, München 2004, S. 74-95

- Dieter Mersch (2006a): »Naturwissenschaftliches Denken und bildliche Logik«, in: Martina Heßler (Hg.): *Konstruierte Sichtbarkeiten. Wissenschafts- und Technikbilder seit der Frühen Neuzeit*, München 2006, S. 405-420
- Dieter Mersch (2006b): »Mediale Paradoxa. Einleitung in eine negative Medienphilosophie«, Vortrag im Rahmen der Sektion »(Inter-)Medialität – Theatralität – Performativität« am Giessener Graduiertenzentrum Kultursenschaften (GGK), Justus-Liebig-Universität Giessen, am 13.07.2006 (<http://www.dieter-mersch.de/download/mersch.mediale.paradoxa.pdf> [3.10.2014])
- Patricia Miller, Anita Rösch: »Begriffe in 3D«, in: Ethik & Unterricht 1/10, Velber 2010, S. 26-31
- William J. Thomas Mitchell (1992): »The Pictorial Turn«, in: Artforum. Reinbek bei Hamburg, März 1992, S. 89-95
- Jürgen Mittelstraß (1982): »Was heißt: sich im Denken orientieren?«, in: ders.: *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt am Main 1982, S. 162-184
- Jürgen Mittelstraß (2005): »Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen«, in: Otfried Höffe (Hg.): *Platon. Politeia*, Berlin 2005, S. 229-249
- Georg Mohr, Marcus Willaschek (Hg.): *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998
- Georg Mohr, Marcus Willaschek (1998): »Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft«, in: dies. (Hg.): *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, S. 1-36
- Gabriele Münnix: »Zur Hermeneutik des Bildes«, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 4/2001, Hannover 2001, S. 310-318
- Michael Nedо, Michele Ranchetti (Hg.): *Ludwig Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt am Main 1983
- Susanne Nordhofen: »Didaktik der symbolischen Formen. Über den Versuch, das Philosophieren mit Kindern philosophisch zu begründen«, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 2/98, Hannover 1998, S. 127-132
- Susanne Nordhofen: »Was kann die Philosophie von der Kunst lernen?«, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 2/2003, Hannover 2003, S. 98-112
- Helga Nowotny, Peter Scott, Michael Gibbons (Hg.): *Wissenschaft neu denken. Wissen und Öffentlichkeit in einem Zeitalter der Ungewissheit*, Weilerswist 2004
- Mauro Antero Numminen: *The Tractatus Suite*, auf: *M.A. Numminen sings Wittgenstein*, Frankfurt am Main 2003

- Willi Oelmüller (Hg.): *Philosophie und Wissenschaft*, Paderborn 1988
- Peter L. Oesterreich: *Fundamentalrhetorik. Untersuchung zu Person und Rede in der Öffentlichkeit*, Hamburg 1990
- Walter J. Ong (2002): *Orality and Literacy*, London 2002
- Hans-Bernhard Petermann: »Ästhetisch denken lernen. Impulse zu einer philosophisch orientierten Bilddidaktik«, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 2/2003, Hannover 2003, S. 113-123
- Konstantin Pollok (2001): »Einleitung«, in: *Immanuel Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, hg. von Konstantin Pollok, Hamburg 2001, S. IX-LXXIII
- Uwe Pörksen (1994): »Visualisierung versus Sprache. Die Spirale als Metapher oder als Illustration der ›Phänomenologie des Geistes‹«, in: Heinrich Löffler, Karlheinz Jakob, Bernhard Kelle (Hg.): *Texttyp, Sprechergruppe, Kommunikationsbereich. Studien zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, New York 1994, S. 475-496
- Uwe Pörksen (1997): *Weltmarkt der Bilder. Eine Philosophie der Visiotype*, Stuttgart 1997
- Hans Poser (2001): *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2001
- Roland Posner (2004): »Das Bild in der Semiotik«, in: Klaus Sachs-Hombach (Hg.): *Wege zur Bildwissenschaft*, Köln 2004, S. 22-51
- Oliver Primavesi (2007): »Platon als Medienkritiker«, in: Dieter Grimm (Hg.): *25 Jahre Wissenschaftskolleg zu Berlin*, Berlin 2007, S. 235-249
- Wolfgang Raible (1993): »Die Entwicklung ideographischer Momente bei der Verschriftlichung des Wissens«, in: Wolfgang Kullmann, Jochen Althoff (Hg.): *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, S. 15-37
- Christof Rapp, Klaus Corcilius (Hg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011
- Veronika Reichl (2008): *Sprachkino. Zur Schnittstelle zwischen abstrakter Sprache und Bildlichkeit*, Stuttgart 2008
- Veronika Reichl (2015): »Im Wunderland: Die Entstehung von Sinn und Unsinn bei der Visualisierung von Philosophie«, in: Hanno Depner (Hg.): *Visuelle Philosophie*, Würzburg 2015, S. 67-90
- Stefan Ripplinger: *Bildzweifel*, Hamburg 2011
- Richard Rorty (2000): *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt am Main 2000

