

Karen Gloy (Hg.)

# Rationalitätstypen

ALBER PHILOSOPHIE A

ALBER PHILOSOPHIE

A—

## Zu diesem Buch:

Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Einheit der Vernunft oder der Vielheit von Rationalitätstypen sowie die Analyse der möglichen Rationalitätstypen. Herrschte bis ins 19. Jahrhundert der Glaube an die Einheit der Vernunft, so ist er seit dem Auftritt des Relativismus und Historismus einer Pluralitätsannahme gewichen. Verschiedene Rationalitätsformen lassen sich sowohl innerhalb des europäischen Kulturreises (Antike, Renaissance, Barock, Neuzeit) studieren wie auch außerhalb desselben (sumerisch-akkadische Listenwissenschaft, Zen-Buddhismus).

The book centers on the question about the unity of reason or the diversity of rationality types as well as the analysis of the possible rationality types. The belief in the unity of reason predominated into the Nineteenth Century but since the appearance of relativism and historicism this has given way to the assumption of plurality. Differing forms of rationality can be studied within the European cultural areas (antiquity, Renaissance, Baroque, modern age) as well as outside of these areas (old Assyrian scientific method, Zen Buddhism).

Die Herausgeberin: Dr. phil. Karen Gloy, geb. 1941, ist ordentliche Professorin für Philosophie und Geistesgeschichte an der Universitären Hochschule Luzern. Gastprofessuren u.a. in China, Taiwan, Kolumbien und Griechenland. Hauptarbeitsgebiete: Deutscher Idealismus, Rationalität, Naturphilosophie. Mitbegründerin der internationalen Gesellschaft »System der Philosophie«. *Friihere Veröffentlichung bei Alber: Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins* (1998).

Karen Gloy (Hg.)  
Rationalitätstypen

# Alber-Reihe Philosophie

Karen Gloy (Hg.)

# Rationalitätstypen

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Publiziert mit Unterstützung  
des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung  
der wissenschaftlichen Forschung.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Rationalitätstypen** / Karen Gloy (Hg.). –  
Freiburg (Breisgau); München : Alber, 1999  
(Alber-Reihe Philosophie)  
ISBN 3-495-47960-0

Texterfassung: in der Verantwortung der Herausgeberin

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany  
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1999  
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg  
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher  
Satzherstellung: SatzWeise, Trier  
Inhalt gesetzt in der Aldus und Gill Sans  
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 1999  
ISBN 3-495-47960-0

# Inhalt

<i>Karen Gloy, Luzern</i>	
Einleitung . . . . .	11

## **Erster Teil:** **Einheit der Vernunft –** **Vielheit der Rationalitätstypen –** **Infragestellung der Vernunft**

### **A. Leisegangs Denkformenlehre**

<i>Hans Poser, Berlin</i>	
Erkenntnisgegenstand, Argumentationsstruktur und Weltbild.	
Zu Leisegangs Phänomenologie der Denkformen . . . . .	25

<i>Nicolas Füzesi, München/Basel</i>	
Einheit der Vernunft – Pluralität der Denkformen? . . . . .	45

<i>Patrick Frei, Luzern</i>	
Denkform und Anschauung.	
Bemerkungen zu Hans Leisegangs Denkformenlehre . . . . .	56

### **B. Vernunftpluralismus**

<i>Axel Wüstehube, Münster</i>	
Rationalität und Hermeneutik. Zur Relevanz der Hermeneutik	
für einen Begriff pragmatischer Rationalität . . . . .	71

## Inhalt

<i>Peter Reisinger, München</i>	
Kalkulisieren oder Denken? Zur Bestimmung möglicher Rationalitätstypen aus einer Kritik ihrer möglichen Symbolisierbarkeit . . . . .	88

### C. Vernunft und das Andere der Vernunft

<i>Annemarie Pieper, Basel</i>	
Der Leib als große Vernunft.	
Nietzsches Konstrukt eines anderen Apriori . . . . .	111
<i>Enno Rudolph, Heidelberg</i>	
Über einige Schwierigkeiten, sich dem Thema Mythos (philosophisch) zu nähern . . . . .	129

## Zweiter Teil: Rationalitätstypen

### A. Rhetorische Rationalität

<i>Wilhelm Schmidt-Biggemann, Berlin</i>	
Was ist eine probable Argumentation?	
Beobachtungen über Topik . . . . .	149
<i>Wolfram Groddeck, Basel</i>	
Der Dithyrambus des Witzes. (Über)Reden und Wahrheit . .	166

### B. Analogische Rationalität

<i>Manuel Bachmann, Luzern/Basel</i>	
Zur Rationalität der Geheimwissenschaften.	
Das Koordinatensystem im hermetischen Kosmogramm . . .	185
<i>Karen Gloy, Luzern</i>	
Kalkulierte Absurdität – Die Logik des Analogiedenkens . . .	213

## C. Außereuropäische Rationalität

*Dietz Otto Edzard, München*

Sumerisch-akkadische Listenwissenschaft und andere Aspekte  
altpersischer Rationalität . . . . . 246

*Rudolf Zihlmann, Luzern*

Zen-Buddhismus. Ein östlicher Weg zur Vernunft . . . . . 268

Bildquellenverzeichnis . . . . . 279

Curricula der Autoren . . . . . 281

# Vorwort

Die hier versammelten Beiträge gehen auf ein internationales Symposium über Rationalitätstypen zurück, das am 30./31. Mai 1997 am Philosophischen Seminar der Universitären Hochschule Luzern abgehalten wurde und im größeren Rahmen eines Forschungsprojektes des Schweizerischen Nationalfonds stand. Dem Schweizerischen Nationalfonds sowie der Universitären Hochschule Luzern sei für die großzügige finanzielle Unterstützung gedankt. Den Assistenten und wissenschaftlichen Mitarbeitern Dr. phil. Manuel Bachmann, Dr. phil. des. Patrick Frei und lic. phil. Nicolas Füzesi gilt mein Dank für die organisatorische Hilfe, dem letzteren insbesondere für die redaktionelle Bearbeitung dieses Bandes.

Luzern, im Frühjahr 1999

Karen Gloy

# Einleitung

Hat Vernunft einen Plural – hat Vernunft keinen Plural? Oder ist gar nach dem Motto von Paul Feyerabend *anything goes* und nach dem provokativen Titel seines Buches *Irrwege der Vernunft* ein Vernunftkonzept gänzlich in Frage zu stellen und statt dessen das Andere der Vernunft, sei es in positiver oder negativer Form als äußere oder innere Natur, als Sinnlichkeit, Triebhaftigkeit, Affekt, Leben, Unvernunft, Irrationalität usw., zu favorisieren? Diese Fragen müssen sich angesichts der von der Moderne vorgenommenen Ausdifferenzierung des Vernünftigen in szientifische, instrumentelle, moralische, ästhetische Rationalität und insbesondere angesichts der von der Postmoderne vollzogenen Radikalisierung der These von einer Vielzahl eigenständiger Rationalitätstypen stellen.

Beim Rekurs auf die philosophische und geistesgeschichtliche Tradition wird man grosso modo sagen dürfen, daß bis ins 19. Jahrhundert hinein der Glaube an die Einheit der Vernunft herrschte, und zwar so ausschließlich, daß man mit Jacques Derrida [*Grammatologie*, Frankfurt a.M. 1974, S. 11] von einem »Logozentrismus« des Abendlandes, von einer Vernunftdominanz, ja Vernunftideologie sprechen kann. Wenn eine Vielfalt von Rationalität überhaupt in den Blick rückte, so nur als Aspektierung einer und derselben Vernunft, wie im Falle des platonischen und überhaupt des griechischen *kalokagathia*-Begriffs, der das Schöne, Gute und Wahre lediglich als Seiten einer einzigen Vernunft interpretierte, oder der christlichen Trias von Vater, Sohn und Heiligem Geist oder des Kantischen Vernunftkonzepts, das nach theoretischer, praktischer und ästhetischer Vernunft gliederte, aber stets an der Einheit und Identität der Vernunft festhielt. Der Dominanz dieser einen absoluten Vernunft wurde, was es im öffentlichen wie im privaten Leben, in Wissenschaft und Technik, in Zivilisation und Kultur an Leistungen wie Fehlleistungen, an Erfolgen wie Mißerfolgen gab, als Konsequenz zugeschrieben, angefangen von der Etablierung der Wissenschaften, der

Rationalisierung der Technik, ihrer Uniformierung und Globalisierung, der Bürokratisierung der Verwaltung bis hin zur Verstaatlichung der Gesellschaft und Moralisierung der Lebenswelt.

Seit dem Auftritt des Relativismus und Historismus im letzten Jahrhundert und seit der Radikalkritik an der Vernunft durch die Postmoderne in diesem Jahrhundert mit ihren andersgelagerten Prinzipien von Pluralität, Heterogenität, Widerspruch, Paradox und Antinomie ist ein Zerfall der einen Vernunft in eine Pluralität von Vernunfttypen eingetreten, der uns vor die Frage nach der Art dieser Typen und ihrer jeweiligen Internverfassung stellt wie auch vor die Frage nach einem möglichen Zusammenhang: Sind diese Typen nur narrativ aufzählbar ohne letzte Verbindbarkeit? Was berechtigt dann noch, sie als Vernunfttypen zu bezeichnen? Oder gibt es eine transversale Beziehung?

Obwohl in einer anderen Forschertradition stehend und aus anderen Motiven und Intentionen hervorgegangen, soll auf der Suche nach einer Antwort das Buch von Hans Leisegang über *Denkformen* aus dem Jahre 1928 als Ausgang und Wegweiser dienen. Leisegang zeigt auf der Basis eines vielfältigen empirischen Materials aus der gesamten Philosophiegeschichte, daß es nicht nur den uns vertrauten und heute allein die Wissenschaften bestimmenden Rationalitätstypus gibt, sondern eine Vielzahl anderer Denkschemata, die zu jeweils anderen Weltbildern und Organisationsformen führen, letztlich wohl auch zu anderen Logiken und Wissenschaftstypen.

Neben dem von Platon und der griechischen Antike entwickelten dihairetischen Denk- und Ordnungsschema, das die Einteilung und Gliederung nach *genus proximum per differentiam specificam* vornimmt, also nach Gattung, Art, Unterart usw., und die Basis unserer wissenschaftlichen Systematik bildet, sowohl der logischen Begriffspyramiden wie der Klassifikationssysteme wie der Wissenschaftssysteme, findet sich, ebenso alt, wenn nicht sogar älter, die zyklische Denkgestalt, die sowohl in temporaler wie in atemporaler Form auftritt, deren äußeres Symbol der Kreis ist. Sie begegnet ebenso in der vorsokratischen Philosophie bei Heraklit wie in der religiösen Literatur bei Paulus und im Mittelalter und feiert ihre Triumphe insbesondere in den großen Dialektikkonstruktionen Fichtes, Schellings und Hegels im Deutschen Idealismus. Darüber hinaus expliziert und dokumentiert Leisegang auch noch die antinomische Gedankenstruktur.

Diese von Leisegang eruierten Denkformen bilden den Aus-

gangspunkt für die hier zu erarbeitende Rationalitätstypologie, allerdings eher als modifizierbares Modell für eine pluralisierte Vernunft, weniger als definitive Festlegung der denkbaren Typen. Methodisch kann eine solche letztgültige Festlegung nicht bereits vorausgesetzt werden, sondern muß durch Bearbeitung des Leisegangschen Modells allmählich erst gewonnen werden. In diesem Sinne stecken die vorliegenden Beiträge in einem *ersten* Schritt unterschiedliche Bereiche der Rationalitätstheorie ab, um sodann in einem *zweiten* Schritt im Rahmen ihrer jeweils spezifischen Problemstellungen typologische Unterscheidungen vorzunehmen. Aus dieser methodischen Differenzierung mindestens zweier Theorieschritte speist sich die Auswahl der Themen des Sammelbandes. Im ersten Teil steht das Pluralitätsmodell grundsätzlich zur Diskussion, wobei von Anfang an auch die Grenzbereiche der Vernunfttypologie mitberücksichtigt werden müssen: leibliche Vernunft (Nietzsche) und mythologische Vernunft (Blumenberg, Cassirer, Platon). Im zweiten Teil werden verschiedene Typen - auch dem gewöhnlichen Verständnis nach ungewöhnliche - benannt und strukturell untersucht. Rhetorische Rationalität, Analogiedenken, Listenwissenschaft und das Vernunftverständnis im Zen sind dort die thematischen Ankerpunkte, um ein erstes und vorläufiges Raster von Typen zu entwerfen. Im Vordergrund steht dabei das Bestreben, unterschiedliche Typen erst einmal so weit strukturell zu bestimmen, daß der Tatbestand von Typendifferenzen *grundsätzlich* gesichert wird. Deshalb erhebt die Auswahl keinen Anspruch auf Vollständigkeit der Typologie.

Mit Leisegangs Denkformenlehre setzen sich drei Beiträge des vorliegenden Sammelbandes in kritischer Reflexion auseinander. Hans Poser ordnet den vier von Leisegang unterstellten Denkformen: dem Gedankenkreis, der Dialektik, der Begriffspyramide und der Axiomatik vierlei Zeitvorstellungen zu: die Zyklik, die evolutionäre Zeitform, die zeitlose Statik und die kausal-axiomatische Zeitform. Angesichts der Vielzahl von Denkformen, die nach Posers Ausführungen anders als ›Denkstile‹, wie sie heute in der Wissenschaftsgeschichte in Anknüpfung an Ludwig Fleck [*Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Frankfurt a.M. 1980] diskutiert werden, »letzter Bezugspunkt zur Rechtfertigung argumentativer Zusammenhänge und damit zur Rechtfertigung des Methodengefuges der Wissenschaften« [S. 43] sind, scheint ein Relativismus unausweichlich. Trotz der relativistischen Freigabe zielen diese Formen nach Posers Meinung gerade aufgrund ihrer definitor-

## Einleitung

schen Festlegung auf Wahrheit und Erkenntnis und müssen bei der Neubestimmung der Wahrheit im Sinne einer regulativen Idee mit herangezogen werden.

Betont kritisch mit Leisegangs empiristisch gewonnener Pluralitätsthese heterogener Rationalitätstypen setzt sich *Nicolas Füzesi* auseinander, indem er ihr Hegels Vernunftkonzeption einer Einheit der Vernunft mit interner Pluralität konfrontiert. Hegels Modell einer Reintegration der verschiedenen Formen von Rationalität in den Begriff der *einen* reinen Vernunft oder des *absoluten* Geistes als Maßstab zugrundelegend, überprüft Füzesi Leisegangs Anspruch daraufhin, ob sich die Konzeption einer Vernunftpluralität rational begründen lasse.

Ebenfalls kritisch verhält sich der Aufsatz von *Patrick Frei*, indem er der Frage der Begründbarkeit der logischen Denkformen in intuitiv zu erfassenden Urphänomenen und Weltanschauungen nachgeht. Die Überprüfung der herausgegriffenen mystisch-dialektischen Denkform zeigt – so Frei –, daß das Abhängigkeitsverhältnis zwischen logischer Denkform und anschaulicher Grundlage keineswegs eindeutig ist, sondern umkehrbar. Das Bemühen Leisegangs, das Denken strukturell auf Anschauung zu beziehen und diese als integralen Bestandteil der Logik aufzufassen, rücke die Theorie in die Nähe der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, während die gleichzeitigen Rückgriffe auf die Geisteswissenschaft Wilhelm Diltheys und die Seinslehre Nicolai Hartmanns die Theorie zwischen einer historischen Typologie und einer ontologisch fundierten Strukturwissenschaft hin- und herschwanken lasse.

Unabhängig von Hans Leisegang, orientiert an Jon Elsters, wenngleich nicht explizit genannter Unterscheidung vollständiger und unvollständiger Rationalität, versucht *Axel Wüstehube* eine Typologie der Rationalitätsbegriffe, die für ihn in zwei Kategorien zerfallen, in diejenigen mit dem Anspruch auf vollständige Rationalität – hierzu gehören die instrumentelle, die reflexive, die substantielle und die kognitive Vernunft – und die, die sich mit unvollständiger Rationalität begnügen – hierzu zählen die Geschichtlichkeit der Vernunft, die Sprachlichkeit sowie die Theoreme der praktisch-pragmatischen Vernunft. Leiden die ersten an Einseitigkeit, Unzulänglichkeit und Überforderung des vernünftigen Menschen, so bestehen die Stärken der letzteren in ihrer Realitätsnähe und Leistungsfähigkeit, in der Akzeptanz der Endlichkeit und Beschränktheit der menschlichen Vernunft. Hierin zeigt sich eine Affinität zur philosophischen

Hermeneutik, die sich an den folgenden hermeneutischen Themen explizieren lässt: an der strukturell offenen Dialektik von Frage und Antwort, die ihre philosophiegeschichtlich bedeutsamste Ausformung im sokratischen Dialog gefunden hat, an der heuristischen Funktion von Idealen, Werten und Normen sowie am hermeneutischen Zirkel des Verstehens, der in den zirkulären Formen der Forschungsrationality (Netzwerkmodelle, Rückkoppelungen) wiederkehrt.

Was Rationalität sei und welchen Bedingungen sie unterstehe, – dies ist die Ausgangsfrage von *Peter Reisinger*, bevor er zu einer Typologie von Rationalität übergeht und diese in bezug auf Kalkül und Denken untersucht. Zu den unveräußerlichen Bedingungen von Rationalität gehört nach ihm Geschlossenheit der Voraussetzungen, Selbstpräsenz = Selbsttransparenz, selbstreferentielle Beschreibbarkeit und formale Selbstreferenz als System. Als eine rationale Präsentation tritt die Kalkülisierung auf, und zwar im Gegensatz zur Schrift als nicht-rationaler Präsentation auf. Sie erweist sich insofern als ein spezieller Rationalitätstypus, als sich ihre Elemente operational selbst erzeugen. Auch das Denken bildet einen speziellen Rationalitätstypus, freilich fundamental verschiedener Art, insofern sein Ort die natürliche Sprache ist, aus der sich durch Transformationen selbstreferentielle Logiken entwickeln lassen. Kalkül (*mathesis*) und Denken schließen sich als Methoden aus. Während der erste in den formalen und realen Wissenschaften Anwendung findet, ist das zweite für die Philosophie charakteristisch. »Die Philosophie denkt. Die formalen und realen Wissenschaften operieren im Kalkül (Mathematik)« [S. 105], – so fasst Reisinger seine Argumentation pointiert zusammen.

Gehen die vorangehenden Beiträge wie selbstverständlich von der Existenz der Vernunft, sei es in Form ihrer Einheit oder ihrer Pluralität, aus, so kommt in dem Beitrag von *Annemarie Pieper* ein radikaler Skeptiker der Neuzeit zu Wort: Nietzsche, der die Kompetenz der menschlichen Vernunft in ihren traditionellen Rollen grundsätzlich in Abrede stellt. Ein erster Vorwurf betrifft den Anthropozentrismus der traditionellen Erkenntnistheorie, ihre Hybris, den Menschen zum absoluten Mittelpunkt der Welt zu erklären. Ein zweiter Vorwurf zielt auf die Objektivierung und Rationalisierung der Sprachphilosophie, die die Begriffe und das Beziehungsnetz für Wahrheitsbedingungen der Dinge selbst erklärt. Ein dritter Vorwurf betrifft die Systematisierungstendenz der Naturwissenschaften, die

der Natur ein Ordnungs- und Struktursystem oktroyiert. Nietzsches Radikalkritik an Position und Funktionen der Vernunft macht sich zur Aufgabe, die Vernunft über sich selbst und ihren Irrtum aufzuklären, zu zeigen, daß rationale Erkenntnis in Wahrheit ein Akt des Verdrängens und Vergessens ist, dadurch daß sich der Intellekt an die Stelle des ursprünglichen *Apriori* setzt: des *Apriori* des Leibes. Theoretische wie praktische Vernunft sind daher genealogisch auf dieses Leib-*Apriori* zurückzuführen, was nichts anderes bedeutet, als die Herkunft der Vernunft aus ihrem radikalen Gegenteil, dem Irrationalen, dem Willen zur Macht, aufzudecken. Aus dieser Selbsterkenntnis resultiert ein anderes Verständnis von Rationalität, das den Leib als »große Vernunft« verkündet und den Intellekt, die traditionelle Rationalität, lediglich als »kleine Vernunft«, als Ableitungsprodukt aus der irrationalen Ursprungsdimension. Zur letzteren findet der Intellekt nur über Metaphern einen Zugang.