- Richard Rorty (2008): *Essays on Heidegger and Others*, volume 2, New York 2008
- Richard Rorty (2012): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 2012
- Bertrand Russell (1959): *My Philosophical Development*, London 1959
- Bertrand Russell (1922): »Introduction«, in: Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by D.F. Pears and B.F. McGuiness, London, New York 1995 (1. Auflage 1922), S. ix-xxii
- Dirk Rustemeyer: *Diagramme. Dissonante Resonanzen: Kunstsemiotik als Kulturtheorie*, Weilerswist 2009
- Klaus Sachs-Hombach (1993): *Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*, Köln 1993
- Klaus Sachs-Hombach (Hg.): *Wege zur Bildwissenschaft*, Köln 2004
- Klaus Sachs-Hombach: *Bild und Medium. Kunstgeschichtliche und philosophische Grundlagen der interdisziplinären Bildwissenschaft*, Köln 2006
- Klaus Sachs-Hombach (2012): »Bilder in der Wissenschaft«, in: Dimitri Liebsch, Nicola Mößner (Hg.): *Visualisierung und Erkenntnis*, Köln 2012, S. 31-42
- Eike von Savigny (2004): *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Ein Kommentar für Leser*, Band I, Frankfurt am Main 1988 (1. Auflage), 1994 (2. Auflage)
- Christian Schäfer (Hg.): *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2007
- Kenneth M. Sayre (2006): *Metaphysics and Method in Plato's »Statesman«*, Cambridge 2006
- Christiane Schildknecht (1990): *Philosophische Masken. Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Stuttgart 1990
- Christiane Schildknecht (2005): »Argument und Einsicht. Orientierungswissen als Begründungswissen?«, in: Werner Stegmaier (Hg.): *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt am Main 2005, S. 138-154
- Christiane Schildknecht, Dieter Teichert (Hg.): *Philosophie in Literatur*, Frankfurt am Main 1996
- Gregor Schiemann, Dieter Mersch, Gernot Böhme (Hg.): *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*, Darmstadt 2006
- Hans-Ulrich Schlumpf (2011): *Armand Schulthess. Rekonstruktion eines Universums*, Zürich, 2011
- Herbert Schnädelbach: »Über Rationalität und Begründung«, in: Forum für Philosophie Bad Homburg: *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main 1987, S. 67-83

- Herbert Schnädelbach: »Philosophie als Wissenschaft und als Aufklärung«, in: ders.: *Zur Rehabilitierung des »animal rationale«*, Frankfurt am Main 1992, S. 372-386
- Herbert Schnädelbach (1995): »Philosophie in der modernen Kultur«, in: Friedrich Hermanni, Volker Steenblock (Hg.): *Philosophische Orientierung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Willi Oelmüller*, München 1995, S. 25-40
- Herbert Schnädelbach (2002): *Erkenntnistheorie zur Einführung*, Hamburg 2002
- Hans Julius Schneider: »Medium versus Theorie: Über die Rolle der Logik beim Verständnis des Argumentierens«, in: Harald Wohlrap (Hg.): *Wege der Argumentationsforschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 127-139
- Bernd Schnettler, Frederik S. Pötzsch: »Visuelles Wissen«, in: Rainer Schütz-eichel (Hg.): *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung*, Konstanz 2007, S.472-484
- Wolfgang Schnotz (2002): »Wissenserwerb mit Texten, Bildern und Diagrammen«, in: Ludwig J. Issing, Paul Klimsa (Hg.): *Information und Lernen mit Multimedia*, Weinheim 2002, S. 65-81
- Oliver R. Scholz (2004): *Bild, Darstellung, Zeichen*, Frankfurt am Main 2004
- Raoul Schrott, Arthur Jacobs: *Gehirn und Gedicht. Wie wir unsere Wirklichkeiten konstruieren*, München 2011
- Irene Schwendemann (Hg.) (1983): *Hauptwerke der französischen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen*, München 1983
- Gottfried Seebaß (2000): »Was heißt, sich im Wollen orientieren?«, in: Monika Betzler, Barbara Guckes (Hg.): *Autonomes Handeln*, Berlin 2000, S. 193-214
- Gustav Seibt (1992): »Arbeit am Schwachsinn«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.01.1992
- Silvia Seja: *Handlungstheorien des Bildes*, Köln 2009
- Steffen Siegel (2009): *Tabula. Figuren der Ordnung um 1600*, Berlin 2009
- Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 2009
- Joachim Söder (2009): »Zu Platons Werken«, in: Christoph Horn, Jörn Müller, Joachim Söder (Hg.): *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2009, S. 19-59
- Peter Staudacher (2007): »Dialektik (dialektikē)«, in: Christian Schäfer (Hg.): *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2007, S. 81-87
- Volker Steenblock: »Das Eigene in einem Fremden finden. Bildung mit Bildern als hermeneutischer Prozess«, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 2/2003, Hannover 2003, S. 138-145

- Werner Stegmaier (1992): »Schema, Schematismus«, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8 (R-Sc), Darmstadt 1992, S. 1246-1262
- Werner Stegmaier (Hg.): *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt am Main 2005
- Werner Stegmaier (2005): »Vorwort« und »Einleitung«, in: ders. (Hg.): *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt am Main 2005, S. 7-50
- Werner Stegmaier (2008): *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York 2008
- Jakob Steinbrenner, Ulrich Winko (Hg.): *Bilder in der Philosophie und in anderen Künsten und Wissenschaften*, Paderborn 1997
- Peter M. Steiner (1996): »Zur Kontroverse um Schleiermachers Platon«, in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Über die Philosophie Platons*, hg. von Peter M. Steiner, Meiner 1996, S. XXIII-XLIV
- Hermann Steinthal (2007): »Ungeschriebene Lehre (agrapha dogmata)«, in: Christian Schäfer (Hg.): *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2007, S. 291-296
- Eric Stenius (1981): *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of his Main Lines of Thought*, Connecticut 1981
- Julius Stenzel (1961): *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis zu Aristoteles*, Darmstadt 1961
- Christian Stetter (1997): *Schrift und Sprache*, Frankfurt am Main 1997
- Christian Stetter: »Bild, Diagramm, Schrift«, in: Gernot Grube, Werner Kogge, Sybille Krämer (Hg.): *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, München 2005, S. 115-135
- Frederik Stjernfelt (2007): *Diagrammatology. An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*, Dordrecht 2007
- Philipp Stoellger: »Wo geht's lang?« Orientierung durch Bilder und die neue Krise des Schriftprinzips«, in: Kunst und Kirche, Heft 01, 2011, S. 15-21
- Hans Joachim Störig (1987): *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 1987
- Niko Strobach (2009): »Dialektik/Dihairesis«, in: Christoph Horn, Jörn Müller, Joachim Söder (Hg.): *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2009, S. 258-263
- Thomas Alexander Szlezák (2004): »Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts«, in: Jan Rohls, Gunther Wenz (Hg.): *Protestantismus und deutsche Literatur* (Münchener Theologische Forschungen 2), Göttingen 2004, S. 125-144
- Bernhard H.F. Taureck: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie*, Frankfurt am Main 2004