Freilich repräsentiert die leibphysiologisch-vitalistische Nietzsche-Kritik nur eine contingente Auswahl aus der großen Palette von Vernunftkritiken, die insbesondere nach dem Deutschen Idealismus einsetzen und dieser Epoche sogar den Namen einer Metaphysik des Irrationalen verschafften, angefangen von der triebpsychologischen Kritik (Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*) über die existenz- und lebensphilosophische (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers), die tiefenpsychologische (Freud), die naturalistische (evolutionäre Erkenntnistheorie; Vernunft als natürliches Produkt der Entwicklung) und soziale (Vernunft als soziale Tatsache) bis hin zur sinnesphysiologisch-gesamtleiblichen (Gernot Böhme).

Als unvereinbare Antipoden gelten gewöhnlich auch Rationalität und Mythos. Daß auch subtilere Verhältnisse zwischen beiden denkbar sind, demonstriert der Aufsatz von Enno Rudolph anhand der Mytheninterpretation von Blumenberg, Cassirer und Platon. Entgegen der strukturalistischen Deutung ist nach Blumenberg davon auszugehen, daß das Mythische nur über seine historische Rezeption zugänglich ist, was zweierlei impliziert: zum einen, daß Mythen sich als Prototypen zur Demonstration der Grenzen der Verständlichkeit eignen, zum anderen, daß Mythen ein Faszinosum auch innerhalb der wissenschaftlichen Rationalität bleiben, – ein Tatbestand, der den vermeintlichen Mangel an Rationalität des Mythos falsifiziert. Denn wären Mythen »Ausdruck des Mangels an Wissenschaft oder vorwissenschaftlicher Erklärung, so hätten sie sich spätestens mit dem Eintreten der Wissenschaft in ihre wachsende Leistungsfähigkeit aufgelöst« (Rudolph 2012, 11).

stungsfähigkeit von selbst erledigen müssen» [H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1997, S. 303]. – Cassirer, der sich der Frage nach den kulturgeschichtlichen Gründen des Überlebens des Mythos nachhaltiger noch als Blumenberg stellt, sieht im mythischen Denken eine Frühform von Vernunft, die die Basis der späteren wissenschaftlichen Rationalität bildet. Gleichwohl bleibt auch für ihn ein Unterschied zwischen mythischem und wissenschaftlichem Bewußtsein, indem das erste noch nicht zwischen partikularem raumzeitlichen Horizont und Universum unterscheidet, während das zweite die Distanzlosigkeit zur Welt durch Objektivierung überwunden hat. – Das Verhältnis »Mythos – Logos« spielte schon bei Platon im *Timaios* eine Rolle, insofern der Logos auf Gewißheit angelegt ist, der Mythos auf Wahrscheinlichkeit. Gleichwohl kommt ihm in bezug auf die Entstehung des Kosmos und auf damit zusammenhängende Ursprungsfragen die Funktion einer Zeitbewältigungstheorie zu und in bezug auf Macht eine Aufklärungs- und Enthüllungsfunktion, dort als theoretisches Vermögen zur anamnestischen Erzeugung einer beständigen Ordnung im Kosmos, hier als praktisches Vermögen zur Herstellung einer gerechten Harmonie im Staat.

Behandelt der erste Teil des Sammelbandes Grundsatzfragen, so geht der zweite auf spezielle Rationalitätstypen näher ein: auf rhetorische Rationalität, auf analogische und zum Schluß auf diverse Rationalitätsformen, die ihre Realisation in außereuropäischen Kulturkreisen gefunden haben.

Als die Methode schlechthin gilt in Renaissance, Humanismus und Barock die Topik, eine philosophisch-rhetorische Argumentationsform. Da diese nach den Ausführungen von *Wilhelm Schmidt-Biggemann* zwischen Rhetorik und Logik zu orten ist, definiert sich hieraus ihr genuines Rationalitätsverständnis. Der Topik fallen drei Aufgaben zu: Sie sammelt und verwaltet Wissen, indem sie es auf Topoi (*loci communes*) hin strukturiert, die der Alltagserfahrung wie den Wissenschaften wie der Geschichte entnommen sein können. Sie ordnet die Mannigfaltigkeit der Topoi auf enzyklopädische oder alphabetische Weise. Und sie entwickelt memoriale bzw. mnemotechnische Kriterienkataloge zur argumentativen Nutzung des topischen Wissens, wobei das argumentative Potential dieser Memorialtopik sowohl formale wie materiale Topoi sein können. Die Leistungsfähigkeit des topischen Argumentationsarsenals gilt als um so größer, je vielfältiger die Analogiebezüge eines Topos sind.

Ziel der Topik ist nicht die Wesensbestimmung eines Gegenstandes nach dem porphyrianischen Muster von *genus proximum* und *differenta specifica*, sondern seine vollständige Prädikation. Für die Rationalität der Topik folgt daraus, daß sie weder im cartesianischen Sinne als Selbstvergewisserung des Denkens zu verstehen ist noch im Kantischen als transzendentale Vernünftigkeit, sondern unter Bezug auf *reor = Rechenschaft geben* als Antwort auf die Frage, warum man so vorgeht, wie man es tut.

Ein Bezug zur rhetorischen Rationalität eignet auch dem Witz schon aufgrund seiner Herkunft aus der Rhetorik, wie Wolfram Groddeck in seinen Untersuchungen nachweist. Viele Witze funktionieren auf der Grundlage der rhetorischen Figur der Metalepsis, bei der ein bestimmter Begriff durch ein kontextfremdes Synonym ersetzt wird und dadurch eine überraschende Umdeutung erfährt. Das Problem einer Theorie des Witzes bestehe allerdings – so Groddeck – darin, daß eine wissenschaftlich-deduktive Systematik den Eigensinn und die Pointe des Witzes überhaupt nicht erfassen könne und sich dadurch der Gefahr unfreiwilliger Komik aussetze. Das Wahrheitserlebnis des Witzes, das ein plötzliches ist und keine Dauer besitzt, ist in keiner diskursiven Theorie beschreibbar, was Groddeck in concreto an der Witztheorie Jean Pauls demonstriert. Diese läuft seiner Meinung nach auf eine Chaos-Theorie hinaus, wobei Chaos freilich nicht im biblisch-mythischen Sinne als Tohuwabohu zu verstehen ist, sondern als Chiffre für schöpferische Potenz und mikrologische Feinstrukturierung. Groddeck bringt dieses Chaos-Verständnis in Zusammenhang mit der in den letzten Jahrzehnten in der modernen Naturwissenschaft entwickelten Vorstellung von hochdifferenzierten Formen selbstähnlicher Muster, welche eine unerwartete Gesetzmäßigkeit entwickeln. Obwohl die im Witz liegende chaotische Existenzweise der Wahrheit für die systematisch verfahrende Rationalität immer nur eine Ent-Täuschung darstellt, weist sie einen Zusammenhang mit jener anderen Rationalität auf, die den Doppelaspekt von schöpferischem Spiel und Gesetzmäßigkeit hat.

Der Beitrag von Manuel Bachmann widmet sich unter rationalitätstypologischer Perspektive einem weißen Fleck auf der philosophiegeschichtlichen Landkarte: den hermetischen Traditionen. Gemeinhin gelten die *occult sciences* als Pseudowissenschaft, unfähig des Erkenntnisfortschritts und erst recht der Beurteilung nach rationalen Kriterien. Der Übergang von der das Zeitalter der Renaissance und des Barock beherrschenden Hermetik zur Wissenschaft der Neu-

zeit lässt sich dann nur als Typensprung erklären. Diese weit verbreitete Auffassung (vgl. Brian Vickers) wird anhand einer Analyse des hermetischen Kosmogramms und des ihm zugrundeliegenden Koordinatensystems sowie der darin verwendeten Konstruktionsprinzipien der Entsprechung bzw. Analogie radikal kritisiert. Als grundlegendes Konstruktionsprinzip erweist sich die Rotation von Weltlinien um einen Allmittelpunkt. Alle Relationen im hermetischen Universum, wie Polarität, Homöomerien und Transmutierbarkeit der Substanzen, lassen sich als Derivate dieser Rotationsfunktion verstehen, d.h. als Symmetrioperationen. Es handelt sich nach Bachmann um ein basales Ordnungsmodell von eminent rationaler Struktur und ›wissenschaftlicher‹ Erkennbarkeit der Welt. Da das hermetische Theorem des ubiquitären Allmittelpunktes überdies den privilegierten Standpunkt eines idealen Beobachters erlaubt, lassen sich von ihm aus alle Sektoren der räumlich-zeitlichen Welt einschließlich der intelligiblen als synchron in einem Hyperraum darstellen. Was das hermetische Kosmogramm leiste, sei nichts Geringeres als eine topologische Vernetzung aller Seinsschichten und ihrer Gesetzmäßigkeiten im Brennpunkt einer überzeitlichen, stehenden Simultaneität.

Analogie ist ein Rationalitätstyp, der anders als der bekannte und die abendländische Tradition dominierende dihairetisch-klassifikatorische, der zu Stufensystemen (Begriffspyramiden, Wissenschafterhierarchien) führt, Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen ganz heterogenen Dingen, Eigenschaften, Verhältnissen usw. knüpft. Den Versuch, eine eigene Logik dieses Analogiedenkens zu etablieren, unternimmt *Karen Gloy*. Da die klassische aristotelische Logik auf bestimmten ontologischen Prämissen basiert, und zwar auf einer wohldefinierten Gegenstandstheorie, die den Gegenstand als äußerlich scharf abgegrenztes und innerlich nach dem Klassifikationsschema spezifiziertes Objekt betrachtet, deckt sie nicht alle Phänomene ab, insbesondere nicht jene, die durch Ambivalenz und Polysemie, durch Diaphanität und Transitivität charakterisiert sind, von denen es aber eine Vielzahl gibt, wie die Wahrnehmungspsychologie, die Denk- und Erinnerungspsychologie mit ihren Vexierspielen, Kippfiguren, Umschlagsphänomenen, die Quantentheorie mit ihrer Komplementarität von Feld- und Quantennatur des Lichts, die Auflösung eines Objekts in eine Sequenz von Dimensionen in der fraktalen Geometrie u.ä. belegen. Um auch diese mit der klassischen Logik inkompatiblen über- und unterdeterminierten Phäno-

mene zu begreifen, ist eine nicht-klassische Logik erforderlich. Versucht werden diverse Ansätze: die Einführung eines Parameters der Entschiedenheit, die Erweiterung der Zweiwertigkeit zur Mehrwertigkeit durch Annahme von quasi-Wahrheitswerten, die Unterscheidung von *standard* und *non-standard worlds* (Rescher und Brandom) sowie die Mehrwelttheorie im Sinne Everett's. Basierte das alte Analogiedenken, wie es im Mikro-Makrokosmosmodell der Renaissance vorliegt, auf einem mehr oder minder intuitiven Prinzip der Qualität oder der Gestalt, so tritt es in den modernen Disziplinen, etwa der fraktalen Geometrie, als qualitatives Maß, als Struktur, Form, Muster u. ä. auf, das trotz erheblicher Modifikation Selbstähnlichkeit bewahrt. Dieses Prinzip der Selbstähnlichkeit ermöglicht die Herstellung eines Zusammenhangs zwischen den heterogensten Formen, Dimensionen und Welten in Form einer Transversalität. Da der Übergang geregelt erfolgt, kann man diesen Rationalitätstypus als ›kalkulierte Absurdität‹ bezeichnen.

Wenn im letzten Teil ein Blick über die Grenzen der europäischen Rationalität geworfen wird, so hat das seinen Grund darin, daß im abendländischen Denkraum nicht alle Möglichkeiten zur Entfaltung gekommen sind. Der Einbezug außereuropäischer Vernunftformen vervollständigt daher das Bild rationaler Typen und der auf ihnen gewachsenen Wissenschaften. Vorgestellt werden hier zwei entgegengesetzte Formen von Rationalität aus ganz verschiedenen Kulturbereichen: die additiv gliedernde sumerische Listenmethode und die alle Gliederung und Einteilung aufhebende *Hara*-Lehre des Zen-Buddhismus.

Der Beitrag von Dietz Otto Edzard unternimmt, altmesopotamische Rationalität zu erschließen. Dies geschieht in vollem Bewußtsein um das sich hier auftuende hermeneutische Grundproblem, wonach die Erschließung immer nur von unserem Rationalitätsverständnis aus möglich ist, wodurch die Gefahr entsteht, die anvisierte Eigenbegrifflichkeit der altmesopotamischen Denkwelt zu verfehlten. Untersucht werden die ältesten Beispiele sumerisch-akkadischer Listenwissenschaft: die Wortlisten zu ›Gefäß‹ aus Uruk, das enzyklopädische Werk *urra = hubullu*, die juristischen Codices und die Omenliteratur. In den Listen wird das Bestreben erkennbar, die Welt dadurch zu erfassen, daß man das, was man benennen kann, auch festbeschreibt. Die Wortlisten folgen diversen Reihungsprinzipien, die formal-visueller wie logisch-kategorialer Art sein können, aber auch nur dem Wortklang folgen oder rein mnemotechnische Funktion ha-

ben können. Im Vergleich zu den griechischen und späteren hypothetisch-hierarchischen Klassifikationen sind die Aufzählungen der altmesopotamischen Listen parataktisch geordnet – auch das Determinativ, das verschiedene Gefäß-, Fisch-, Vogel-, Rohrarten kennzeichnet, stellt keinen Oberbegriff dar. Bemerkenswert ist, daß die Aufzählungen nicht innerhalb einer Gattung verbleiben, sondern in unserem Sinne Gattungsbrüche aufweisen, was auf andere Gliederungsprinzipien als die uns bekannten deutet. So werden beispielsweise in der *urra = hubullu* nicht nur Rohr- und Schilfarten in einer Liste zusammengefaßt, sondern auch alle möglichen Rohrerzeugnisse: Matten, Zäune, Körbe. Oder unter dem Stichwort ›Gefäß‹ (DUG) werden außer den Tongefäßen die Brennöfen zur Herstellung derselben genannt. In den Rechtscodices wie dem *Codex Hammurabi* finden sich als Systematisierungsprinzipien die Trennung von allgemeiner und individueller Rechtslehre und die Angabe aller Prozeßbeteiligten, so daß es trotz des kasuistischen Aufbaus zu einer Art Vollständigkeit kommt. Möglichst vollständige Auflistung der Wirklichkeit, Sichtung und Ordnung berechtigen, auch hier von wissenschaftlicher Aktivität zu sprechen.

Ein ganz anderer, nicht auf Gliederung, sondern auf Aufhebung aller Gliederung, insbesondere der Subjekt-Objekt-Spaltung, bedachter Weg zur Vernunft findet sich im Zen-Buddhismus des fernöstlichen Kulturkreises. Hierauf geht Rudolph Zihlmann im letzten der Beiträge ein. Von unserer herkömmlichen Erkenntnisform unterscheidet sich Zen dadurch, daß Zen keine rational zu kommunizierende Lehre ist, sondern ein Übungsweg, eine Lebensform, die nur im Nachvollzug eines Meisters einübar ist. Es gilt im Zen, der Logik der Sprache und allen Ideologien die Gefolgschaft aufzukündigen und die Subjekt-Objekt-Spaltung des herkömmlichen Bewußtseins mit seiner Vergegenständlichungstendenz zu überwinden. Der Vernunftbegriff wird einer Verleiblichung unterzogen, indem Vernunft ihren Sitz im Zentrum des Körpers, in der Nabelregion (*Hara*), erhält. Doch *Hara* ist nicht so sehr ein anatomisch feststellbarer Ort als vielmehr der gegenständlich nicht faßbare, vom Subjekt innerlich zu schauende Sitz des Lebens. Körper und Geist bilden eine Einheit. Der Übungsweg des Zen steht im Dienste des Neuwerdens des Menschen durch Rückkehr an den Anfang, wobei die Berührung mit diesem nicht in Form von Aktivität und Kampf geschieht, sondern in Form des gesammelten Hinhörens, der Ruhe und des Schweigens. Ziel des Zen ist die Einswerdung mit dem Begegnenden. In

## Einleitung

westlicher Ausdrucksweise würde man sagen, daß in diesem Einswerden die Dinge ihren Logos offenbaren, freilich auf eine vorsprachliche Weise.

So versammelt der Band eine Anzahl heterogener Rationalitätstypen nicht zuletzt in dem Bemühen zu zeigen, wie restriktiv unsere gewöhnliche Auffassung von Rationalität ist. Zugleich soll damit die Perspektive eröffnet werden, in weiteren Detailforschungen diesen Typen nachzugehen und die Frage nach den gemeinsamen Kriterien der Rationalität zu stellen.

## **Erster Teil**

**Einheit der Vernunft –  
Vielheit der Rationalitätstypen –  
Infragestellung der Vernunft**

**A. Leisegangs Denkformenlehre**



# Erkenntnisgegenstand, Argumentationsstruktur und Weltbild

## Zu Leisgangs Phänomenologie der Denkformen

Hans Poser

### 1. Kants Gedankenformen und Whiteheads Ideenschemata<sup>1</sup>

Daß Denkformen als Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis dem Erkenntnisgegenstand eine Form verleihen, die allererst ermöglicht, ihn zum Gegenstand des Denkens zu machen, ist uns seit Kants koperikanischer Wende vertraut.<sup>2</sup> Denk- oder Gedankenformen (wie Kant sie nennt)<sup>3</sup> sind als Kategorien die fast aller Inhaltlichkeit beraubten eingeborenen Ideen der platonistisch-rationalistischen Tradition. Gewonnen sind sie aus der Urteilstafel, die von Kant als die vollständige Wiedergabe des Verstandesvermögens gesehen wird, um Subjekt und Prädikat eines Urteils – die ja im Denken etwas Geschiedenes sind – zur Synthese zu bringen und auf eines, den Gegenstand, zu beziehen. Damit dies nicht nur eine Schimäre des Denkens ist, sondern ein sachhaftiges Urteil, bedarf es einer besonderen Art des Umsetzens der Denkformen in bezug auf das Material unserer Affektionen unter Zuhilfenahme der Zeit, etwas, das Kant als den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe bezeichnet<sup>4</sup>: Durch ihn wird dem Gegenstand der Erfahrung jene Strukturierung aufgeprägt, vermöge derer wir ihn und damit im Individuellen das Allgemeine erkennen. Denkformen induzieren so eine Struktur im Objektbereich, und diese wiederum macht Wissenschaft möglich als, wie

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag ist eine für das Symposium über »Rationalitätstypen« überarbeitete Fassung meines Artikels *Strukturen als Denkformen*, in: E. Knobloch (Hrsg.): *Wissenschaft – Technik – Kunst. Interpretationen, Strukturen, Wechselwirkungen* (= *Gratia* 35), Wiesbaden 1997, S. 201–214.