- Holm Tetens: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart 2006
- Markus Tiedemann (2011): »Mal mir was!« Ein Zwischenruf, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 1/2011, Hannover, S. 78-80
- Detlef Thiel (2003): »Theuth – Merkur – Saturn. Marsilio Ficinos Rezeption der Platonischen Schriftkritik«, in: Burkhard Mojsisch, Matthias Bloch (Hg.): *Potentiale des menschlichen Geistes: »Freiheit« und »Kreativität«. Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499)*, Stuttgart 2003, S. 110-159
- Detlef Thiel (2006): *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*, München 2006
- Detlef Thiel (2013): *Die Platon-Deutung der »Tübinger Schule«*, München 2013
- Rainer Totzke (2005): »Logik, Metaphysik und Gänsefüßchen. Derridas Dekonstruktion im operativen Raum der Schrift«, in: Sybille Krämer, Gernot Grube, Werner Kogge (Hg.): *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, München 2005, S. 171-186
- Rainer Totzke (2012): »Assoziagrammatik des Denkens. Zur Rolle nicht-textueller Schriftspiele in philosophischen Manuskripten« in: Sybille Krämer, Eva Cancik-Kirschbaum, Rainer Totzke (Hg.): *Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, Berlin 2012, S. 415-435
- Edward R. Tufte: *Envisioning Information*, Cheshire (Connecticut) 1990
- Edward R. Tufte: *The Visual Display of Quantitative Information*, Cheshire (Connecticut) 2001
- Wolfgang Maria Ueding (1992): »Die Verhältnismäßigkeit der Mittel bzw. die Mittelmäßigkeit der Verhältnisse. Das Diagramm als Thema und Methode der Philosophie am Beispiel Platons bzw. einiger Beispiele Platons«, in: Petra Gehring, Thomas Keutner et. al. (Hg.): *Diagrammatik und Philosophie*, Amsterdam 1992, S. 13-50
- Franco Volpi (2003): »Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles«, in: Gregor Damschen, Rainer Enskat, Alejandro G. Vigo (Hg.): *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2003, S. 286-303
- Wolfgang Welsch (1988): »Philosophie zwischen Weisheit und Wissenschaft. Die aktuelle Balance«, in: Willi Oelmüller (Hg.): *Philosophie und Wissenschaft*, Paderborn 1988, S. 115-126

- Wolfgang Welsch (1990): *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1990
- Wolfgang Welsch (1999): *Aisthesis: Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1999
- Harald Weinrich (1980): »Metapher«, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5 (L-Mn), Darmstadt 1980, S. 1179-1186
- Dirk Westerkamp (2006): *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006
- Alfred North Whitehead (1979): *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt am Main 1979
- Franz Wiedmann: *Anschauliche Wirklichkeit. Bilder und Sprachen*, Würzburg 1988
- Wolfgang Wieland (1982): *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982
- Wolfgang Wieland (1992): *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1992
- Lambert Wiesing: *Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens*, Frankfurt am Main 2013
- Heiner Wilharm: »Ein Bild sagt mehr als tausend Worte. Über Begriff und Verwendung diagrammatischer Darstellungen in Philosophie und Wissenschaft«, in: Petra Gehring, Thomas Keutner et. al. (Hg.): *Diagrammatik und Philosophie*, Amsterdam 1992, S. 121-160
- Jürgen Wippern (1972): »Einleitung«, in: ders. (Hg.): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt 1972, S. VII-XLVIII
- Meredith Williams (1990): »Wittgenstein, Kant, and the ›Metaphysics of Experience‹«, in: Kant-Studien 81, Bonn 1990, S. 69-88
- Frances A. Yates (1990): *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*, Weinheim, Berlin 1990
- Rüdiger Zill: »Vom Bildnis zum Modell. Formen ikonischen Denkens«, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 14, Hannover 1992, S. 71-80

## INTERNETLINKS

- [http://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte\\_und\\_Entwicklung\\_der\\_Enzyklopädie](http://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_und_Entwicklung_der_Enzyklopädie)  
[12.12.2013]
- [http://de.wikipedia.org/wiki/Encyclopédie\\_ou\\_Dictionnaire raisonné\\_des\\_sciences\\_des\\_arts\\_et\\_des\\_métiers](http://de.wikipedia.org/wiki/Encyclopédie_ou_Dictionnaire raisonné_des_sciences_des_arts_et_des_métiers) [26.4.2014]

## Quellenverzeichnis der Abbildungen

---

- Abb. 1 Graphische Darstellung der dihairetischen Begriffsklärung von »Angelischerei« im Dialog *Sophistes* (218e–221b)  
Quelle: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Einteilung\\_\(Dihairesis\)\\_des\\_Angelfischers\\_im\\_Sophistes.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Einteilung_(Dihairesis)_des_Angelfischers_im_Sophistes.jpg) [12.12.2013]
- Abb. 2 Graphische Darstellung des Porphyrischen Baums nach Petrus Hispanus (links) und in Jürgen Mittelstraß' *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*  
Quelle: <http://de.wikipedia.org/wiki/Dihairesis> [12.12.2013]
- Abb. 3 Arbor elementalis aus Raimundus Lullus *Arbor scientiae* (Ausgabe Lyon 1515)  
Quelle: Yates (1990) 172
- Abb. 4 Anlauttabelle aus dem *Orbis Sensualium Pictus* (Ausschnitt)  
Quelle: [http://de.wikipedia.org/wiki/Orbis\\_sensualium\\_pictus](http://de.wikipedia.org/wiki/Orbis_sensualium_pictus) [12.12.2013]
- Abb. 5 Darstellung von »Ethik« im *Orbis Sensualium Pictus*  
Quelle: OSP 222
- Abb. 6 Porphyrischer Baum von Boëthius, um 500  
Quelle: [http://de.wikipedia.org/wiki/Baum\\_des\\_Wissens](http://de.wikipedia.org/wiki/Baum_des_Wissens) [12.12.2013]
- Abb. 7 Porphyrischer Baum von Ringelberg, 1531  
Quelle: Siegel (2009) 84
- Abb. 8 Porphyrischer Baum nach Petrus Hispanus, Ausgabe 1514  
Quelle: Ebd. 85
- Abb. 9 Porphyrischer Baum, Fresko im Kloster Schussenried, 18. Jh.  
Quelle: [http://de.wikipedia.org/wiki/Baum\\_des\\_Wissens](http://de.wikipedia.org/wiki/Baum_des_Wissens) [12.12.2013]
- Abb. 10 Arbor naturalis et logicalis des Raimundus Lullus, Ausgabe um 1512  
Quelle: <https://www.flickr.com/photos/21836355@N00/61809508/> [12.12.2013]

- Abb. 11 Graphische Darstellung der Wissenschaften in der *Encyclopédie* von 1751  
Quelle: [http://de.wikipedia.org/wiki/Encyclop%C3%A9die\\_ou\\_Dictionnaire\\_rainonn%C3%A9\\_des\\_sciences,\\_des\\_arts\\_et\\_des\\_m%C3%A9tiers](http://de.wikipedia.org/wiki/Encyclop%C3%A9die_ou_Dictionnaire_rainonn%C3%A9_des_sciences,_des_arts_et_des_m%C3%A9tiers) [12.12.2013]
- Abb. 12 Graphische Darstellung der Wissenschaften in der *Encyclopédie* von 1780  
Quelle: Ebd. [12.12.2013]
- Abb. 13 Nomogramm der Multiplikationstabelle  
Quelle: Krämer (2012b) 89
- Abb. 14 Hohlkugelförmige Skaphe (Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung)  
Quelle: Bogen (2005) 160
- Abb. 15 Ferdinando Bonciglio, Aquarellierte Zeichnung zum Sonnenuhrprojekt vor dem Palazzo Montecitorio (Ausschnitt), 1790, Rom  
Archivio di Stato  
Quelle: Ebd. 163
- Abb. 16 Ansichten des »Schinken von Portici«, Kupferstich in den 1762 publizierten *Pitture antiche d'Ercolano*  
Quelle: Ebd. 167
- Abb. 17 »A Table of the Elements of the Mind« von Richard Williamson  
Quelle: Burkard (2012) 33
- Abb. 18 »Aufbau der Kritik der reinen Vernunft«, Diagramm im *dtv-Atlas Philosophie*  
Quelle: Burkard/Kunzmann/Wiedmann (2002) 136
- Abb. 19 »Critique of Pure Reason - Main Parts« von Marco C. Betttoni  
Quelle: Betttoni [05.04.2009]
- Abb. 20 »Inventarium der reinen spekulativen Vernunft«  
Quelle: Störig (1987) 405
- Abb. 21 »Kant postmodern« von Axel Weiß  
Quelle: Burkard (2012) 34ff
- Abb. 22 Bastelanleitung im Kapitel »Philosophische Hintergründe der *Kritik der reinen Vernunft*«  
Quelle: Depner (2011) 13
- Abb. 23 Bastelanleitung im Kapitel »Aufbau und Gliederung der *Kritik der reinen Vernunft*«  
Quelle: Ebd. 40f
- Abb. 24 Anleitung »Die Elementarlehre«  
Quelle: Ebd. 42
- Abb. 25 »Gesamtübersicht der *Kritik der reinen Vernunft*«  
Quelle: Ebd. 45