<sup>2</sup> Zur Geschichte des Begriffs vgl. H. G. Meier: *Denkform*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel, Darmstadt 1972, Bd. 2. Sp. 104–107. Zu der von Meier geplanten Buchpublikation hierzu ist es leider nie gekommen.

<sup>3</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [abgekürzt KdrV] B 148, B 150, B 288, B 305.

<sup>4</sup> KdrV A 137 ff. B 176 ff.

Kant sich ausdrückt, ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der Erkenntnis.<sup>5</sup>

Kants Wende löste die Philosophie von der bis dahin unverzichtbaren Voraussetzung, die Erkenntnisfähigkeit des Menschen an seine Gottgeschaffenheit zu binden, wenn eine *adaequatio* von *res* und *intellectus* erklärbar sein sollte. Die cartesische *res cogitans* wurde erkenntnistheoretisch autonom. Diese Autonomie hat ihren Preis, droht doch nun die Beliebigkeit subjektivistischer Setzungen an die Stelle der göttlichen Wahl zu treten. Dem sucht Kant zu entgehen, indem er die unendliche Fülle der Individualität leibnizscher Monaden zum transzentalen Subjekt zusammenzurrt, während als Träger der Individualität das empirische Subjekt zurückbleibt. Das transzendentale Subjekt als Inbegriff des vernünftigen ›Ich denke‹ entgeht dem Subjektivismus durch die Denkformen, die – als logikbasiert – allen denkenden Wesen gemein sein müssen. Denkformen sind damit in Kants Verständnis (neben den Formen der sinnlichen Anschauung) die einzigen Formen, die es ermöglichen und erlauben, Vernunft und Erfahrung zusammenzufügen und auf eine rationale Weise über unsere Welt zu sprechen – bis hin zur theoretischen Begründung der Newtonschen Physik in Gestalt der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* –, nämlich vermöge einer Deutung des Materiebegriffs im Durchgang durch die Gruppen der Kategorien.

Kants Voraussetzungen können wir heute in mehrfacher Hinsicht nicht mehr teilen; denn erstens wird mit den Kategorien als Denkformen die aristotelische Logik absolut gesetzt; sie erscheint als einzige Form der Logik und als die einzige mögliche Strukturierung des Gegenstandes. Zweitens wird mit dem Schematismus eine in ihrem Kern newtonsche Zeitvorstellung, gemäßigt zur Anschauungsform, zur einzigen möglichen Gestalt des Aufprägens einer kategorialen Struktur auf ein Material. Drittens ist unter dem Druck wissenschaftshistorischer Argumente – es sei an Duhem, Kuhn und die Folgen erinnert – ein Wissenschaftsverständnis entstanden, das die unausweichliche historische Gebundenheit jeder Wissenschaft ernst nimmt. Eben hieraus erwächst heute das Problem, wie begründete Erkenntnis in den Wissenschaften möglich sein soll; denn der Anspruch aller Wissenschaften ist geblieben, das jeweils gesichertste Wissen einer Zeit zu verwalten. Wie aber lässt sich, ohne in

---

<sup>5</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede.

einen völligen Subjektivismus zu geraten, der Gedanke der koper-nikanischen Wende Kants aufrechterhalten, um die Erkenntnismöglichkeit begründen zu können? Oder genauer noch, wie läßt sich auch jetzt noch sagen, daß es Denkformen sind, die die Strukturen des Erkenntnisgegenstandes bestimmen? Nur wenn sich dies beantworten läßt, ist der Beliebigkeit eines Subjektivismus in den Wissenschaften in Gestalt eines *anything goes* Einhalt geboten.

Einen ersten umfangreichen Neuansatz, der der Geschichtlichkeit menschlichen Weltverständnisses Rechnung trägt, hat Whitehead entwickelt. »Die wahre Methode philosophischer Konstruktion«, schreibt er in seinem Vorwort zu *Process and Reality*, »besteht darin, das bestmögliche Gedankenschema zu entwerfen und auf der Grundlage dieses Schemas unbirrt die Interpretation der Erfahrung zu erforschen.«<sup>6</sup> *Scheme of ideas* oder *scheme of thought* nennt er sie, die sowohl hinsichtlich der Funktion der Vernunft wie im geschichtlichen Abenteuer der Ideen bestimmt sind; denn sie bestimmen die ›Logik des Entdeckens‹, werden doch unsere Meinungen und Überzeugungen beurteilt, indem wir sie in ein solches Schema einordnen, das »(a) weitgehend mit der Erfahrung übereinstimmt, (b) nirgendwo mit ihr in Konflikt gerät, (c) auf kohärenten Grundbegriffen [*categoreal notions*] beruht und (d) methodologische Konsequenzen hat«<sup>7</sup>. Der entscheidende Punkt eines solchen Gedankenschemas sei, daß es einen Zusammenhang zwischen unseren Grundbegriffen und damit »ein verbessertes Verständnis der Welt«<sup>8</sup> durch einen höheren Grad der Bestimmtheit hervorbringe. Darum sei das »Hervorbringen eines Gedankenschemas eine der bedeutendsten Leistungen der spekulativen Vernunft«<sup>9</sup>, eine Leistung, die zur Entfaltung der Wissenschaften von den frühen Griechen bis zu den abstraktesten Theorien der Gegenwart geführt hat. Dies ist ganz im Sinne Kants zu verstehen; denn gegen das empiristische Prinzip der

<sup>6</sup> A. N. Whitehead: *Process and Reality. An Essay in Cosmology* [1929], corr. ed. by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, New York, London 1979, p. XIV; deutsch: *Prozeß und Realität*, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1984, S. 26. – Ganz ähnlich heißt es in A. N. Whitehead: *The Function of Reason* [1929], Boston 1958, p. 76, deutsch.: *Die Funktion der Vernunft*, Stuttgart 1982, S. 62: »Bei der [spekulativen] Kosmologie handelt es sich um den Versuch, ein Gedankenschema zu entwerfen, das den allgemeinen Charakter des gegenwärtigen Entwicklungszustandes des Universums wiedergibt.«

<sup>7</sup> A. Whitehead: *The Function of Reason*, a.a.O., p. 67sq. bzw. S. 55.

<sup>8</sup> A. a. O., p. 70 bzw. S. 57.

<sup>9</sup> A. a. O., p. 71 bzw. S. 58.

Beobachtung erklärt Whitehead, entscheidend sei, »daß die Entwicklung abstrakter Theorien dem Verständnis der Tatsachen vorausgeht«<sup>10</sup>. Zum geschichtlichen Fortgang der Wissenschaften, ja der Zivilisation, kommt es also vor allem durch die kreative Entwicklung immer neuer Gedankenschemata; und Whiteheads Durchgang durch diese Geschichte als *adventures of ideas* läßt sich als eine Geschichte der Gedankenschemata lesen.<sup>11</sup>

Nun gibt Whitehead kaum genauere Bedingungen an, was als Denkform anzusehen ist. Kants Bestimmung und Ausgrenzung ist dagegen zu eng; sie bedarf der Erweiterung; doch es wäre ein sinnloses Unterfangen, eine Reformulierung der Kantischen Vernunftkritik in einem ihrer zentralsten Punkte auf wenigen Seiten zu entwickeln. Die Fragestellung muß deshalb eingegrenzt werden, um zugleich die Stelle genauer zu bestimmen, wo Strukturen als Denkformen aufgesucht werden sollen. Dieser Ort läßt sich hinsichtlich der Wissenschaften – und um sie ging es Kant wie Whitehead – knapp so umreißen<sup>12</sup>: Jede Wissenschaft ist in ihrer Zeit und im Rahmen eines Forschungsprogrammes paradigmorientiert. Diese Orientierung erfolgt auf zwei Stufen durch methodologische Festsetzungen: Die *Festsetzungen erster Stufe* bestimmen den Wissenschaftsgegenstand, die Wissensquellen, die Methoden der Aussagenüberprüfung, die zulässige Gestalt des Aussagenaufbaus usw.; diese disziplinspezifischen Festsetzungen sind historischen Änderungen unterworfen, und zwar, wie die Wissenschaftsgeschichte gezeigt hat, aufgrund von *Argumenten*. Diese nun stützen sich auf *Festsetzungen zweiter Stufe*, welche, ohne explizit formuliert zu sein, auszuloten gestatten, ob eine vorgeschlagene Änderung der Regeln der ersten Stufe wissenschaftskonform ist oder nicht. So werden die Festsetzungen erster Stufe auf der Ebene der Festsetzungen zweiter Stufe begründet. Worauf aber stützen sich die Regeln der zweiten Stufe? Ganz allgemein kann man sagen, daß sie ihre Legitimation aus der *Weltsicht* einer Zeit erfahren, welche diejenigen Grundüberzeugungen formuliert, die einer Kultur in einer Epoche gemeinsam sind –

<sup>10</sup> A. a. O., p. 75 bzw. S. 61.

<sup>11</sup> A. N. Whitehead: *Adventures of Ideas*, New York 1933; deutsch.: *Abenteuer der Ideen*, Frankfurt a. M. 1971; vgl. die »Einleitung« zur deutschen Ausgabe von R. Wiehl, S. 11–15.

<sup>12</sup> Ausführlicher H. Poser: *Wahrheit, Konvention und Wert in den Wissenschaften*, in: H. Poser (Hrsg.): *Wahrheit und Wert. Zum Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft*, TU Berlin 1992, S. 131–150, bes. S. 137 ff.

mögen die subjektiven Weltanschauungen auch differieren. Zwar ist auch die Weltsicht dem historischen Wandel und einem langfristigen Einfluß der auf sie bauenden Wissenschaften unterworfen, doch gerade diese Veränderung geht, ähnlich den Änderungen in der Sprache, vergleichsweise langsam vonstatten.

Frage man nun, wo Denkformen als Strukturen, die letztlich Wissensvorstellungen begründen, angesiedelt sind, so wird es sinnvoll sein, sie im Umkreis der Weltsicht zu suchen – jedenfalls dann, wenn durch sie vierlei gewährleistet ist:

- Als Denkformen muß es sich um Strukturen des Denkens handeln, die ähnlich den Kantischen Kategorien und Whiteheads Gedankenschemata zur *Strukturierung des Zusammenhangs der Gegenstände der Erkenntnis* taugen.
- Sie müssen *Argumentationsstrukturen* bestimmen, damit sich Begründungen und Erklärungen ihrer bedienen können.
- Damit sind sie *intersubjektiv*, ohne doch ein transzendentales Subjekt vorauszusetzen.
- Die Denkformen müssen zugleich eine Extrapolation erlauben, die *Weltbildcharakter* hat.

Solche Strukturen sind als Argumentationsstrukturen nicht wahr oder falsch, doch sollen sie auf der Ebene der Wissenschaften eine solche Unterscheidung ermöglichen.

Das angeschnittene Problem ist nicht neu. Die Kant-Kritik des 19. Jahrhunderts hat es gesehen, und mit aller Klarheit hat es Ernst Cassirer erkannt, als er sich genötigt sah, für mythisches Denken präkategoriale Denkformen anzunehmen<sup>13</sup> – was ersichtlich eine Historisierung der Denkformen bedeutet, die in der transzentalen Deduktion nicht nur nicht vorgesehen ist, sondern ihr widerspricht. Ähnlich hat Dilthey auf dem Hintergrund der Hegelschen Ausweitung des Begriffs der Denkform diese mit dem Leben in seiner Geschichtlichkeit zusammengebracht, was in Sprangers Theorie der Lebensformen seinen Niederschlag fand; vermutlich hat dort Wittgenstein seinen Begriff der Lebensform entlehnt. Entscheidend aber ist die Einsicht Hans Leisegangs von 1928, daß es unterscheidbare Typen von Denkformen gibt.<sup>14</sup> Er arbeitet sie an historischen Beispie-

<sup>13</sup> Vgl. den Abschnitt *Der Mythos als Denkform*, in: E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, II. Teil: *Das mythische Denken* [1924], 7. Aufl. Darmstadt 1977, S. 39–90.

<sup>14</sup> H. Leisegang: *Denkformen* [1928], 2. neu bearbeitete Aufl. Berlin 1951.

len heraus, um sie idealtypisch darstellen zu können. Leisegang ein Stück weit zu folgen, ist deshalb angezeigt, allerdings verbunden mit einer veränderten Akzentsetzung. Hieraus wird sich eine Wiederaufnahme des Relativismusproblems ergeben.

## 2. Typen von Denkformen bei Leisegang

Unter *Denkformen* versteht Leisegang »das in sich zusammenhängende Ganze der Gesetzmäßigkeiten des Denkens«<sup>15</sup>. Er bezieht dies auf das Individuum – und vergibt, wie mir scheint, damit gerade das, worum es Kant ging, nämlich die Möglichkeit einer Erkenntnisbegründung. Wenn Leisegang nachfolgend in einigen von ihm dargestellten Grundpositionen wiedergegeben wird, so gerade unter Absehung vom Individuum und unter Betonung des Strukturgedankens. Dies ist folgendermaßen zu verstehen: Kant war zur Gewinnung seiner Kategorien, die je für sich eine Denkform sind, von Urteilen ausgegangen. Das allerdings ist ein viel zu kleinteiliges Beginnen, das nur teilweise dadurch kompensiert wird, daß unter den Urteilen auch Relationsaussagen vorkommen. Größere Zusammenhänge ergeben sich erst, wenn nicht bloß Dinge und Eigenschaften aufeinander bezogen werden, sondern wenn – wie Whitehead dies im Auge hat – *Argumentationsstrukturen insgesamt* als Ausgangspunkt gewählt werden. Tatsächlich läuft Leisegangs Typisierung von Denkformen genau hierauf hinaus; denn zustimmend referiert er Cassirer, für den »die Sprache und die Religion, die Kunst und der Mythos je eine selbständige, von anderen geistigen Formen unterschiedene charakteristische *Struktur* besitzt«, die »je eine eigentümliche ›Modalität‹ der geistigen Auffassung und der geistigen Formung darstellen«<sup>16</sup>.

Ein Nachteil des Leisegangschen Ansatzes scheint in der phänomenologischen Zugehensweise zu bestehen, der Wahl von typischen Vertretern, an denen herausgearbeitet wird, welcher Art die jeweils betrachtete Struktur ist. Dies läßt sich jedoch nur um den Preis eines Dogmatismus umgehen; denn man müßte einen vollständigen Überblick über alle überhaupt denkbaren Strukturen haben, um einen systematischen Ansatz zu finden. Hierfür allerdings fehlt jede Grund-

<sup>15</sup> A. a. O., S. 15.

<sup>16</sup> A. a. O., S. 22.

lage. Erst im Nachhinein läßt sich eine Ordnung ausmachen: der eher phänomenologische Ansatz bleibt uns also nicht erspart.

### a) Der Gedankenkreis

Eine der ältesten Formen, Gedanken zu ordnen, ist die zyklische Gestalt. Charakteristische Vertreter finden wir von den Vorsokratikern bis heute. Drei ganz unterschiedliche Beispiele unter den vielen, die Leisegang heranzieht<sup>17</sup>, mögen dies verdeutlichen. Heraklit schreibt im Fragment 22 B 10: »Aus Allem Eines und aus Einem Alles.« Diese Struktur, ABBA, steht geradeso am Beginn des Johannesevangeliums: »Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos.« Verbunden mit einer Deutung des inhärenten Verständnisses lesen wir bei Goethe:

»Eh' sich nicht rundet zu einem Kreis,  
Ist kein Wissen vorhanden.  
Ehe nicht einer alles weiß,  
Ist nicht die Welt verstanden.«

Systole und Diastole, ewige Wiederkehr des Gleichen, *coincidentia oppositorum* – diese Figur finden wir nicht nur im Kleinen, in kurzen Zeilen, sondern in ganzen Werken und Gedankengebäuden als Strukturprinzip. Die schulmäßige Barockarie hat die Form ABA, die klassische Sonate wiederholt am Ende die beiden Themen des Anfangs: das Strukturprinzip wird hier zu einem ästhetischen Prinzip und zur Stilform. Literarisch gilt es immer noch als eine gelungene Figur, am Ende den Anfang wiederaufzunehmen.

In der Philosophie mag der Eindruck entstehen, die Figur des Gedankenkreises finde sich nur dort, wo an die Stelle mythischer Kreislaufvorstellungen (etwa der Zeit, des Umschwungs der Gestirne oder des Lebens, das sterbend neues gebiert) starke mystische Elemente getreten sind. So treffen wir im Neoplatonismus, bei Meister Eckhart und Jakob Böhme diese Figur, die doch jeder aristotelischen Logik zuwider ist. Wieso aber hat sie argumentative Kraft? Der innere Zusammenhalt ist unmittelbar erkennbar; denn er beruht auf der Vorstellung, »daß das sinnvolle Gefüge der menschlichen Rede mit dem sinnvollen Gefüge der Welt wesensgleich sei«<sup>18</sup>. Natürlich

<sup>17</sup> A. a. O., S. 61, 65 bzw. 61.

<sup>18</sup> A. a. O., S. 75.

steht dahinter der Gedanke einer tiefgehenden Übereinstimmung von Denken und Sein, wie wir sie bei Parmenides erstmals formuliert finden und wie sie Aristoteles für seine Logik ebenso in Anspruch nimmt, nur an anderer Stelle. Damit aber ist diese Denkform durchaus mit dem Anspruch verbunden, universell zu sein.

Man sage nicht, alles wissenschaftliche Denken habe die Unsinnglichkeit gerade solcher Strukturierung gezeigt: Goethe selbst verstand sich als Naturwissenschaftler, und verwandte Gedanken finden wir nicht nur in der romantischen Naturphilosophie, sondern auch in der romantischen Naturwissenschaft; ebenso haben zyklische Kosmosmodelle der Gegenwart hier ihre Wurzeln! Auch Joseph Schumpeters Theorie der Konjunkturzyklen mit ihrer Überlagerung von Kontratoeff- und Juglarzyklen, deren Kreislaufcharakter zu begründen er sich weigert, bezieht ihre Plausibilität allein aus der Akzeptanz der Kreisform als eine elementare Daseinsform. Schließlich ist der Kreis, der in sich kehrende Zirkel, die methodologische Grundfigur der Hermeneutik – jedenfalls so lange, als der Gedanke eines völligen Verstehens eines Textes noch keine Schwierigkeiten bereitet oder der Abschluß in einer Horizontverschmelzung für möglich gehalten wird.