- Abb. 26 Bebilderungstypen im *dtv-Atlas Philosophie*  
Quelle: Burkard/Kunzmann/Wiedmann (2002) 134, 176, 136, 168, 156, 208, 204, 178; zusammengestellt von Hanno Depner
- Abb. 27 Illustrationen in einer Kant-Einführung  
Quelle: Kul-Want/Klimowski (2011) 46, 126, 54f
- Abb. 28 Die Transzendentalphilosophie in Form eines Superhelden-Comics  
Quelle: van Lente/Dunlavey (2007) 29
- Abb. 29 Plastisches Modell der Doppelhelix von Francis Crick und James Watson  
Quelle: [http://www.uic.edu/classes/bios/bios100/mike/spring2003/watson\\_crick.htm](http://www.uic.edu/classes/bios/bios100/mike/spring2003/watson_crick.htm) [12.12.2013]
- Abb. 30 Computeranimiertes, dreidimensionales Modell der Doppelhelixstruktur der DNA  
Quelle: [http://en.wikipedia.org/wiki/Double\\_helix](http://en.wikipedia.org/wiki/Double_helix) [12.12.2013]
- Abb. 31 Selbstreproduzierende Maschinen, vorgestellt von Lionel Penrose in »Nature«  
Quelle: [http://www.sussex.ac.uk/Users/ctf20/dphil\\_2005/Thesis/Chapter\\_1/SelfReplication.htm](http://www.sussex.ac.uk/Users/ctf20/dphil_2005/Thesis/Chapter_1/SelfReplication.htm) [12.12.2013]
- Abb. 32 Filmstill: Lionel Penrose präsentiert seine selbstreproduzierenden Maschinen  
Quelle: <http://vimeo.com/10297756> [12.12.2013]
- Abb. 33 Filmstill aus »Sartre: Der Blick«  
Quelle: Reichl (2005)
- Abb. 34 Filmstill aus »Baruch de Spinoza: Axiome«  
Quelle: Ebd



## Namensregister

---

Kursiv gedruckte Ziffern verweisen auf eine ausführliche Diskussion des betreffenden Autors.

- Albus, Vanessa 11  
Ammon, Sabine 53  
Aristoteles 22f., 36, 37-54, 57, 66,  
72, 81ff., 89f., 93, 128, 130,  
156ff., 178, 180, 231  
Arndt, Andreas 57f., 61ff., 70  
Árokay, Judit 79  
Assmann, Aleida und Jan 79ff., 90  
Baker, Gordon P. 138  
Ballstaedt, Steffen-Peter 184, 211ff.,  
213, 239  
Barnes, Jonathan 179  
Bauer, Matthias 167, 178, 193,  
196ff., 205, 213  
Bernhard, Peter 180f., 187  
Blößner, Norbert 23, 72  
Boehm, Gottfried 9, 35, 159-164,  
171f., 239, 245  
Bogen, Steffen 195f., 199, 205,  
213ff., 223, 246  
Bonhoff, Ulrike Maria 176  
Brandstetter, Thomas 237  
Bromand, Joachim 20, 40, 50f.  
Bucher, Sebastian 175  
Burkard, Franz-Peter 10, 185, 218  
Comenius, Johannes Amos 184  
Cota Marçal, Antonio 20, 26  
Derrida, Jacques 19, 34f., 71, 84,  
86, 88-102, 105, 138, 151, 155,  
161, 163, 200f., 208, 210, 245  
Diamond, Cora 130  
Dietz, Simone 146, 151  
Dunlavey, Ryan 232, 234  
Erler, Michael 25, 34f., 38, 45f. 56  
Ernst, Christoph 167, 178, 193,  
196ff., 205, 213  
Fellmann, Ferdinand 9  
Ferber, Rafael 66f  
Flashar, Hellmut 72  
Frank, Manfred 138  
Frede, Dorothea 71ff.  
Gabriel, Gottfried 126, 131f.  
García Düttmann, Alexander 99  
Goethe, Johann Wolfgang von 116  
Goetschel, Willi 115, 122  
Goodman, Nelson 13, 165-174,  
175, 186, 198, 210, 239  
Germanns, Andreas 189  
Grondin, Jean 110  
Guldentops, Guy 45f.

- Hacker, Peter M.S. 136, 138, 147  
Hallett, Garth 138  
Hastedt, Heiner 146f., 151  
Havelock, Eric A. 78-88, 89f., 92f., 105, 136  
Heimsoeth, Heinz 106  
Heine, Heinrich 115  
Hempfer, Klaus W. 68, 71ff.  
Heßler, Martina 155f., 156, 158, 213  
Höffe, Otfried 22, 25, 37ff., 41f., 44, 47f., 90, 180  
Hoffmann, Doris Vera 125  
Jäger, Ludwig 210, 239  
Jantzen, Jörg 56, 59, 61  
Janz, Curt Paul 18  
Jaspers, Karl 60, 72, 116  
Kant, Immanuel 11ff., 51, 53, 56, 65, 94ff., 102, 105-123, 125, 127f., 128ff., 132, 135f., 141-145, 146, 151, 159, 163, 178, 192ff., 200, 221-236, 244f.  
Kaulbach, Friedrich 120f.  
Kay, Lily E. 237  
Keil, Gert 146, 151  
Kisteumacher, Guilherme F.R. 20, 26  
Klimowski, Andrzej 231, 233  
Krämer, Hans Joachim 46, 60, 66  
Krämer, Sybille 20, 99, 196-204, 208f., 213  
Kreis, Guido 20, 40, 50f.  
Kul-Want, Christopher 231, 233  
Kunzmann, Peter 10  
Kutschera, Franz von 30  
Lange, Ernst Michael 132  
Leinkauf, Thomas 57, 107  
Lente, Fred van 232, 234  
Lima, Manuel 182, 189  
Luckner, Andreas 142  
Lueken, Geert-Lueke 25  
Lullus, Raimundus 182f., 187f.  
Majetschak, Stefan 134, 144, 213ff.  
Marquard, Odo 147  
Martens, Ekkehard 36  
Martin, Glen T. 35  
May, Michael 193f.  
McLuhan, Marshal 84, 93, 210  
Meier, Christel 35, 179  
Mendelssohn, Moses 55f., 107, 118  
Mersch, Dieter 99, 155f., 158, 196, 206ff., 213, 226, 239  
Mitchell, William J. Thomas 9  
Mittelstraß, Jürgen 143, 147, 181  
Mohr, Georg 117  
Niederberger, Andreas 99  
Nietzsche, Friedrich 18, 32, 52, 89, 96, 101, 116, 233  
Numminen, Mauro Antero 132  
Ong, Walter J. 35, 78-88, 89f., 92f., 100, 105, 136  
Ostermeier, Uwe 212  
Peirce, Charles Sanders 193ff., 202, 210  
Platon 17-36, 37ff., 40ff., 44ff., 48, 53, 55-76, 77f., 81, 83-94, 105-109, 112f., 115, 117, 127, 130, 137, 139, 156f., 176ff., 180, 200, 245  
Pollok, Konstantin 113f.  
Pörksen, Uwe 230ff.  
Porphyrios 179-183, 186f., 189f.  
Poser, Hans 49  
Posner, Roland 166  
Primavesi, Oliver 28  
Quincey, Thomas de 115  
Raible, Wolfgang 180  
Reichl, Veronika 239, 241

- Reinhard-Hauck, Petra 212  
Rorty, Richard 94-102, 105, 117, 127, 163, 200f.  
Russell, Bertrand 129, 135, 138  
Sachs-Hombach, Klaus 9, 213  
Savigny, Eike von 138  
Sayre, Kenneth 41  
Schildknecht, Christiane 19, 25, 30, 143f.  
Schlegel, Friedrich 56f, 61  
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 34, 55-73, 75, 107f., 161, 245  
Schlumpf, Hans-Ulrich 246  
Schnädelbach, Herbert 18, 37f., 40, 49, 53, 146f., 149ff.  
Schnotz, Wolfgang 184, 212  
Scholz, Oliver R. 156, 166f., 171  
Schwendemann, Irene 189  
Seebaß, Gottfried 141f., 145  
Seibt, Gustav 230ff.  
Söder, Joachim 36  
Staudacher, Peter 26  
Stegmaier, Werner 20, 41, 44, 50f., 53, 118, 120, 122f., 145ff., 150f., 177f., 188  
Steiner, Peter M. 63, 65f., 68  
Stenius, Eric 125, 131f.  
Stenzel, Julius 30  
Stetter, Christian 83  
Störig, Hans Joachim 111, 220f.  
Strobach, Niko 41  
Szlezák, Thomas Alexander 45, 59, 62ff.  
Tennemann, Wilhelm Gottlieb 56, 64, 68ff.  
Thiel, Detlef 36, 55, 68  
Thürlemann, Felix 195f., 199, 205, 213  
Thyen, Anke 146, 151  
Totzke, Rainer 83, 183, 212, 221  
Ueding, Wolfgang Maria 176f.  
Volpi, Franco 47  
Waldenfels, Bernhard 99  
Welsch, Wolfgang 25, 35, 38, 43, 47f., 51, 53  
Weinrich, Harald 156, 158  
Westerkamp, Dirk 35  
Whitehead, Alfred North 17  
Wiedmann, Franz 10  
Wieland, Wolfgang 18, 23, 25, 36, 47f., 73-76, 93, 108  
Willaschek, Marcus 117  
Williams, Meredith 125, 135f.  
Wippern, Jürgen 57  
Wittgenstein, Ludwig 11f., 52, 95f., 102, 123, 125-145, 151, 163, 245  
Yates, Frances A. 178, 182