Diese Denkform in ihrer Kreisstruktur verbindet Begriffe naturgemäß nicht im Sinne einer aristotelischen Definitionslehre von *genus proximum* und *differentia specifica*; denn die Begriffe bezeichnen in der zyklischen Denkform stets einen unauflöslichen Zusammenhang von Teil und Ganzem, sie verweisen in eins auf einen leiblich-seelischen und einen kosmischen Zusammenhang: Ein und Alles, Licht und Finsternis, Leben und Tod – aber nicht als bloßer Gegensatz, sondern als Pole im ewigen Umschwung. Die Begriffe sind dabei aufeinander bezogen, bezeichnen eine Dynamik und keine Statik, und sie stehen als Metaphern im Sinne von verkürzten Strukturanalogien für einen Gesamtzusammenhang des Daseins. Die Argumentationsstruktur muß darauf abzielen zu zeigen, daß wir es mit einer geschlossenen Kreisfigur A-B-A zu tun haben. Man wende nicht ein, dies sei keine Argumentation: Im Mittelalter galt der Aufweis einer Analogie als Beweis, weil er als Ausdruck der Harmonie der Schöpfung durch den Schöpfer gesichert war. Man sage auch nicht, für uns Heutige sei dies kein Beweis; denn in den Geisteswissenschaften wird man ohne die hermeneutische Methode nicht auskommen, weil jedes Verstehen in das polare Verhältnis von Ganzem und Teil eingebunden ist und das Ganze nicht anders als über den

Durchgang durch die Teile faßbar wird. Immer noch auch empfinden wir den Umschwung der Gestirne als den Ausdruck des Fast-Ewigen, immer noch hoffen wir, nach Krankheit wieder gesund zu werden. Überall, wo wir Organismusvorstellungen in die Natur tragen, kehrt diese zyklische Denkform wieder – und alle Vorstellungen von Müllrecycling haben hier ihre Wurzeln. Der Kreis als Denkform ist so zugleich Argumentationsform, Lebensform und Weltbild!

### b) Die dialektische Denkform

Scheinbar nah verwandt mit der Zyklusform ist die Dialektik, arbeitet sie doch geradeso mit Gegensatzpaaren, die nicht kontradiktiorisch, sondern konträr und inhaltlich zu verstehen sind. Wenn ich weiß, was ein Bleistift ist, weiß ich zugleich, was kein Bleistift ist – und dies bezogen nicht auf alles in der Welt, sondern sinnvollerweise auf andere Schreibgeräte. Diese wiederum kann ich von Nicht-Schreibgeräten unterscheiden usw. Ersichtlich haben wir es hier auch mit einem Prozeßgedanken zu tun, aber er führt nicht von der Thesis über die Antithesis zur Thesis zurück, sondern zur Synthesis, welche die beiden voraufgegangenen Positionen ›aufhebt‹: Wir gelangen zu einer ganz anderen, vorantreibenden, zu immer größerer Höhe aufsteigenden Dynamik, der als Erkenntnisdynamik bekanntlich zugleich eine Dynamik im Erkenntnisobjekt korrespondiert. Vorangetrieben durch inhaltliche Entgegensetzungen (oft unzutreffend, ja irreführend als Widersprüche bezeichnet), korrespondiert diese Denkform durchaus einer Grundfigur des Lebens; denn auf jede gegebene Situation reagieren wir, wobei das Resultat nicht eine Rückkehr in den alten Zustand ist, sondern sich als Spirale erweist; denn nie wird der Ausgangspunkt wieder erreicht: Entweder bin ich ein anderer geworden oder der Fluß ist ein anderer geworden.

Hegels Strukturprinzip hat Leisegang, Hegel wörtlich nehmend, als »Kreis von Kreisen« gesehen, weil dieser schrieb, daß jedes einzelne Glied als »Beseeltes der Methode die Reflexion in sich« sei, die »in den Anfang zurückkehrt«; aber das Bild ist irreführend, geht doch die Synthesis gerade nicht mehr in der Thesis auf, weil diese Rückkehr in den Anfang »zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist«.<sup>19</sup> So schreibt Hegel schon am Beginn seiner *Logik*, in Wahrheit sei weder das Sein noch das Nichtsein, sondern das *Werden*. Dieses

<sup>19</sup> So zitiert H. Leisegang: *Denkformen*, a. a. O., S. 143.

Werden ist mit klassischen Logikansätzen nicht einzufangen<sup>20</sup>: Eben darum war es notwendig, dem bloßen Begriff der geschaffenen als der besten der Leibnizschen möglichen Welten das von Kant so gezauste Wolffsche *complementum possibilitatis* hinzuzufügen, weil die rein begriffstheoretische Struktur nicht in Existenz und Wandel umzusetzen ist. Doch auch der Kantisches Schematismus der Zeit reicht nicht aus, ein Werden auf Begriffe zu gründen; denn er induziert eine Abfolge im Sinne einer Ordnung, nicht aber, wie Kant glaubt, eine Dynamik. Die Dialektik als Denkform ist also sehr wohl eine eigenständige und irreduzible Strukturierung. Von der Kreisform nimmt sie das Entgegensetzen auf, doch wandelt sie den Kreis zur Spirale, weil der Anfang gerade nicht wieder erreicht wird, sondern ein durch den Kreisgang veränderter Zustand. Begriffe werden hier nicht in Gegensatzpaaren, sondern in inhaltlicher Entgegensetzung im Hinblick auf das beide Verbindende verstanden, Aussagen entfalten eben dieses, und die *argumentative Struktur* besteht im Aufweis des Zusammenhangs von Ausgegrenztem und Ganzem, das im Prozeß erst entsteht und zugleich in seiner Überholbarkeit durchschaut wird. Die Struktur verweist damit in jeder Aktualisierung über sich hinaus und schließt insofern das dynamische Element ein. – Daß diese Denkform eine *Weltsicht* bestimmt, muß nicht entwickelt werden.

### c) Die Begriffspyramide

Eine begriffliche Struktur, die seit Platons Dihairen des *Sophistes* bekannt ist und von Porphyrios (im *Arbor Porphyrii*) zum methodischen Werkzeug gemacht wurde, ist die Begriffspyramide. Sie steht im diametralen Gegensatz zum dynamischen Werden der Dialektik. Voraussetzung ist, daß sich Eigenschaften einer Sache (eines Dreiecks qua Dreieck, einer Pflanze qua Pflanze usw.) von solcher Art finden, daß man die Fülle der möglichen hinzutretenden Eigenschaften in einer Pyramide anordnen kann (wobei Mehrfach-Aufgliederungen zulässig sind). Das geläufigste Beispiel stellen die Klassifikationen

<sup>20</sup> Dies gilt auch für die im Gefolge von Post entstandenen temporalen Logiken; denn selbst wenn es gelingt, ein befriedigendes formales System zu entwickeln, das dem wesentlichen Desiderat gerecht wird, daß alle Wahrheitswerte für Aussagen über ‚Vergangenes‘ festliegen, während sie für Aussagen über ‚Zukünftiges‘ offen sind, wäre doch damit die Dynamik des Werdens nicht eingefangen.

der Pflanzen und Tiere dar: oben stehen die allgemeinsten Begriffe – ›Pflanze‹ bzw. ›Tier‹ –, unten stehen die Individuen.<sup>21</sup> Die Begriffs-pyramide bringt also Ordnung in die unendliche Vielzahl der Individuen. In der Pyramide gibt es kein Werden, keine *coincidentia oppositorum*, kein Mehr oder Weniger, sondern nur scharfe klassifikatorische Merkmale. Gerade darum gilt hier die aristotelische Syllogistik, die nichts anderes ausdrückt als die Lagebeziehungen der Begriffe in der Pyramide zueinander<sup>22</sup>:

Alle Menschen sind sterblich.

Sokrates ist ein Mensch.

Sokrates ist sterblich.

Die Ordnungsstruktur induziert also nicht nur ideal scharfe Abgrenzungen (und führt damit, ontologisch gesehen, ins Reich der platonischen Ideen), sondern mit ihnen die aristotelische Syllogistik als Logik einstelliger Prädikate für Aussagen vom Typ ›A ist B‹. So ist, wie Leisegang treffend sagt, Platon als Schöpfer der Begriffspyramide zugleich der Schöpfer des logischen Urteils und des logischen Denkens.<sup>23</sup> Sokrates zwingt seine Gesprächspartner, mit ›ja‹ und ›nein‹ zu antworten, um Begriffe sinnvoll entwickeln und anwenden zu können. So denkt Aristoteles in der Begriffspyramide. Der Unterschied zu Platon besteht nur darin, daß Aristoteles immer den in einzelnen Schlüssen aktualisierten Teilausschnitt betrachtet, während Platon stets auf den Gesamtzusammenhang aus ist; denn die Ordnung des Kosmos ist die Ordnung des Reiches der Ideen. Ebenso induziert der Gedanke einer Abgeschlossenheit der Begriffspyramide in der obersten Idee der *Kalokagathia* den scholastischen Gedanken des *ens et unum convertuntur* wie des *omne ens est unum, verum, bonum* als Zusammenfassung der Transzendentalia (Postprädikamente, das, was über die Kategorien hinausgeht und auf diese anwendbar ist, was sie also in die Begriffspyramide integriert).<sup>24</sup>

Die Pyramide dient dabei nicht nur der Begründung der Kategorien, sondern gerade so der Systematisierung der Wissenschaften, und zwar von der Metaphysik bis zur Ethik. Im Bereich der Physis, die dazwischen liegt, sichert sie, daß eine pyramidale Begriffsstruk-

<sup>21</sup> H. Leisegang: *Denkformen*, a. a. O., S. 210 ff.

<sup>22</sup> A. a. O., S. 213 f.

<sup>23</sup> A. a. O., S. 218.

<sup>24</sup> Vgl. a. a. O., S. 257 f.

tur zugleich als natürlich verstanden wird – wie dies Linné durchaus von seiner Pflanzenklassifikation glaubte sagen zu können: Das Wirkliche ist auch hier das Vernünftige.

Damit erweist sich ein scheinbar einfaches Klassifikations- und Strukturierungsinstrument als *begriffliche* Stufung aufsteigender Abstrakta, als *argumentative* Grundlage syllogistischer Schlußweisen und als *weltbildbestimmende* Vorstellung von der idealen Existenz der den Dingen innwohnenden, sie konstituierenden Formen oder Esszenzen. Und mehr noch, die logische Struktur der Begriffs-hierarchie erlaubt es, überall Gründe – *rationes* – anzunehmen. Damit gilt der Leibnizsche Satz vom Grund in der Welt und mit ihm die entscheidende Bedingung, die Wissenschaft als ein System begründeter Erkenntnis ermöglicht.

#### d) Die traditionelle axiomatische Denkform

Seit Euklid ist der Gedanke geläufig, die Begründung des Wissens in einem axiomatischen Aufbau zu suchen. Im 17. Jahrhundert wurde dieser Zugang verallgemeinert und zur wissenschaftlichen Methode schlechthin erhoben.<sup>25</sup> Das hatte Kant im Auge, als er Wissenschaft als ein nach Prinzipien geordnetes – nämlich auf Axiome aufgebautes – Ganzes der Erkenntnis definierte. Die Struktur unterscheidet sich maßgeblich von jener der Begriffspyramide, handelt es sich doch bei den Grundelementen um *Aussagen*, nicht um Begriffe; die in die Axiome eingehenden Begriffe werden entweder vorausgesetzt (bei Euklid stehen sogenannte Definitionen am Anfang, die als Hinweis auf einen Inhalt figurieren, den wir ohnehin im Denken verfügbar haben; in der klassischen Mechanik, etwa bei Newton, werden Länge, Zeit und Masse ebenfalls als Grundgrößen vorausgesetzt und – außerhalb der Mechanik – beschrieben); oder aber sie werden – wie bei Hilbert – als implizit definiert angesehen, nämlich als durch die Axiome in ihrem Zusammenhang gegeben. Dem zweiten Falle aller-

<sup>25</sup> Eindringlich belegen dies die Monographien von Arndt, Engfer und Schüling: H. W. Arndt: *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theoriebildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, New York 1971; H.-J. Engfer: *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysekonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1982; H. Schüling: *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert. Wandlung der Wissenschaftsauffassung*, Hildesheim, New York 1969.

dings liegt ein ganz anderes Verständnis dieser Denkformen zugrunde. Betrachten wir deshalb zunächst die erste Gestalt, wie sie von Euklid bis zum 19. Jahrhundert herrschend war.

Mit der axiomatischen Denkform waren in der Tradition zwei Sichtweisen unmittelbar verbunden:

- Alle Erkenntnis eines gegebenen Bereiches ist auf einige wenige Grundaussagen, die Axiome, dergestalt rückführbar, daß erstere in Ableitungsketten aus letzteren hergeleitet werden kann. Hieraus resultiert die Forderung nach Vollständigkeit eines Axiomensystems.
- Die Axiome selbst sind keiner Begründung bedürftig, weil sie dem Sachkundigen als wahr einsichtig sind.

Die beiden scheinbar systemimmanenten Voraussetzungen haben weitreichende Konsequenzen; denn sobald angenommen wird, unsere Erkenntnis sei ausschließlich von dieser Art, wird umgekehrt vom Erkenntnisgegenstand (von der Mathematik wie von der Welt) unterstellt, daß er mit den Mitteln einer cartesischen *mathesis universalis* oder einer Leibnizschen *scientia generalis* erkennbar sei: Die ontologische Struktur der Erkenntnisgegenstände ist deshalb die durchgängige Ordnung nach Prinzipien!

Wie im Falle dieser Denkform eine *Argumentation* beschaffen ist, muß nicht erläutert werden: Sie beruht durchgängig auf einer Deduktion aus den Axiomen. Von den Grundbegriffen abgesehen, fungieren Begriffe dabei nur als Abkürzungen und sind eigentlich überflüssig; alle Last verlagert sich auf die Axiome. Auch das damit verbundene *Weltbild* ist unmittelbar ablesbar: Die Welt ist im Grundsatz erkennbar, selbst wenn es dem menschlichen Denken im Falle der Tatsachenwahrheiten nicht gelingt, die hierfür erforderlichen unendlichen komplexen Ableitungen vorzunehmen. Für Gott aber sind alle Wahrheiten analytisch, und einem Laplaceschen Dämon, der eine vollständige Zustandsbeschreibung der Welt für einen einzigen beliebigen Augenblick besitzt, sind alle vergangenen und alle zukünftigen Zustände der Welt berechenbar.

#### e) Die axiomatische Denkform heute

Die Einstellung zu Axiomensystemen hat sich radikal gewandelt, seit Gauß, Bolyai und Lobatschewski erkannten, daß neben der euklidischen auch nichteuklidische Geometrien möglich sind: Axiomensysteme gabeln sich – und zwar nicht nur in der Geometrie, sondern

geradeso in der Mengenlehre, in der Wahrscheinlichkeitstheorie, ja selbst in der Logik –, und dies, ohne daß sich ein Hypersystem in Gestalt einer Axiomensystempyramide angeben ließe. Damit ist der Gedanke hinfällig, Axiome seien wahre, evidente Grundaussagen. Ebenso kann Vollständigkeit nur noch intern (syntaktisch oder semantisch) betrachtet werden. Dem entspricht der formalistische Gedanke Hilberts, Axiome als implizite Definitionen aufzufassen und ihre Widerspruchsfreiheit zum entscheidenden Kriterium ihrer Zulässigkeit und der Existenz der so konstituierten Gegenstände zu machen.<sup>26</sup> Gerade die Einsicht in die Offenheit und in die prinzipielle Unvollständigkeit aller etwas komplexeren Axiomensysteme führt nun zu der Möglichkeit der Verzweigung in unterschiedliche Geometrien, Mengentheorien und sogar Logiken: Kein Bereich formaler Strukturwissenschaften ist hiergegen gefeit.

Was aber bedeutet dies für Denkformen? In einer engeren Perspektive läßt sich zunächst so argumentieren: Kant ging in seinen Kategorien von der aristotelischen Logik aus. Wenn nun an deren Stelle andere und reichhaltigere Logiksysteme treten, gelangen wir entsprechend zu anderen und reichhaltigeren Urteilsstrukturen und – wenn man wie Kant eine zugehörige Urteilstafel entwerfen wollte – zu korrespondierenden Kategorien. Dies ist fraglos ein bedeutsamer Schritt; denn er erlaubt uns, an der Grundvorstellung festzuhalten, daß das erkennende Subjekt den Erkenntnisgegenstand strukturiert und damit in gewissem Sinne konstituiert: das strukturelle Netz der betreffenden logischen Formen wird über das Material geworfen. Dennoch ändert sich radikal das Verständnis von der Funktion solcher axiomatischen Denkformen; denn da es nicht mehr bloß eine einzige Logik gibt, die die Basis der Denkformen für das transzendentale Subjekt bildet, ist ein Relativismus der Denkformen unausweichlich, und dies um so mehr, als sich Axiomensysteme kreativ verändern, erweitern und ergänzen lassen, solange die Widerspruchsfreiheit gewahrt ist. Natürlich bleibt es bei der Deduktion als

<sup>26</sup> So schreibt Hilbert in einem Brief an Frege: »Wenn sich die willkürlich gesetzten Axiome nicht einander widersprechen mit sämtlichen Folgen, so sind sie wahr, so existieren die durch die Axiome definierten Dinge. Das ist für mich das Criterium der Wahrheit und der Existenz.« Frege reagiert mit Spott; denn was sollen hier Wahrheit und Existenz noch bedeuten? (Zit. bei F. Kambartel: *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt a.M. 1968, S. 185 Anm. 81.) Vgl. auch D. Hilbert: *Axiomatisches Denken* [1918], in: D. Hilbert: *Hilbertiana*, Darmstadt 1964, S. 1–11.

Ideal der Argumentation, aber ersichtlich kann sie nicht für eine Begründung ausreichen, weil weder die Grundaussagen – die je gewählten Axiome – noch die durch sie aufgespannte Struktur Wahrheit und Evidenz für sich in Anspruch nehmen können. Wir sind also innerhalb der Denkformen selbst mit der Relativismusproblematik konfrontiert. Dies erzwingt als erkenntnistheoretische Konsequenz, die kantische Leitidee einer transzental auszulotenden Grundlage aufzugeben und zu einem relativen *Apriori* überzugehen. Mehr noch, die Möglichkeiten, Axiomensysteme umzumodeln, gar gänzlich neue zu entwickeln, verlangt, eine formale Kreativität ernst zu nehmen.

Das eben gewonnene Resultat betrifft nun keineswegs nur Axiomensysteme. Wir müssen erkennen, daß jede formale Struktur geeignet sein kann, als Denkform zu fungieren. Denkformen selbst sind also der kreativen Ausweitung fähig! Dies ist der Grund, weshalb eine systematische Deduktion aller möglichen Denkformen mißlingen muß und uns nur eine phänomenologische Zugehensweise offen steht, welche die jeweils vorliegende Denkform sichtbar macht. So können die behandelten Denkformen nur als Beleg gelten, nicht aber die Möglichkeiten ausschöpfen. Das wiederum findet – als Folgerung aus dem heutigen Verständnis von Axiomatik – seine Entsprechung im korrespondierenden Weltbild; denn an die Stelle des zwar unendlichen, aber in seinen Gesetzen abgeschlossenen Kosmos tritt nun das grundsätzlich offene Universum – im Materiellen wie im Geistigen. Zugleich aber kommt mit der Betonung des Kreativen, des *Neuen*, die *Zeit* als konstitutives Element der Denkformen hinzu; denn Neues kann nur in der Zeit auftreten. Was bedeutet dies für unser Problem?

### 3. Denkformen und Zeitvorstellungen

In Kants kritischer Philosophie sind Denkformen und Zeit weitgehend unabhängig voneinander; denn die Anschauungsform ›Zeit‹ wird erst im Schematismus an die Kategorien herangetragen. Allerdings sieht Kant sehr wohl das Schritt-für-Schritt eines Beweises gerade so wie die Konstruktion geometrischer und mathematischer Gegenstände; die Kategorien der Relation und Modalität bezeichnet er selbst als ›dynamisch‹. Dies legt es nahe, grundsätzlich nach der Beziehung von Denkform und Zeitvorstellung zu fragen, ja, die Zeit-

vorstellung selbst als Denkform zu begreifen. Hier scheinen die Dinge ohnehin einfacher zu liegen, denn aus dem uns vertrauten Abfolgeverhältnis Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft ergeben sich folgende Möglichkeiten:

- Die Abfolge ist im Sinne megarischer Modalitäten in jedem Schritt notwendig und *determiniert*.
- Die Abfolge ist auf einen festliegenden *Endpunkt* in der Zukunft *teleologisch* bezogen.
- Die Abfolge ist in jedem Schritt offen, so daß zwar Vergangenes, genauer der *Ausgangspunkt*, festliegt, nicht aber Künftiges, das sich *evolutiv* entwickelt.

Fassen wir das Zeitverhältnis weiter, etwa als den Gegensatz des Immerwährenden und des sich stets Ändernden, wie dies die Grammatik der semitischen Sprachen kennt, ergeben sich ganz andere Schemata. Hierzu gehört wohl auch die mythische Vorstellung einer ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die eben genannten Unterscheidungen sind also keineswegs erschöpfend, zu schweigen von Überlegungen zum Lichtkegel, wie sie zur Relativitätstheorie gehören, oder zur Zulässigkeit von Zeitumkehr, wie sie als Deutungsmöglichkeit für Mikroprozesse – gewissermaßen im Inneren der Heisenbergschen Unschärferelation – herangezogen wird: Auch Zeitformen als Denkformen scheinen prinzipiell offen zu sein. Doch die getroffenen Unterscheidungen reichen aus, um die Bezüge zu den entwickelten Denkformen aufzusuchen.

Beginnen wir mit der *zyklischen Form*. Sie verlangt das Durchlaufen der ABA-Struktur; das Ergebnis ist eine ewige Wiederkehr des Gleichen, genau jene Zeitvorstellung, die dem mythischen Denken zugrunde liegt und ihre Entsprechung in der Vorstellung vom ewigen Kreislauf der Gestirne und der Geschicke findet. – Die *Begriffspyramide* dagegen verharrt in zeitloser Statik. Sie repräsentiert Platons Ideenhimmel oder Leibnizens *regio idearum* des göttlichen Denkens: Sie ist aller Zeitlichkeit entrückt. – Für die *traditionelle Axiomatik* gilt hinsichtlich der Ableitungsketten zunächst Ähnliches; aber bei näherem Zusehen zeigt sich eine Gerichtetheit; denn die Ableitungen sind in ihrem Schritt-für-Schritt nicht umkehrbar. Das Bemerkenswerte dieser Gerichtetheit ist jedoch, daß nicht etwa eine Zeitrichtung – die von der Vergangenheit in die Zukunft – ausgezeichnet ist. Vielmehr erweist sich, da alles seine Gründe hat, alles in jeder Richtung festgelegt. Darum kann der Laplacesche Dämon jeden vergangenen wie jeden zukünftigen Zustand berechnen. Die Zukunft kann

also grundsätzlich nichts Neues bringen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß bis ins 18. Jahrhundert alle Technik als Nachahmung der Natur begriffen wurde. – Es bleibt noch die Denkform der *Dialektik* in ihrem Zeitverhältnis zu betrachten. Daß sie einen Prozeß strukturiert, in dem Thesis und Antithesis in die Synthesis übergehen, wurde schon deutlich. Dieser Prozeß ist füglich nicht umkehrbar, er weist stets von Erreichtem in die Zukunft: Er ist – wie alles menschliche Handeln – teleologisch. Solange nun diese Zukunft als letzter, unüberholbarer Fluchtpunkt gedacht wird, weil es zu ihm keine Negation mehr geben kann (sei dies das Absolute schlechthin oder die klassenlose Gesellschaft oder das Ende aller Zeit im Jüngsten Gericht), solange erweist sich die zeitliche Dynamik insgesamt als Geschichtsteleologie. Das Vergangene ist stets nur Vorgeschichte zur eigentlichen Geschichte, die uns dem letzten Geschichtsziel näherbringt.

Ersetzt man nun im Prozeß der Dialektik die formell bloß negative Antithesis durch etwas, das neu ist gegenüber allem Bisherigen, insbesondere gegenüber der Thesis (und insofern antithetisch), so ergibt sich die *zeitliche Denkform des Evolutionsschemas*, wenn noch folgende Bedingungen erfüllt sind: Das jeweilige Neue, in der Biologie die Mutation, muß in seinen Funktionen mindestens das leisten, was es ersetzen soll. Und es muß in einem dynamischen Selektionsprozeß erweisen, daß dies besser, zumindest aber gleich gut gelingt. Dieses Schema eines Wechselspiels von Mutation und Selektion beansprucht, eine retrospektive Erklärung der Vergangenheit geben zu können, jedoch nur eine Trendaussage für die nahe Zukunft. Es leistet damit, so gesehen, weniger als das kausale axiomatische Schema. Aber da es auf jeden Prozeß anwendbar ist, in dem etwas kausal nicht Vorhersehbares sich ereignet, also auf jeden Geschichtsprozeß, ist es heute zum Strukturprinzip vom Biologischen über das Psychische bis zum Wirtschafts- und Wissenschaftsdarwinismus geworden. Seine Argumentationsweise ist, wo sie sich nicht des kausalen Schemas bedient, auf die Plausibilität gegründet, daß das Auftreten von Neuem nie prognostizierbar, sondern nur in seinen Folgen retrospektiv deutbar ist.

#### 4. Denkformen und Gedankenschemata

Rückblickend lassen sich die mythische, die teleologische, die kausal-axiomatische und die evolutionäre Denkform Weltbildern zuordnen, die dominierend waren oder, wie die evolutionäre Denkform, eine Vorherrschaft ankündigen. Whitehead hatte solche Strukturierungsnetze Gedankenschemata genannt und mit der Schöpferkraft der Vernunft in Verbindung gebracht. Hier wurden sie differenziert, um deutlich werden zu lassen, wie sich das methodologische Regel-system der Wissenschaften auf Rechtfertigungsinstanzen zu beziehen vermag, die als Gedankenschemata einen *metaphysischen Gehalt* haben, indem sie eine Orientierung im Dasein vermitteln, einen *ontologischen Gehalt*, weil sie Phänomene und Prozesse strukturieren, und einen *erkenntnistheoretischen Gehalt*, weil sie mit dem Anspruch verbunden sind, begründetes Argumentieren im Rahmen der jeweiligen Struktur zu ermöglichen. Daß sie dabei zugleich menschliche Grunderfahrungen verkörpern, befähigt sie, über die Wissenschaften hinaus im Leben wie in der Kunst wirksam zu werden. Nur deshalb vermögen sie – außerhalb der Wissenschaften angesiedelt – für diese als Begründungsinstanz zu fungieren. So ist die zyklische Denkform im Inhalt mythischer Erzählungen und in struktureller Gestalt im Reim, im Sonett, in der Sonatenform und sicherlich in allen Symmetrieformen anzutreffen. So mag der Statik der Begriffspyramide eine Ästhetik entsprechen, die unveränderliche Gesetze der Schönheit kennt und – wie beispielsweise in der Ikonenmalerei – die einmal gefundene, als Wahrheit verstandene Darstellung über Jahrhunderte festhält. Der traditionellen Axiomatik mag eine Regelpoetik entsprechen, der modernen hingegen die freie Variabilität des Ausgangspunktes bei konsequenter Festlegung der Folgeschritte, wie sie die Schönberg-Schule kennt. Die Dialektik findet ihre Entsprechung in einer Ästhetik, die – wie Jauß es darstellt – auf der Grundlage gegebener Regeln in der gezielten Regelverletzung den Durchbruch zu einer veränderten Sicht und damit zu einer neuen Synthese sieht. Daß das Überraschende, das Neue einen positiven Reiz besitzt, ist seit der Renaissance, der Erfindung der Novelle, Leitschnur einer veränderten Ästhetik, deren vorläufiger Endpunkt die eigene Gestaltung des fiktiven Geschehens in interaktiven Cyberspace-Aktionen ist. Die Evolution dessen, was unter Kunst verstanden wird, ist ebenso unaufhaltsam wie die Erweiterung der Gedankenschemata!

## 5. Das Relativitätsproblem

Kehren wir zurück zu den Denkformen, die den Wissenschaften ihre argumentative Struktur verleihen. Mit der Freigabe der Denkformen, mit ihrer Öffnung für kreative Weiterungen ist, wie wir sahen, unausweichlich das Problem der Relativität verbunden. Anders als bei den Denkstilen, wie sie heute in der Wissenschaftsgeschichte in Anknüpfung an Fleck diskutiert werden<sup>27</sup>, wurden die Denkformen ja als letzter Bezugspunkt zur Rechtfertigung argumentativer Zusammenhänge und damit zur Rechtfertigung des Methodengefuges der Wissenschaften gesehen. Sie sind damit unauflöslich für deren Wahrheitsanspruch mitverantwortlich. Denkformen jedoch sind nicht wahr, selbst wenn dies immanent etwa vom Mythos, vom Kausexus, von der Dialektik oder von Vertretern der Evolution immer wieder in Anspruch genommen wurde oder wird. Nun gibt es aber außerhalb der Denkformen keine Instanz mehr, die zur Rechtfertigung herangezogen werden könnte. Die Schwierigkeiten gehen sogar tiefer; denn bevor man den Begründungsanspruch zweier konkurrierender Denkschemata gegeneinander abwägen kann, muß man sie verstanden haben! Die Inkommensurabilität von Paradigmata, das Fehlen einer radikalen Übersetzung, die Unübertragbarkeit der den Sprachen inhärenten Weltsicht ist ein oft behandeltes Problem, das hier wiederkehrt. So glaubt Donald Davidson, in der Unterscheidung von ordnenden Schemata auf der einen und zugeordnetem Inhalt auf der anderen Seite ein letztes, drittes Dogma des Empirismus sehen zu müssen.<sup>28</sup> Einmal abgesehen davon, daß dies kein Dogma des Empirismus, sondern ein eingeschmuggelter Kantianismus ist, wird man dem Einwand nur auf folgende Weise begegnen können: Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß zu einer Zeit und von einem Menschen für verschiedene Bereiche verschiedene Denkformen in Anwendung gebracht werden. Das Dogma, derlei dürfe nicht sein, beruht vielmehr auf einer Verallgemeinerung einer axiomatischen oder pyramidalen Begriffsform, nach der sich alle Begriffe und Argumente, derer wir uns bedienen, in ein einziges Schema einordnen lassen müssen. Tatsächlich jedoch sind wir frei darin, andere Arten der Beziehungen

<sup>27</sup> L. Fleck: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv [1935], Frankfurt a. M. 1980.

<sup>28</sup> D. Davidson: *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?* [1974], in: D. Davidson: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1986, S. 261–282.

zu denken, Beziehungen, die nicht in deduktiven Ableitungsketten bestehen, sondern in Ergänzungsverhältnissen. Da wir frei sind, neue Strukturen hervorzubringen und als Denkformen anzuwenden, beruht die eigentliche Schwierigkeit nicht in der behaupteten Inkomensurabilität der Denkschemata. Dennoch zeigt sich, daß wir nicht umhin können, eine weitere Voraussetzung zu machen, die noch hinter die Denkformen zurückreicht: Nämlich die Voraussetzung, daß die Argumentationen, die unter Verwendung der Struktur in den Wissenschaften gegeben sind, auf Erkenntnis, also auf Wahrheit abzielen. Dabei läßt sich *innerhalb* der jeweiligen Denkform, *innerhalb* also eines wissenschaftlichen Methoden- und Aussagengefüges ein Wahrheitsrelativismus vermeiden; denn durch die Denkformen wird nur eine Struktur vorgegeben, die auf dem Wege über die Festsetzungen zweiter und erster Stufe zu Fragen an den Erkenntnisgegenstand führt, wie aber eine solche Frage *beantwortet* wird, ist durch die Struktur nicht determiniert. Doch dies kann für den vorliegenden Zusammenhang nicht ausreichen, weil es immer noch einen Relativismus der Denkformen selbst gibt; vielmehr müssen wir uns ver gegenwärtigen, daß alle Denkformen darauf abzielen, auf der untersten Stufe Erkenntnis zu ermöglichen. Sie alle folgen also dem regulativen Prinzip der Wahrheit. Doch während Kant regulative Prinzipien innerhalb der transzendentalen Dialektik durch einen Prozeß der Totalisierung von Kategorien zu gewinnen vermochte, ist uns dieser Weg versperrt. Die Einführung von Denkformen als Strukturen der Argumentation hilft zwar, das Abhängigkeitsgefüge wissenschaftlicher Erkenntnis von historischen Bedingungen ein Stück weit tiefer zu durchschauen, führt uns damit aber zu einer fundamentalen Frage, die auf eine Neubestimmung des Wahrheitsbegriffes als regulative Idee hinausläuft. Whitehead, der nicht müde geworden ist, für die Weiterentwicklung von *schemes of thought* einzutreten, sagt von ihnen am Ende seines kleinen Essays *The Function of Reason*:

»Auf diese Weise stolpert die Menschheit gleichsam mit unsicheren Schritten dem Ziel entgegen, die Welt zu verstehen [...]. Die Herrschaft der Vernunft ist schwankend, ungesichert, häufig verdunkelt und verdrängt. Aber es gibt sie.«<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> A.a.O., p. 89 sq. bzw. S. 73.

# Einheit der Vernunft – Pluralität der Denkformen?

Nicolas Füzesi

Hans Leisegang erhebt mit seiner Denkformenlehre den Anspruch, eine prinzipielle Alternative zu Vernunfttheorien zu etablieren, die von der Einheit der Vernunft ausgehen. In solchen Konzeptionen manifestiert sich seines Erachtens logisch ein Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, der sich philosophiegeschichtlich als Divergenz und Unvereinbarkeit zwischen den jeweiligen philosophischen Positionen darstellt. Diese Divergenz scheint dem von den Ansätzen jeweils erhobenen Absolutheitsanspruch zu widersprechen. Um sie zu verstehen, bedarf es nach Leisegang der Konzeption einer Mehrheit von Denkformen bzw. Logiken und damit der Aufgabe der Einheitskonzeption der Vernunft. In Absetzung von diesen Theorieentwürfen versucht Leisegang zu zeigen, daß es »nicht nur unsere eine [...] in sich abgeschlossene und entwicklungslose Logik«<sup>1</sup>, sondern mehrere in sich abgeschlossene Logiken gibt.<sup>2</sup> Diese Annahme prinzipiell und qualitativ verschiedener Denkformen führt Leisegang zu einem pluralen Vernunftkonzept, das er in einer Typologie verschiedener Ansätze der Philosophiegeschichte zu verifizieren versucht. Dieses Unternehmen soll aber nicht zu einem Relativismus und zur Preisgabe der Wahrheitsfrage führen: Die Denkformen sind notwendig auf diejenigen Gegenstandsgebiete bzw. Wirklichkeitsbereiche bezogen, von denen sie »ursprünglich abgelesen«<sup>3</sup> wurden. Die Möglichkeit einer Verfehlung tritt nur dann auf, wenn einer Denkform eine falsche, ihr also fremde Referenz zugewiesen wird.

Im folgenden werde ich Leisegangs Konzept der Denkform kurz skizzieren und exemplarisch an seiner Hegel-Rezeption darstellen.

<sup>1</sup> H. Leisegang: *Denkformen*, 2. Auflage Berlin 1951, S. 10. Ich lege die zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage von 1951 zugrunde, verweise für Parallelstellen oder prägnantere Formulierungen aber ebenfalls auf die 1. Auflage, Berlin, Leipzig 1928.

<sup>2</sup> A. a. O.

<sup>3</sup> H. Leisegang: *Meine Weltanschauung*, Berlin 1951, S. 53.

Dabei zeigt sich, daß Leisegang seine Typologie gleichsam nach dem historischen Paradigma durchführt, zugleich aber den Anspruch erhebt, aus seiner Perspektive den Ansatz Hegels kritisch verorten zu können. In einem zweiten Abschnitt soll dieser Anspruch vor dem Hintergrund der Hegelschen Logik und Geschichtsphilosophie diskutiert werden. Dabei wird sich zeigen, daß die von Leisegang gewonnene Pluralisierung der Vernunft wohl im Rahmen einer typologisierenden Beschreibung der Geschichte ihre Berechtigung hat, nicht aber als Grundlegung einer alternativen Vernunftkonzeption.

## 1. Leisegangs Konzept der Denkform

Den Begriff der Denkform bestimmt Leisegang als dem Begriff der Logik äquivalent. Beide bezeichnen ein Ganzes von Gesetzlichkeiten.<sup>4</sup> Der Begriff der Denkform tritt damit an die Stelle des Logikbegriffs. Die Denkformenlehre versteht Leisegang konsequenterweise im Sinne einer »Polylogik«<sup>5</sup>.

Die Denkformen sind ontologischen Ursprungs. Sie sind keine reinen Formen des Denkens, sondern verdanken sich der Anschauung eines bestimmten Wirklichkeitsbereiches, dessen Bearbeitung sie dienen. Sie sind insofern nicht in einem klassisch formal-logischen Sinn formal, d. h. ablösbar von ihrem Wirklichkeitsbereich, sondern in diesem fundiert.<sup>6</sup> Die Denkformen lesen gleichsam die logische Struktur des jeweiligen Wirklichkeitsbereiches ab und repräsentieren sie in Begriffs-, Urteils- und Schlußform. Da sie in seiner Anschauung fundiert sind, haben sie auch nur in ihm ihre Gültigkeit. Diese Gültigkeit wiederum ist eine rein logische, keiner Entwicklung fähige.<sup>7</sup>

Die Möglichkeit der Identifikation und Bestimmung der logischen Struktur bestimmter Denkformen gewinnt Leisegang im Durchgang durch verschiedene philosophische Positionen. Dabei folgt er zwei hermeneutischen Grundsätzen: zum einen dem Aus-

<sup>4</sup> Vgl. H. Leisegang: *Denkformen*, a. a. O., 2. Aufl., S. 10 und S. 15 f.; 1. Aufl., S. 4 und S. 9.

<sup>5</sup> Der Begriff wurde im deutschsprachigen Raum eingeführt von H. Stoffer: *Die modernen Ansätze zu einer Logik der Denkformen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 10 (1956), S. 442–466 und S. 601–621, vgl. insbes. S. 616 Anm. 211.

<sup>6</sup> Vgl. H. Leisegang: *Denkformen*, a. a. O., 2. Aufl., S. 16; 1. Aufl., S. 10 und S. 442.