# Edition Moderne Postmoderne



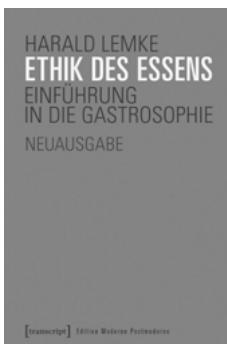
*Andreas Hetzel*  
**Vielfalt achten**  
Eine Ethik der Biodiversität

Dezember 2016, ca. 200 Seiten, kart., ca. 24,99 €,  
ISBN 978-3-8376-2985-9



*Ann-Cathrin Drews, Katharina D. Martin (Hg.)*  
**Innen – Außen – Anders**  
Körper im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault

Oktober 2016, ca. 400 Seiten, kart., ca. 34,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3575-1



*Harald Lemke*  
**Ethik des Essens**  
Einführung in die Gastrosophie

Juni 2016, 592 Seiten, kart., 39,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3436-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

# Edition Moderne Postmoderne



*Claus Dierksmeier*  
**Qualitative Freiheit**  
Selbstbestimmung in weltbürgerlicher  
Verantwortung

Mai 2016, 456 Seiten, kart., 19,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3477-8



*Christian W. Denker*  
**Vom Geist des Bauches**  
Für eine Philosophie der Verdauung

2015, 536 Seiten, kart., 34,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3071-8



*Karl Hepfer*  
**Verschwörungstheorien**  
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 Seiten, kart., 24,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3102-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

# Edition Moderne Postmoderne

- Stefan Deines*  
**Situerte Kritik**  
Modelle kritischer Praxis in  
Hermeneutik, Poststrukturalismus  
und Pragmatismus  
Mai 2017, ca. 240 Seiten, kart., ca. 29,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3018-3
- Hilge Landweer,*  
*Isabella Marcinski (Hg.)*  
**Dem Erleben auf der Spur**  
Feminismus und die Philosophie  
des Leibes  
November 2016, ca. 370 Seiten, kart., 32,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3639-0
- Yushin Ra*  
**Der Unernt des Kitsches**  
Die Ästhetik des laxen Blicks  
auf die Welt  
September 2016, ca. 240 Seiten,  
kart., ca. 29,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3551-5
- Sandra Markewitz (Hg.)*  
**Grammatische Subjektivität**  
Wittgenstein und die moderne Kultur  
September 2016, ca. 300 Seiten,  
kart., ca. 34,99 €,  
ISBN 978-3-8376-2991-0
- René Weiland*  
**Philosophie der Lebensführung**  
Ethisches Denken zwischen  
Existenzphilosophie und  
Konstruktivismus  
September 2016, ca. 240 Seiten,  
kart., ca. 29,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3632-1
- Tobias Holischka*  
**CyberPlaces – Philosophische  
Annäherungen an den virtuellen Ort**  
Mai 2016, 212 Seiten, kart.,  
zahlr. Abb., 29,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3463-1
- Dirk Braunstein*  
**Adornos Kritik  
der politischen Ökonomie**  
2015, 450 Seiten, kart., 36,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3443-3
- Ralf Krüger*  
**Quanten und die Wirklichkeit  
des Geistes**  
Eine Untersuchung zum  
Leib-Seele-Problem  
2015, 166 Seiten, kart., 24,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3173-9
- Dirk Stederoth*  
**Freiheitsgrade**  
Zur Differenzierung  
praktischer Freiheit  
2015, 304 Seiten, kart., zahlr. Abb., 29,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3089-3
- Sebastian Bandelin*  
**Anerkennen als Erfahrungsprozess**  
Überlegungen zu einer  
pragmatistisch-kritischen Theorie  
2015, 332 Seiten, kart., 36,99 €,  
ISBN 978-3-8376-3131-9
- Gerhard Gamm, Andreas Hetzel (Hg.)*  
**Ethik – wozu und wie weiter?**  
2015, 236 Seiten, kart., 29,99 €,  
ISBN 978-3-8376-2916-3
- Marc Rölli (Hg.)*  
**Fines Hominis?**  
Zur Geschichte der philosophischen  
Anthropologiekritik  
2015, 232 Seiten, kart., 29,99 €,  
ISBN 978-3-8376-2956-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**