<sup>7</sup> Vgl. a. a. O., 1. Aufl., S. 1.

legungsgrundsatz, das Einzelne aus dem Ganzen zu verstehen, zum anderen dem Postulat der immanrenten Textauslegung, das fordert, die fraglichen Texte aus sich selbst heraus, ohne jede sie übersteigende Setzung zu verstehen. Die Textauswahl erfolgt dabei nach dem Kriterium, daß der Text »Gedanken rein als solche«<sup>8</sup> enthalten müsse. Dann ließe sich auch ein »Einblick in die logische Struktur des Denkens selbst gewinnen, wenn es sich in Begriffen, Urteilen, Schlüssen und Beweisen«<sup>9</sup> darstelle. In der Analyse eines Textes beginnt Leisegang damit, daß er untersucht, ob sich seine Sätze den Regeln der traditionellen Logik fügen oder nicht. Ist dies nicht der Fall, so darf angenommen werden, daß eine andere Denkform vorliegt. Eine mögliche andere Gesetzmäßigkeit zeigt sich, wenn beispielsweise die Verbindungen der Satzteile miteinander und der in Sätzen ausgedrückten Gedanken einen Zusammenhang verraten.<sup>10</sup> Für diese müssen Regeln gefunden und untersucht werden, ob sie von anschaulichen bzw. erfahrbaren Konfigurationen abgelesen sind. Diese Vorarbeiten sind notwendig, um zur Darstellung einer Denkform zu gelangen. Leisegang betrachtet ein solcherart induktives Vorgehen als Methode der historischen Forschung.<sup>11</sup>

Leisegang ist nun der Überzeugung, die Verschiedenheit logischer Strukturen diagnostizieren zu können, ohne dabei auf eine allgemeine, alles Denken bestimmende Logik zurückgreifen zu müssen. Zwar läßt sich seinen Ausführungen entnehmen, daß die elementarlogischen Strukturen, Begriff, Urteil und Schluß, auch für die Identifikation der Verschiedenartigkeit der Denkformen konstitutiv sind. Dem Problem, etwas in Anspruch nehmen zu müssen, dessen allgemeine Gültigkeit man bestreitet, versucht er jedoch damit zu entgehen, daß er Logik und Gegenstandsbereich korrelativ definiert: Die logische Struktur wird, wie schon erwähnt, vom Gegenstand »abgelesen«. Daß diese sich in Begriffs-, Urteils- und Schlußform darstellen lassen können muß, soll dadurch unproblematisch sein. Auch den Einwand der inneren Widersprüchlichkeit der Annahme einer Polylogik versucht Leisegang auf dieselbe Weise zu entkräften. Es gibt ihm zufolge »so viele Logiken, als es verschiedene logische Struktu-

<sup>8</sup> A. a. O., 2. Aufl., S. 16.

<sup>9</sup> A. a. O.

<sup>10</sup> Vgl. a. a. O., S. 59.

<sup>11</sup> Vgl. a. a. O., S. 57, 59.

ren gibt«<sup>12</sup>. Die ontologische Dimension steht bei Leisegang also in der Funktion, die logische Struktur der Denkformen und die Möglichkeit ihrer typologischen Reduktion zu begründen.

## 2. Leisegangs Hegel-Rezeption und -Kritik

Als eine mögliche Denkform unter anderen begreift Leisegang die Theorie Hegels. Seine Hegel-Kritik ist paradigmatisch für seine Auseinandersetzung mit sogenannten Einheitskonzeptionen. So unterwerfe Hegel die vielen »in der Philosophiegeschichte auftretenden Gedanken, Theorien und Weltanschauungen«<sup>13</sup> seiner Einheitskonzeption. Diese ließen sich seiner Systematisierung nur »gewaltsam«<sup>14</sup> und nur »mit den bedenklichen Mitteln der Dialektik«<sup>15</sup> integrieren. Das Faktum, daß die typischen Weltanschauungen des Materialismus und Atheismus, des Idealismus und Theismus, des Panvitalismus und des Pantheismus immer wiederkehrten und stets dieselbe Struktur zeigten, nimmt Leisegang in diesem Zusammenhang als Beweis für Hegels Irrtum in Anspruch. Die Teleologie von Hegels Geschichte der Philosophie könne die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß diese Systeme und Weltanschauungen durch die Entwicklung des Weltgeistes nicht abgestorben seien, sondern sich bis in die Gegenwart erhalten hätten. Auch nach der durch Hegels System abgeschlossenen Entwicklung seien diese Geistformen wieder aufgetaucht.<sup>16</sup> Hegels Konzept wird von Leisegang also mit dem Hinweis auf die Faktizität verworfen und selbst als eine Inkarnation bereits vorhandener Denkfiguren qualifiziert. Hegels eigenes System stellt sich aus dieser Perspektive als eine besondere Ausprägung einer bestimmten, schon in der Antike vorhandenen Art des Philosophierens und Spekulierens dar.<sup>17</sup>

Leisegang erhebt damit den Anspruch, Hegel typologisieren zu können. Die Hauptaufgabe der Denkformenlehre sieht er darin, »die eigentümliche Denkform Hegels zu analysieren und darzustellen, um dadurch ein neues Verstehen seiner ganzen Philosophie anzubah-

<sup>12</sup> A.a.O., S. 53

<sup>13</sup> A.a.O., S. 3.

<sup>14</sup> A.a.O.

<sup>15</sup> A.a.O.

<sup>16</sup> A.a.O.

<sup>17</sup> A.a.O., S. 4, beispielsweise der Heraklits.

nen«<sup>18</sup>. Er will Hegels Konzeption von Philosophie als solche klassifizieren. Dafür muß er einen theoretischen Standpunkt für sich reklamieren, der es ermöglicht, diese Typologisierung vornehmen zu können. Von diesem Standpunkt aus soll die Kritik an Hegel möglich sein. Sie kulminiert in der Aussage, die Integration der einzelnen Momente, von denen jeder doch nur ein Fragment einer Unendlichkeit darstelle, zu einem Kreis, der wieder in einem Kreis von Kreisen seine bestimmte Stelle habe, sei ein »leerer Wahn«<sup>19</sup>.

### 3. Eine Kritik an Leisegang aus der Perspektive Hegels

Es stellt sich nun die Frage, ob nicht der Anspruch der Leisegangschen Typologie auf einen Standpunkt jenseits ihrer explizit gemachten Grundoperationen verweist. Im Betrachten und Vergleichen erhebt sie sich faktisch über die Denkformen. Was sie über diese ausmacht, soll gerade nicht in der Relativität einer bestimmten Denkform, sondern schlechthin gelten.

In bezug auf die die Denkformen fundierende Ontologie erhebt sich zudem die Frage nach ihrer Begründung. Wenn es keine Kategorien gibt, die allen Denkformen, der je eigenen wie den jeweils fremden, gemeinsam sind, bleibt unklar, auf welcher Basis eine derartige ontisch fundierte Pluralitätsthese gewonnen werden kann. Die ontische Strukturiertheit der realen Welt, die Leisegang voraussetzt, reflektiert er ebensowenig wie die Funktion durchgehender Kategorien, anhand derer er ihren Pluralismus und damit auch die Pluralität der Denkformen erkennen kann.

Hegel dagegen hat dieses epistemische Problem sowohl in der Konzeption seiner *Wissenschaft der Logik*<sup>20</sup> als auch in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*<sup>21</sup> zum Gegenstand seines Denkens gemacht. Der Begriff der Denkform, der für ihn auf der

<sup>18</sup> A. a. O., 1. Aufl., S. 15.

<sup>19</sup> A. a. O., S. 450.

<sup>20</sup> Im folgenden zitiert als: *Wissenschaft der Logik I* (Bd. 1) und *Wissenschaft der Logik II* (Bd. 2) plus Seitenangabe. *Wissenschaft der Logik I* wird nach dem Text von G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*, Bd. 21, neu hrsg. von H.-J. Gawoll, Hamburg 1990, zitiert, *Wissenschaft der Logik II* nach der Edition von G. Lasson, Hamburg 1975 (unveränderter Nachdruck des Textes der zweiten Auflage von 1934).

<sup>21</sup> Im folgenden zitiert als: *Vorlesungen*, nach G. W. F. Hegel: *Werke*, Bd. 18, neu hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., 1971.

Ebene der »Bildung eines Volks«<sup>22</sup> Geltung hat, setzt die Logik, die Bestimmungen und Grundsätze des Denkens überhaupt voraus.<sup>23</sup> Die Frage nach der Erkennbarkeit des »Ausdruck[s] des Geistes«<sup>24</sup> beantwortet Hegel im Rekurs auf die Konzeption des Logischen und der Geschichtlichkeit der Vernunft.

Er neutralisiert den Widerspruch in seiner formal-logischen Sprengkraft, indem er ihn in die logische Genese des Begriffs und die historische Entwicklung der Philosophie integriert. In seinem Programm wird die Einheit der Vernunft nicht aufgegeben, sondern zu einer sich entwickelnden Einheit dynamisiert. Die Beibehaltung der Einheit resultiert dabei aus der Einsicht, daß diese vorausgesetzt werden muß, um die Vielheit als Vielheit denken und etablieren zu können.

Hegel reflektiert auf die Bedingungen der Möglichkeit logischer Identifikation. Für ihn heißt Reflexion Immanentwerden: das Denken ist sich selbst Gegenstand. Und zwar deshalb, weil es Hegel zu folge die einzige Möglichkeit darstellt, die eigenen Voraussetzungen im Denken durch das Denken einzuholen. Leisegang dagegen wählt die Außenperspektive. Er denkt die Relation von Denken und Anschauung asymmetrisch von der Anschauung her. Selbst wenn man zugesteht, daß der Bezug zwischen organischer und logischer Struktur, den Leisegang im Falle Hegels so stark macht<sup>25</sup>, ein Fundament in der Sache hat, hat man es bei seiner Analyse mit einer Umkehrung des Hegelschen Gedankens zu tun. Hegels Versuch einer *Wissenschaft der Logik* bedient sich zwar exemplarisch und analogisch der organologischen Metaphorik, doch steht diese im Dienst, eine rein logische Struktur zu plausibilisieren. Das Wirkliche ist nicht deswegen vernünftig, weil Organismen »als solche nicht sinnlos und damit unvernünftig« sind, sobald sie in Beziehung zum Ganzen gesetzt werden<sup>26</sup>, sondern darum, weil der Organismus eine logische Struktur besitzt. Primär ist der Sache nach nicht die Anschauung eines Wirklichkeitsbereiches, sondern die Logizität des Angeschauten, wobei diese Redeweise Hegels Anspruch nach nicht korrekt ist. Denn weder hat es die *Wissenschaft der Logik* mit der epistemischen Differenz

<sup>22</sup> *Wissenschaft der Logik I*, S. 42.

<sup>23</sup> Vgl. a. a. O.

<sup>24</sup> A. a. O.

<sup>25</sup> Vgl. H. Leisegang: *Denkformen*, a. a. O., 2. Aufl., Kap. IV.

<sup>26</sup> Vgl. a. a. O., 1. Aufl., S. 199.

von Subjekt und Objekt zu tun, noch operiert sie auf der Anschauungsebene. Sie verfährt gemäß ihrem eigenen Anspruch rein in der Sphäre des Denkens. Der Sache nach verdankt sich dieses keiner Anschauung. Hegel ist hier strikt: Vom Wahren weiß man nur, insofern man nachdenkt, nicht so, »wie man gehe und stehe«<sup>27</sup>. Die Wahrheit wird nicht »im unmittelbaren Wahrnehmen, Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen noch in der intellektuellen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens«<sup>28</sup> erkannt.

Nur vor diesem Hintergrund ist es möglich, Hegels Programm einer genetischen Rekonstruktion des Absoluten zu verstehen. Es installiert das Selbstbegründungstheorem auf der Basis von Selbst- und Fremdbeziehung. Eine Selbstbegründung der Vernunft ist nur unter der Prämisse möglich, daß Wirklichkeit und Vernunft koextensiv sind. Stellt man den Einheits- und Selbstbegründungsgedanken nicht in Rechnung, verbleibt man in der äußerlichen Deskription Hegelscher Gedanken. Die Reflexion ist insofern äußerlich, als sie eine des denkenden, subjektiven Bewußtseins, nicht eine dem Prozeß der logischen Bestimmungen immanente Reflexion ist. Sie muß sich demzufolge ausweisen, ihren Außenstandpunkt legitimieren. Auch die logischen Denkformen in Hegels Sinn, die Kategorien also, oder Denkbestimmungen »müssen an und für sich betrachtet werden«<sup>29</sup>, weil nur so die Äußerlichkeit eines denkenden, erkennenden und damit sich unkritisiert voraussetzenden Subjekts vermieden werden kann.

Begründungstheoretisch entscheidend an diesen Vorgaben ist, daß die damit intendierte Dialektik des Aussichheraus- und Insich-zurückgehens als »lebendige Substanz«<sup>30</sup> verstanden wird. Das heißt, daß das Sein in Wahrheit Subjekt ist. Die Substanz ist als »Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens

<sup>27</sup> Vorlesungen, S. 33.

<sup>28</sup> A. a. O.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Werke, Bd. 8, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1970), § 41 Zusatz 1.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen, Hamburg 1988, S. 14 (Text der kritischen Ausgabe, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980).

mit sich selbst«<sup>31</sup> zu verstehen. Ausgangspunkt ist damit nicht eine ursprüngliche Einheit als solche oder eine unmittelbare Einheit als solche, sondern »das Werden seiner selbst«<sup>32</sup>. Diese Struktur, die sich im Ausgang von Hegels Selbstbegründungsprogramm ergibt, stellt, ins Anschauliche übersetzt, einen Kreis dar. Die von Leisegang ins Zentrum gestellte Kreisstruktur hat also die Funktion, den Selbstbegründungsgedanken, der in der subjektivitätstheoretischen Auffassung der Substanz liegt, zu veranschaulichen. Das Vorwärtsschreiten in der Philosophie ist ein Rückwärtsgehen und Begründen. Erst dadurch ergibt sich, daß das, »womit angefangen wurde, nicht bloß ein willkürlich Angenommenes, sondern in der Tat teils das Wahre, teils das erste Wahre sei«<sup>33</sup>. Selbstbegründung wird als Rekonstruktion im Sinne eines »Werdens zu sich«<sup>34</sup> gedacht. Die Explikation der Voraussetzungen ist ein Insichgehen bzw. »das Auseinandergehen der Entwicklung ist ebenso ein Gehen nach Innen«<sup>35</sup>. Ein solcher Begründungsgedanke hat zur Voraussetzung, daß »die allgemeine Idee [...] zu Grunde [liegt] und [...] das Allgemeine und Unveränderliche«<sup>36</sup> bleibt. Diese Voraussetzung ist nicht bloß innerlogisch gültig, sondern zeigt ihre epistemische Valenz gerade auch in der Geschichte der Philosophie, die ja Hegel zufolge nicht zu einer Auflösung der Wahrheitsfrage führt, sondern die Geschichtlichkeit der Vernunft in den atemporalen logischen Prozeß dieser Begründungsfigur einschreibt. Die historischen Gestalten der Vernunft erscheinen als notwendige Entwicklungsstufen in Richtung auf Freiheit. Sie zu erkennen, setzt voraus, daß der »Beobachter« – so der diesbezügliche Terminus bei Hegel – »den Begriff der Sache schon mitbringen muß, um ihn in ihrer [historischen] Erscheinung zu sehen und den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können«<sup>37</sup>. »[E]ine Sammlung von Kenntnissen macht keine Wissenschaft aus.«<sup>38</sup> Der Vernunftglaube ergibt sich deshalb aus dem epistemischen Desiderat einer möglichen

<sup>31</sup> A. a. O.

<sup>32</sup> A. a. O.

<sup>33</sup> *Wissenschaft der Logik I*, S. 59.

<sup>34</sup> So die treffende Charakterisierung dieser Struktur durch U. Guzzoni: *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Freiburg i. Br., München 1978 (Reprint von 1963).

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1940, S. 32.

<sup>36</sup> A. a. O.

<sup>37</sup> A. a. O., S. 35.

<sup>38</sup> A. a. O., S. 36.

Identifikation des Gesuchten: die Vernunft setzt sich in ihrer Geschichtlichkeit selbst voraus. Die Begründung der Vernünftigkeit kann nur über ihre Inanspruchnahme und den Versuch ihrer rekonstruktiven Begründung erfolgen.

Die Geschichtlichkeit der Vernunft bei Hegel besteht also aus begründungstheoretischen Motiven in einer vernunftimmanenten Reflexion der Geschichte. Daß die Philosophie ihre Geschichte ist, ist also keine empirische Feststellung. Denn die historische Entwicklung der Philosophie reproduziert ja die Folge der logischen Spezifikationen der Idee. Hegels Geschichtlichkeit ist deshalb die sich fortschreitend, aber in dieser Entwicklung sich auch immer sich selber versichernde Wahrheit. Deswegen soll die Philosophie keine »Erzählung dessen sein, was geschieht, sondern eine Erkenntnis dessen, was wahr darin ist«<sup>39</sup>. Und sie soll aus dem Wahren ferner das begreifen, »was in der Erzählung als bloßes Geschehen erscheint«<sup>40</sup>. Das »bloße Geschehen« zeigt hier die Grenze des Historischen als Erkenntnis für ein gleichgültiges Subjekt zu dem Historischen als Rückgang des Geistes auf seine vergangenen Formen an.<sup>41</sup> Der Mensch ist philosophisch betrachtet nicht deswegen geschichtlich, weil er ein geschichtlich Gewordener ist. Für die Philosophie bestehen hier keine mechanistischen Kausalgesetzlichkeiten. Das Gesetz von Ursache und Wirkung gilt hier nicht, und die vergangenen Formen sind entsprechend keine »bloße[n] Vorübungen«<sup>42</sup>. Und zwar deswegen nicht, weil die in Frage stehende Beziehung vertikal, nicht linear ist: Die Vernunft hat Hegel zufolge immer nur mit sich selbst zu tun, und jede Philosophie spricht auf ihre Weise das Absolute aus. Die Vernunft selbst ist deswegen nicht pluralisierbar. Leisegangs Typologie der philosophischen Denkformen ist aufgrund der Irreflexivität seines Standpunktes nicht ausweisbar. Hegels Annahme der Einheit der Vernunft findet dagegen ihre Begründung im Theorem der immanenten Reflexion.

Während Hegel die logische und ontologische Notwendigkeit der Einheit der Vernunft zu begründen versucht, setzt Leisegang

<sup>39</sup> *Wissenschaft der Logik II*, S. 226.

<sup>40</sup> A. a. O.

<sup>41</sup> Vgl. L. Braun: *Geschichte der Philosophiegeschichte*, aus dem Französischen übersetzt von F. Wimmer, Darmstadt 1990, S. 365f.

<sup>42</sup> G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Werke*, Bd. 2, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., 1970, S. 19.

den Pluralismus der Wirklichkeit als in der Intuition gegebenes Faktum voraus. Er argumentiert durchgehend aus dieser Perspektive, ohne sie zu begründen. So kommt es für ihn nicht darauf an, »wie und nach welchen Regeln der Logik gedacht wird, sondern woran man denkt und an was für Gegenständen sich das Denken orientiert«<sup>43</sup>. Die den Gegenständen immanenten logischen Strukturen üben den »Denkzwang«<sup>44</sup> aus.

Entsprechend erschöpft sich für Leisegang Hegels Programm einer dialektischen Selbstbegründung der Vernunft in ihrer typologischen Verortung. Das kulminiert in der Feststellung, Hegels Dialektik sei ja nur von einem ganz bestimmten, historisch festliegenden Typus religiösen Denkens »abgenommen«<sup>45</sup> und von dort auf alle anderen Äußerungen geistigen Lebens übertragen worden.<sup>46</sup> Leisegangs äußerliche Charakterisierung von Hegels Denken entbehrt der Auseinandersetzung mit der Begründungsebene, die für dieses allein entscheidend ist. Damit stellt sie eine bloße Typologie dar, deren eigene Grundlagen nicht reflektiert werden. Was Leisegang vornimmt, untersteht Hegels Verdikt der Begrifflosigkeit<sup>47</sup>, sofern alles auf »einem äußerlichen Unterschied, auf bloßer Vergleichung«<sup>48</sup> beruht. Der innere Zusammenhang, der durch den Selbstbegründungsgedanken überhaupt erst konstituiert wird, fehlt.

Hegels Gedanke einer dialektischen Selbstbegründung der Vernunft kann also nicht mit dem Hinweis auf die Faktizitäten oder äußerlichen Charakteristika seiner Dialektik außer Kraft gesetzt werden. Auch eine vorphilosophische Vertrautheit mit der Welt und ihren Gegenstandsbereichen, die es erlaubt, Denkformen als logische Strukturen in dem jeweiligen Gegenstands- oder Wirklichkeitsbereich zu lokalisieren, dem sie zugehören, von dem sie ›abgelesen‹ sind, muß reflexiv eingeholt werden, wenn es darum geht, eine Theorie über dieses Vorverständnis und seine logische Struktur zu formulieren.

Damit ist noch offengelassen, ob Vernunft, wie in der aktuellen Debatte weitgehend vertreten wird, ihrem Wesen nach ›pragmatisch‹

<sup>43</sup> H. Leisegang: *Denkformen*, a.a.O., 2. Aufl., S. 51.

<sup>44</sup> A.a.O., S. 55.

<sup>45</sup> A.a.O., 1. Aufl., S. 14.

<sup>46</sup> A.a.O.

<sup>47</sup> Vgl. G. F. W. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 33 und S. 36; *Wissenschaft der Logik I*, S. 38.

<sup>48</sup> *Wissenschaft der Logik II*, S. 37.

ist, im Sinne dessen, daß sie sich in ihrem Gebrauch als Möglichkeit reziproker Anerkennung und Verständigung zeigt.<sup>49</sup> In jedem Falle aber ist sie nicht von außen als Faktum, Sachverhalt, Ereignis, Gegenstand, als bestimmte Meinung, Norm oder logische Struktur greifbar, ohne sich in diesem Prozeß bereits selbst vorauszusetzen. Reflexivität ist im Ausgang von Kant und Hegel als wesentliches Strukturmerkmal von Rationalität aufzufassen.<sup>50</sup> Dieses Merkmal ist im Zuge ›unvollständiger<sup>51</sup> Rationalitätskonzeptionen heute umstritten, da es die Fähigkeit zur Selbstaufklärung der Vernunft und damit ihre Kompetenz zur Begründung und Selbstbegründung impliziert. Solche Positionen sind allerdings dem Einwand der Irreflexivität ausgesetzt.

Die eigentliche Leistung der Denkformenlehre, so könnte man unter diesen Vorzeichen resumieren, liegt darin, Motive zu eruieren, aufgrund derer Texte schematisiert werden können. Die Denkformenlehre erfüllt damit eine heuristische Ordnungsfunktion. Und sie tut dies in der klassisch logischen Form.

<sup>49</sup> Vgl. B. Debatin: *Die Rationalität der Metapher*, Berlin, New York 1995, der der zeitgenössischen Rationalitätsdebatte ebenfalls diagnostiziert, daß sie den analytischen, instrumentellen und technischen Aspekten der Vernunft zunehmend die hermeneutischen, kommunikativen und reflexiven Aspekte des Rationalen gegenüber, wenn nicht sogar voranstellt (vgl. S. 65).

<sup>50</sup> Rationalität setzt sich damit nicht als formal-logisches Letztelement, sondern als quasi-transzendentales pragmatisches Sinnkriterium voraus, das wir immer schon unterstellen müssen, wenn wir sinnvoll über Rationalität reden wollen, vgl. K.-O. Apel: *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in: H. Schnädelbach (Hrsg.): *Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984, S. 15–31. Vgl. hierzu das Programm einer ›Anthropologie der Vernunft‹ von H. Schnädelbach: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a. M. 1992, bes. S. 41–60 und S. 61–78. Zum Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft und dem Vorrang der praktischen vgl. u. a. K.-O. Apel / M. Kettner (Hrsg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a. M. 1996; P. Kolmer / H. Korten (Hrsg.): *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, Freiburg, München 1994; R. Nozick: *The Nature of Rationality*, Princeton N.J. 1993.

<sup>51</sup> Vgl. A. Wüstehube: *Vollständige oder unvollständige Rationalität? – Zur aktuellen Diskussion um einen pragmatischen Rationalitätsbegriff*, in: *Philosophische Rundschau*, Jg. 38, Heft 4 (1991), S. 257–274; vgl. ders.: *Rationalität und Hermeneutik. Zur Relevanz der Hermeneutik für einen Begriff pragmatischer Rationalität*, in diesem Band.

# Denkform und Anschauung

## Bemerkungen zu Hans Leisegangs Denkformenlehre

Patrick Frei

### 1. Vorüberlegungen zum Dependenz-Theorem

Es ist ein Grundzug der Leisegang'schen Denkformenlehre<sup>1</sup>, alles logische Denken auf zugrundeliegende Anschauungen zurückzuführen. Das Theorem einer Dependenz des logisch-diskursiven Denkens von intuitiv-anschaulichen Grundlagen gehört zu den zentralen Thesen der Denkformenlehre und ist sogar schon in Leisegangs früher Untersuchung zum Denken des Apostels Paulus aus dem Jahre 1923 nachzuweisen.<sup>2</sup> Leisegang beschreibt darin seine Suche nach der Rationalität des Paulinischen Denkens und die Auffindung einer zirkulären Struktur, die nicht zu denken, sondern nur zu erschauen und zu erleben sei und dem Schreiber der Paulinischen Briefe bei allen christologischen, soteriologischen und heilsgeschichtlichen Gedankengängen vor dem geistigen Auge gestanden haben müsse.<sup>3</sup> Das im Jahre 1928 erschienene Werk über die Denkformen trägt das Dependenz-Theorem dann in einer stärkeren und in einer schwächeren Variante vor. So behauptet Hans Leisegang teils, eine Denkform habe in der Anschauung ihren »Ursprung«<sup>4</sup>, teils, daß das logische Denken an gewissen Anschauungsbildern beständig »orientiert«<sup>5</sup> sei. Er zitiert dabei eine Schopenhauersche These, die allen wahren Erkenntnissen einen anschaulichen »Kern« bzw. eine ebensolche »Wurzel«<sup>6</sup> zuschreibt.

Es erhebt sich die Frage, ob die Leisegang'sche Denkformenlehre eine Dependenz der Logik von alogischen (anschaulichen) Grund-

<sup>1</sup> H. Leisegang: *Denkformen*, Berlin, Leipzig 1928, 2. Aufl. Berlin 1951. Ohne besondere Angaben beziehen wir uns im folgenden immer auf die 2. Auflage.

<sup>2</sup> H. Leisegang: *Der Apostel Paulus als Denker*, Leipzig 1923.

<sup>3</sup> Vgl. a. a. O., S. 4, 6, 9.

<sup>4</sup> H. Leisegang: *Denkformen*, a. a. O., S. 16.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 446.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 17.

lagen und Ursprüngen wirklich zu begründen und zu exemplifizieren verstanden habe. Eine sorgfältige Prüfung dieser Frage muß die folgenden Bemerkungen zum Anschauungsbegriff beherzigen:

Das ›Anschauen‹ steht einmal im von Kant so häufig hervorgehobenen Gegensatz zum ›Begreifen‹. In der Terminologie der neuzeitlichen Schulphilosophie bezeichnen die Termini ›Begriff‹ und ›Anschauung‹ die zwei Spezies des Genus ›Vorstellung‹, wobei die artbildende Differenz in die Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit einer Vorstellung gesetzt wird. Demzufolge ist eine Vorstellung im Anschauungsfalle eine unmittelbare, intuitive und im Falle des Begriffes eine mittelbare, vermittelte, diskursive. Kant hat diese Terminologie übernommen und seiner *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde gelegt, wobei es ihm bei der Unterscheidung von Begriff und Anschauung um die jeweilige ›Vorstellungsart‹ ging, also um die modale Bewandtnis einer kognitiven Objekterfassung: Erfolgt eine solche in unmittelbarer Schau, so ist uns der Gegenstand schlicht gegeben; er erscheint uns, indem er unser rezeptives Erkenntnisvermögen affiziert. Im Modus der Diskursivität hingegen müssen wir vielmehr tätig werden, ein Objekt zu ergreifen und es auf einem diskursiven Wege über andere Objektbestimmungen und durch deren Vermittlung einer begrifflichen Bestimmung zuzuführen.<sup>7</sup>

Der Kantische Dualismus zweier Erkenntnisvermögen (Verstand und Sinnlichkeit) manifestiert nicht nur eine *modale* Differenz der Objekterfassung, sondern auch eine Differenz im *Status* derselben rücksichtlich der Empirie. Status und Modus einer Vorstellung sind nicht zu vermengen: Es gibt eine (modal) intuitive Objekterfassung sowohl *aus* wie *vor* der sinnlichen Erfahrung, also sowohl empirische wie reine Anschauungen (wobei Kant diese letzteren auf die Raum- und Zeitvorstellungen beschränkt). Und es gibt sowohl *vor* wie *aus* der Erfahrung eine (modal) diskursive Objekterfassung, also sowohl reine Begriffe, wie Kant sie in den Kategorien und Prädikabilien geltend macht, als auch empirische Begriffe. Der Dualismus der beiden Modi (diskursiv und intuitiv) und derjenige der beiden Status (*a priori* und *a posteriori*) überkreuzen sich demzufolge.

Wenn Kant von Anschauungen spricht, so meint er damit meist *empirische* Anschauungen sinnlicher Objekte, mithin Vorstellungen, die ihrem Modus nach intuitiv und ihrem Status nach empirisch sind und dem Objektbezirk der sinnlichen Realität zugehören. Hiervon

<sup>7</sup> Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 19 B 33, A 50 B 74.

unterscheidet er die *reinen* Anschauungen, die sowohl dem Modus wie dem Objektbereiche nach mit den empirischen Anschauungen übereinstimmen und sich von diesen nur im Hinblick auf den Status unterscheiden. Daneben erörtert Kant auch *intellektuelle* Anschauungen, die mit den beiden ersten Anschauungstypen im Modus der Intuitivität übereinstimmen – und mit den reinen Anschauungen überdies den Status apriorischer Reinheit teilen –, aber von beiden hinsichtlich des Objektbezuges divergieren, weil sie eben Anschauungen intelligibler Gegenständlichkeiten darstellen.

Diese Differenzierungen sollen in die folgende Diskussion des Leisegangschen Dependenz-Theorems einfließen, wobei es vor allem darum gehen soll, zwischen dem Status und dem Modus einer sogenannten Denkform bzw. einer Anschauung zu unterscheiden und nachzuvollziehen, daß Leisegang zweierlei Abhängigkeitsverhältnisse behauptet: *erstens* die Dependenz der logischen Diskursivität von anschaulicher Intuitivität, *zweitens* die Dependenz des denkformartigen Apriorismus vom anschauungsfundierten Empirismus.

Die zwiefältige Anschauungsabhängigkeit logischer Denkformen soll im folgenden anhand der ›mystischen‹ und ›dialektischen‹ Denkform untersucht werden. Die konkreten Untersuchungsgegenstände sind freilich nicht ohne weiteres eindeutig zu umgrenzen. Zum einen rücken die mystische und die dialektische Denkform auseinander, wenn die Denkform des Heraklitismus<sup>8</sup>, der Paulinischen Theologie<sup>9</sup> und der Goetheschen Naturphilosophie<sup>10</sup> in der Denkform des Gedankenkreises zum ›mystischen‹ Denken zusammengefaßt werden, während die Denkform des Kreises aus Kreisen, die mit der logischen Form des Hegelschen Denkens<sup>11</sup> zusammenfällt, als die ›dialektische‹ Denkform ausgezeichnet wird.<sup>12</sup> Dieser Sonderung von Mystik und Dialektik entspricht, daß Hans Leisegang fast nur die Denkform des Gedankenkreises mit mystischer Geistigkeit in Beziehung bringt<sup>13</sup> und den Begriff der Dialektik der Hegelschen Denkform vorbehält und ihn erst am Ende ihrer weitläufigen Darstellung einführt<sup>14</sup>, wobei wir kritisch vermerken müssen, daß seine Ein-

<sup>8</sup> Vgl. H. Leisegang: *Denkformen*, a. a. O., S. 61–88.

<sup>9</sup> Vgl. a. a. O., S. 88–130.

<sup>10</sup> Vgl. a. a. O., S. 135–141.

<sup>11</sup> Vgl. a. a. O., S. 143–207.

<sup>12</sup> Vgl. a. a. O., S. 204–206.

<sup>13</sup> Vgl. a. a. O., S. 73, 79, 87, 130, 134, 139, 159.

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O., S. 206.

führung ohne eine nähere sachliche Rechtfertigung erfolgt. Sie ist nur verständlich, weil die Denkform des Kreises aus Kreisen von vornherein auf die Dialektik Hegels ausgerichtet und auf sein ganzes Denken zugeschnitten ist. Zum anderen aber fungiert der Terminus der mystischen Denkform als Oberbegriff sowohl für den Gedankenkreis wie für den Kreis aus Kreisen. Diesem Sprachgebrauch folgt Leisegang in der typologischen Reduktion der Denkformen auf den Dualismus von »Mystik« und »Rationalismus«<sup>15</sup>. Das gemeinsame Kennzeichen der mystischen und dialektischen Denkform ist die Kreisförmigkeit und Kreisläufigkeit der jeweiligen Gedankenführung in fester Verbindung mit dem Ineinander-Umschlagen und In-einander-Übergehen gegensätzlicher Größen.<sup>16</sup>

## 2. Zur Kreisform des mystisch-dialektischen Denkens

Es stellt sich als erstes die Frage, ob die kreisförmigen ›Denkmodelle‹ – so nennt Hans Leisegang die sinnlichen Veranschaulichungen und schematischen Illustrationen einer Denkform – wirklich die intuitiven Grundlagen der zirkulären Denkformen darstellen. In der Hegel-Forschung z. B. wird die Kreisförmigkeit der dialektischen Logik in sehr verschiedener Weise gedeutet. Die Anhänger einer symbolischen Deutung pflegen in ihr ein intuitiv zugängliches Sinnbild für die Vollendung und Vollkommenheit des logischen Systems zu erblicken: Sie verweisen auf die Architektonik der logischen Wissenschaft als eines Kreises von Kreisen, worin sich dieselbe geometrische Grundfigur beständig wiederhole und das ganze Gedankengefüge in einer einzigen intuitiven Schau überblickbar mache, und betonen dabei die Symbolisierungsfunktion der Kreisform bzw. die Symbolik des Kreises<sup>17</sup>, der sich wie alle Symbole durch Polysemie und Ambi-

<sup>15</sup> A. a. O., S. 58, 419.

<sup>16</sup> Vgl. a. a. O., S. 167.

<sup>17</sup> Vgl. W. R. Beyer: *Das Sinnbild des Kreises im Denken Hegels und Lenins* (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, Beiheft 26), Meisenheim a. Gl. 1971, S. 1–24. Auch Verfasser wie H. Kimmerle: *Zur Genesis des Hegelschen Systembegriffs*, in: *Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. 14 (1972), S. 294–314, bes. S. 295, bzw. ders.: *Die allgemeine Struktur der dialektischen Methode*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 33 (1979), S. 184–209, bes. S. 205, und W. Schulz: *Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik*, in: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, Festschrift, Pfullingen 1959, S. 67–92, bes. S. 84, wiesen mehrfach auf die Symbolik der dialektischen Kreisform bei Hegel hin.

valenz auszeichne: also sowohl das Vollkommene, das ewig-göttliche Gute-Ganze versinnbildliche als auch das Verderblich-Üble, das nefaste Dämonische und Diabolische (man denke z. B. an den Bannkreis, den Hexenkreis).<sup>18</sup> Die Vertreter einer formell-rationalen Deutung hingegen schreiben der Kreisform der Hegelschen Logik keine Symbolisierungs-, sondern nur eine Argumentationsfunktion zu in der Meinung, die Kreisform des logischen Gedankenganges werde lediglich um des Systems willen geltend gemacht, nämlich um es als ein geschlossenes und genügsames zu erweisen: also um seiner Selbsteinholung und Selbstbegründung willen.<sup>19</sup> Die Kreisform brauche dabei keineswegs intuitiv vergegenwärtigt zu werden, präge nicht eigentlich die logische Gedankenführung und Begriffsbildung, sondern lasse sich auf die Identifikation der absoluten Idee mit dem anfänglichen reinen Sein reduzieren. Tatsächlich beruht diese Identifikation lediglich auf einer logisch-begrifflichen Gesetzlichkeit, nämlich auf derjenigen des dialektischen Umschlages totaler Bestimmung und Vermitteltheit in unbestimmte Unmittelbarkeit.

Ganz ähnlich lassen sich auch die Heraklitischen und Paulini-schen Kreismodelle einer zweifachen Deutung zuführen. Wir können in ihnen einmal die unabdinglichen intuitiven Grundlagen der logisch-diskursiven Verfahrensweisen erblicken und die These aufstellen, daß die denkformtypischen Regeln zur Begriffsverbindung, Satzverknüpfung, Schlußfolgerung, Beweisführung und Theoriebildung sich einzig am figürlichen Kreismodell als gedanklich zwangsläufige und formal folgerichtige zeigen. Wir können aber auch den Umkehrungsfall in Erwägung ziehen und die intuitive Kreisfigur auf die diskursiven Gesetzlichkeiten ihrer Konstruktion zurückführen. Diese Deutung mag sich vor allem im Hinblick auf die sogenannten »Urphänomene« aufdrängen, die den Denkformen zugrunde liegen sollen. In einem Urphänomen sucht Leisegang das sinnliche Herkunfts- und Ursprungsgebiet einer Denkform zu erfassen, von dem sie ihr strukturelles Gepräge empfängt – dem sie sozusagen »abge-

<sup>18</sup> Vgl. M. Lurker: *Der Kreis als Symbol im Denken, Glauben und künstlerischen Gestalten der Menschheit*, Tübingen 1981.

<sup>19</sup> Vgl. A. Sarlemijn: *Hegelsche Dialektik*, Berlin 1971; W. Röd: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, München 1972, S. 142; W. Schulz: *Das Problem der absoluten Reflexion. Zur Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus*, in: K. Oehler / R. Schaeffler (Hrsg.): *Einsichten. Festschrift für Gerhard Krüger*, Frankfurt a. M. 1962, S. 334–360, bes. S. 341–345.

lesen«<sup>20</sup> sein soll – und in welchem sie zum ersten Male ausgebildet wird, ehe man sie auf fremde Sachbezirke überträgt.<sup>21</sup> Insgesamt macht Leisegang dreierlei urphänomenale Wirklichkeitsbezirke namhaft: *erstens* den Bezirk der anorganischen Natur, *zweitens* den der organischen Natur und *drittens* den Bezirk der vom Menschen geschaffenen Artefakten und Kunstwerke. Diesen drei Sachgebieten sollen ferner drei grundlegende ›Weltanschauungen‹ korrespondieren: *erstens* der Materialismus, *zweitens* die Mystik (bzw. der Panvitalismus) und *drittens* der Idealismus.<sup>22</sup>

Diese ›Weltanschauungen‹ und ›Urphänomene‹ sind indessen keineswegs rein intuitive Grundlagen. Die intuitive Vergegenwärtigung derselben mag sich auf einzelne Strukturen erstrecken. Doch die Auffassung der weltanschaulichen und urphänomenalen Strukturkomplexe als Seinsbezirke verrät die diskursiven Gedankengänge einer zugrundeliegenden Ontologie. Und diese unterscheidet zwischen ontologischen Strukturen und ontologischen Bezirken oder Schichten.<sup>23</sup> Die elementaren Strukturen des Sinnlich-Realen kehren in allen Bezirken bzw. Schichten des realen Seins wieder, wobei sie sich modifizieren und differenzieren. Leisegang jedoch hält Strukturen und Seinsbezirke kaum auseinander: So enthält das Urphänomen der Artefakte und Kunstwerke zweierlei strukturelle Bestimmungen, die durchaus kein einheitliches Seinsgebiet konstituieren. Denn was den materiellen Charakter von Kunstwerken und Artefakten betrifft, so bilden sie einen Teilbereich des Seinsgebietes der anorganischen Natur, und was ihren ideellen Charakter anbelangt, so sind sie an gar kein reales Seinsgebiet gebunden. Was sich intuitiv vergegenwärtigen lässt, ist lediglich dies, daß bestimmte Strukturen in bestimmten Seinsbereichen besonders hervortreten und daß sich von bestimmten Anschauungsgegenständen her bestimmte Denkformen stärker oder schwächer ausprägen können. So mag die mystisch-dialektische Denkform, die vom intuitiven Vorbild der zyklischen Lebensprozesse ihr Gepräge bekommen hat, sich im Sachbereiche der organischen Natur entwickelt haben, wo die kreisläufigen Strukturmerkmale in den Vordergrund rücken. Doch in dem Zustande, in dem die Denk-

<sup>20</sup> A. a. O., S. 16, 446.

<sup>21</sup> Vgl. a. a. O., S. 447.

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O., S. 447–451.

<sup>23</sup> Zum folgenden vgl. G. Müller: *Kritik der Leisegangschen Denkformen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 9 (1955), S. 663–683, bes. S. 670f., 672f.

formenlehre an das intuitive Vorbild anknüpft, ist es Produkt und Konstrukt einer ontologischen Theorie. Die Diskursivität der Ontologie wird von Hans Leisegang weitgehend verleugnet, wenn er ausführt, daß die Denkformenlehre die Gegenstände genau so einteile, wie sie sich uns »unmittelbar«<sup>24</sup> darbieten, und daß sich das Anschauungsmaterial »von selber«<sup>25</sup> (also ohne diskursive Bestimmung und Vermittlung) in die drei großen Gruppen der lebendigen Wesen, der toten Körper und der von Menschen geschaffenen Dinge gliedere.

Leisegang behauptet im kreisförmigen ›Denkmodell‹, im zugehörigen ›Urpheomen‹ bzw. in der ›Weltanschauung‹ nicht nur die intuitiv-anschauliche Grundlage der mystisch-dialektischen Denkform, sondern geradezu deren sensuale Grundlage. Das ist ein Unterschied, den man bei der gängigen (Kantischen) Identifizierung von ›Anschauung‹ und ›Sinnlichkeit‹ gerne übersieht. Tatsächlich indessen verhält sich der Anschauungsbegriff zum Begriff der Sinnlichkeit wie ein Gattungs- zum Artbegriff: ›Anschauung‹ steht für Intuitivität schlechthin, spezifiere sie sich zu sinnlicher oder zu unsinnlicher (kategorialer, intellektueller) Anschauung. Was die ›Denkmodelle‹ betrifft, so wollen sie die Anschauungsgrundlagen des Denkens also buchstäblich sinnenfällig machen. Ferner zählen zum Sinnlichen auch das Empirische und Historische: So ist kein Hehl daraus zu machen, daß die Denkformenlehre aus der philologischen Erforschung des Hellenismus (besonders aus dem Studium der Paulinischen Briefliteratur) und der Geisteswissenschaft Wilhelm Diltheys hervorgegangen ist. Im Vorwort seines Werkes über die Denkformen beruft sich Leisegang auf die Diltheysche Empathie, indem er festhält, sein Buch sei ganz dem einführenden Verstehen und dem Problem der Möglichkeit des Verstehens fremden Geistes gewidmet.<sup>26</sup>

Zuzüglich zum geisteswissenschaftlichen Einfluß macht sich auf der anderen Seite aber auch die Beeinflussung von Nicolai Hartmanns Seinslehre bemerkbar, vor allem darin, daß die sinnlichen Denkmodelle auf ontologische Wirklichkeitsbereiche (Schichten) bezogen werden. Stellt die Denkformenlehre in ihrer geisteswissenschaftlichen Orientierung eine Sammlung historischer Typen, eine empirische Typologie dar, so sucht sie in der Ontologie eine überem-

<sup>24</sup> H. Leisegang: *Denkformen*, a. a. O., S. 447.

<sup>25</sup> A. a. O., 1. Aufl. S. 56.

<sup>26</sup> Vgl. a. a. O., S. III.

pirische Verankerung. Wohl spricht Hans Leisegang von der Geschichte einer jeweiligen Denkform. Doch er gibt dabei nichts weiter als eine Zusammenstellung geschichtlich aufgetretener Beispiele, wobei es ihm weniger um den historischen Werdegang einer Denkform geht als vielmehr um die Wiederkehr des Gleichen. Die Heraushebung der wiederkehrendgleichen denkformartigen Strukturen aus ihrer sinnlich-empirischen Umhüllung und historischen Konkretisierung gelingt ihm allerdings nur in unzulänglichem Umfange. Er durchschaut z. B. den Hylozoismus des Heraklitischen bzw. den Spiritualismus und die Pneumatologie des Paulinischen Denkens nicht als historisch zufällige Komponenten der Heraklitischen bzw. Paulinischen Denkform. Unbefriedigend ist auch seine Darstellung der Hegelschen Denkform, die sich in weitläufigen wörtlichen Anführungen und Paraphrasen ergeht, ohne den Versuch zu unternehmen, die logische Struktur des Kreises von Kreisen aus der spekulativen Begriffsmetaphysik herauszulösen.

Die logischen Gesetzmäßigkeiten einer Denkform betreffen den instrumentellen Charakter derselben und stellen sie in die aristotelisch-scholastische Tradition, die in der Logik ein Organon, ein Werkzeug zur rationalen Wirklichkeitsbewältigung erblickt. In der Tat definiert Leisegang die Denkform wie eine Logik, wenn er unter ihr »die auf die logische Struktur eines Bereiches gleichartiger Gegenstände und der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen zutreffenden Begriffsbildungen und die Verbindungen der Begriffe in Sätzen und Schlüssen«<sup>27</sup> versteht. Diese in der zweiten Auflage der *Denkformen* hinzugekommene Definition steht in einem verschwiegenen Spannungsverhältnis zur ersten Definition, die ganz das Unterfangen der historischen Forschung und den Habitus des geisteswissenschaftlichen Verstehens und Sich-Einfühlens zum Ausdruck bringt, wenn sie in der Denkform »das in sich zusammenhängende Ganze der Gesetzmäßigkeiten des Denkens« wahrnimmt, »das sich«, wie es heißt, »aus der Analyse von schriftlich ausgedrückten Gedanken eines Individuums« ergebe und »sich als derselbe Komplex bei andern [Individuen] ebenfalls auffinden«<sup>28</sup> lasse. So schwankt das Wesen der Denkform zwischen historischem Typus und rein logischer Struktur.

Diese Uneindeutigkeit bzw. Doppelsinnigkeit vererbt sich vom

<sup>27</sup> A. a. O., S. 16.

<sup>28</sup> A. a. O., 1. Aufl. S. 9 = 2. Aufl. S. 15 (Sperrdruck).

Grundbegriff der Denkformenlehre auf deren gesamtes Gedanken-gut und verunklärt insbesondere die These der sogenannten polymorphen Logik bzw. des Polylogismus. Die Wortbildung (ungarisch: *polilogizmus*) stammt von Antal Schütz.<sup>29</sup> Sie ist nicht zu verwechseln mit dem Begriff der polyvalenten (mehrwertigen) Logik. Der Gedanke der polymorphen Logik will vielmehr besagen, daß statt einer einzigen und einheitlichen Logik mehrere verschiedenartige Logiken zu berücksichtigen seien. Diese These tritt einmal als bloß historische Behauptung auf: So verweist Leisegang darauf, daß in der Geschichte des Denkens schon längst eine Mehrzahl von Logiken aufgetreten sei: namentlich die aristotelische Logik, die transzendentale Logik Kants und des Kantianismus, die spekulative Logik Hegels und schließlich die moderne mathematische Logik oder Logistik.<sup>30</sup> Einer rein philosophischen Begründungsstrategie folgend, sucht Leisegang den Pluralismus der Denkformen aber auch mit der Mehrzahl ihrer ontologischen Ursprungs- und Herkunftsgebiete zu erklären: Wenn der Seinsbezirk »in Gegenstände von verschiedener Seinsweise und in Seinsschichten von verschiedener Struktur« zerfalle, so müsse »dem auch die Logik Rechnung tragen« und gefragt werden, »ob es eine für alle Seinsweisen und alle Seinsschichten zutreffende Logik« gebe oder ob nicht vielmehr »jede ihre eigene Logik«<sup>31</sup> verlange. Die These der logischen Polymorphie wird so in zwei grundlegend verschiedenen Bedeutungen vorgetragen: einer historischen und einer ontologischen. Von einer erfolgreichen einseitigen Fundierung der reinen bzw. diskursiven Denkform in zugehörigen An-schaungsgrundlagen bzw. in der Empirie der Geschichtserfahrung kann mithin keine Rede sein.

### 3. Kreisform und Dialektik der mystisch-dialektischen Denkform

Betrachten wir die Heraklitische Denkform, so verbindet sie kontradiktorische Bestimmungen in einem kreisförmigen Gedankengange. Die logischen Gesetzlichkeiten legen genau fest, wie die gegensätz-

<sup>29</sup> Vgl. A. Schütz: *Logikák és logika. (Ertekezések a filozófia és társadalmi tudományok köréből, Bd. 5, Nr. 6)*, Budapest 1941, S. 1. Zur Leisegangschen Denkformenlehre: S. 8 f., 46 f., 56 f.

<sup>30</sup> Vgl. H. Leisegang: *Denkformen*, a. a. O., S. 45.

<sup>31</sup> A. a. O., S. 56.

lichen Termini zu Sätzen und Schlußfiguren zu verknüpfen sind. Die Verknüpfung wird in der Regel dadurch bewerkstelligt, daß das grammatische Subjekt eines nachfolgenden Satzes das grammatische Prädikat des vorhergehenden Satzes wiederholt und der letzte Satz den Subjektbegriff der ersten Satzes zu seinem Prädikate macht, so daß der Kreis sich schließt. Wenn (wie in vielen von Heraklit überlieferten Fragmenten) nur zwei thematische Begriffe vorliegen, z. B. die Begriffe des Unsterblichen und des Sterblichen, so muß es, wenn es in der ersten Aussage heißt, die Unsterblichen seien Sterbliche, in der zweiten (und zugleich auch letzten) heißen, daß Sterbliche Unsterbliche seien:

»Unsterbliche [sind] sterblich, Sterbliche [sind] unsterblich, lebend [ist] jener Tod, jener Leben aber [ist] sterbend«.<sup>32</sup>

Die logische Struktur eines solchen Satzgefüges bedarf zu ihrer Erklärung allerdings nicht notwendigerweise des Kreismodelles. Das logische Schema, das die Denkform im Falle zweier Begriffe vorschreibt – AB BA –, muß keineswegs als dasjenige einer förmlichen Kreisbewegung, sondern kann auch als Schema einer bloßen Satzumkehrung begriffen werden.<sup>33</sup> Die spezielle Form der Urteilsverknüpfung, die nur für das Denken Heraklits typisch sein soll, kann in diesem Falle aber mit einer beliebigen Logik in Übereinstimmung gebracht werden. Denn die Umkehrbarkeit ist eine Eigenschaft sämtlicher Identitätsurteile, gleichviel, ob sie der Logik des Heraklitismus oder der herkömmlichen Schullogik folgen. Leisegang besteht zwar darauf, daß sich in einer Heraklitischen These kein Seinsverhältnis, sondern ein Werden artikuliere: Es komme darin eine »prozessuale« Identität, ein mystisch-dialektisches »Werden des einen aus dem andern«<sup>34</sup> zum Ausdruck. Es gibt aber auch ein mystisch-dialektisches Denken, das keine prozessuellen, sondern gewissermaßen statische Identitätsurteile formuliert. Gerade die mittelalterliche Mystik kennt in der *unio mystica* eine Einheitsvorstellung bzw. ein Einheitserlebnis, worin räumliche und zeitliche Vorgänge zur Ruhe kommen und letzterdings alles still steht. Überhaupt kann man sich fragen, ob

<sup>32</sup> H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch-deutsch, hrsg. von W. Kranz, 3 Bde., 6. Aufl. Berlin 1951–1952: Fr. 22 B 62 (in der Übersetzung von H. Leisegang).

<sup>33</sup> Auf diese Deutungsmöglichkeit hat erstmals G. Müller: *Kritik der Leisegangschen Denkformen*, a. a. O., S. 675, aufmerksam gemacht.

<sup>34</sup> H. Leisegang: *Denkformen*, a. a. O., S. 63.

nicht diese statische oder simultane Identität für das mystische Denken weit kennzeichnender sei als jene prozessuale Identität des Heraklitischen und Paulinischen Gedankenkreises. Leisegang hat auf mystische Denker wie Poseidonos und Spinoza, deren Identitätsdenken völlig außerhalb des Kreislaufmodells steht, wohl beiläufig hingewiesen, sie aber zu Mischtypen herabgesetzt, die mit rationalen Denkmitteln versucht hätten, eine ihnen fremde mystische Weltanschauung aufzubauen.<sup>35</sup> Historisches Faktum hingegen ist, daß es zweierlei mystische Denkformen gibt (wenn man überhaupt beide so nennen will): kreisläufige und solche, die ohne Kreisbewegung auskommen. Die für den Leisegangschen Gedankenkreis typische Verbindung von Dialektik und Kreismodell ist keine intuitive Basis, von der die mystischen und dialektischen Denkformen schlechterdings abhängig zu machen wären.

Die Verbindung von Dialektik und Kreismodell ist um so lokkerer, als sich die von Leisegang hervorgehobenen Heraklitischen Sätze auch im Sinne der rhetorischen Figur des Chiasmus interpretieren ließen:

A B  
B A

Das Grundproblem der Leisegangschen Denkformenlehre und ihrer Weiterentwicklung ist es daher, die intuitiv-anschauliche bzw. sinnliche Grundlage einer jeweiligen Denkform als die einzig zutreffende nachzuweisen und zu zeigen, daß das logische Denken ohne sie unlogisch würde. Es reicht keineswegs, auf die zirkulären und zyklischen metaphysischen Theoreme der einzelnen Denker zu verweisen, sondern die Kreisform muß als die *conditio sine qua non* der jeweiligen logischen Begriffsbildung, Satzverknüpfung, Schlußfolgerung usw. ausgewiesen werden. Ob dies der Leisegangschen Denkformenlehre gelungen ist, kann bezweifelt werden. Doch ohne Zweifel kann die zeitgenössische Rationalitätstypenforschung von der Leisegangschen Denkformenlehre lernen, hinter aller Materialwissenschaft, hinter aller Metaphysik und Realwissenschaft eines Denkens zu dessen formwissenschaftlichen Strukturen vorzudringen.

---

<sup>35</sup> Vgl. a. a. O., S. 134 f. Anm. 2.

#### 4. Leisegangs Denkformen und Cassirers symbolische Formen

Werfen wir einen abschließenden Blick auf die summarische Zusammenfassung, mit der Hans Leisegang die Darstellung einer Denkform jeweils beendet, so können wir feststellen, daß die Wesensmerkmale einer Denkform in zweierlei Rubriken resümiert werden. Unter der Rubrik des ›metaphysischen Grundes‹ wird das weltanschauliche und urphänomenale Denkmodell vergegenwärtigt, das der Denkform zugrunde liegen soll. Unter der Rubrik der ›Logik‹ oder ›Dialektik‹ hingegen werden die jeweiligen logischen Gesetzmäßigkeiten zum Umgang mit Begriffen und Sätzen, zur Schlußfolgerung, Beweisführung und Theoriebildung aufgelistet. In der Grundidee, logisch-begriffliche und intuitiv-alogische Strukturen einander zu parallelisieren und aufeinander zu beziehen, ähnelt die Denkformenlehre sehr der nahezu zeitgleich entwickelten *Philosophie der symbolischen Formen* Ernst Cassirers. Symbole bzw. symbolische Formen stellen nach Cassirer geistige Grundfunktionen dar, die teils begrifflicher, teils anschaulicher Natur sind.<sup>36</sup> Es genügt daher z. B. keinesfalls, lediglich die *Denkform* des Mythos zu untersuchen, sondern es muß auch seine *Anschauungsform* (und weiter dessen *Lebensform*) zur Darstellung gelangen.<sup>37</sup> So umfaßt eine ›spezielle Formenlehre‹ des Mythos nicht nur Analysen des mythischen Objektbegriffes, des mythischen Wirklichkeitsbegriffes, des mythischen Kausalbegriffes, des mythischen Relationsbegriffes und der mythischen Deutung des Verhältnisses von Teil und Ganzem usw., sondern auch Analysen zur mythischen Zeit-, Raum- und Zahlvorstellung. Diese Untersuchungen zur Anschauungsform sollen die Betrachtungen über die Denkform ergänzen und haben die unverzichtbare Funktion, diese mit konkretem Gehalt zu erfüllen.<sup>38</sup> Die Leisegangsche Denkformenlehre und die Cassirersche Kulturphilosophie stimmen darin überein, daß die anschaulichen, sinnlichen und empirischen Momente keine äußeren Gegeninstanzen zum logischen Denken, sondern integrale Bestandteile desselben bilden und zusammen mit den genuin logisch-begrifflichen Bestandstücken Anerkennung finden müssen. Beide widersprechen sowohl in ihrer Program-

<sup>36</sup> Vgl. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., 10 Aufl. Darmstadt 1994, Bd. 1, S. 22.

<sup>37</sup> Vgl. a. a. O., Bd. 2, S. 90.

<sup>38</sup> Vgl. a. a. O., Bd. 2, S. 103.

matik als auch in ihren Einzelstudien dem traditionellen Intellektualismus und Rationalismus des logischen Denkens. Wenn Hans Leisegang diesen Widerspruch allerdings auf die Spitze treibt und die Gegenposition eines einseitigen Empirismus und Positivismus zur Geltung bringt, so vertritt er einen Standpunkt, den er weder in seiner Denkformenforschung eingenommen noch sonstwie plausibel gemacht hat.

## B. Vernunftpluralismus



# Rationalität und Hermeneutik

## Zur Relevanz der Hermeneutik für einen Begriff pragmatischer Rationalität

Axel Wüstehube

›Rationalität‹ und ›Hermeneutik‹ bezeichnen wichtige, aber auch vieldeutige Konzepte der aktuellen philosophischen Diskussion. Ich beziehe mich auf beide Begriffe denn auch nur in einem speziellen Sinne. Für mein Verständnis von Hermeneutik sind Hans-Georg Gadamers Gedanken in *Wahrheit und Methode* (1960) ausschlaggebend. Positiv beziehe ich mich auf seine ›humanistischen Leitbegriffe‹ (Bildung, *sensus communis*, Urteilskraft, Geschmack) und auf die Grundbegriffe der ›Theorie der hermeneutischen Erfahrung‹ (Zirkel des Verstehens, Begriff des Vorurteils, Zeitenabstand und Wirkungsgeschichte, Dialektik von Frage und Antwort). Relevant sind auch die Weiterentwicklungen hermeneutischer Grundgedanken in der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie, in der Wissenschaftshistorie und der kritischen Sozialphilosophie. – Der Rationalitätsbegriff ist wesentlich unübersichtlicher. Hier gilt es zunächst einmal, die Defizite prominenter Ansätze zu benennen. Eine erste These lautet, daß genau jene Rationalitätsbegriffe problematisch sind, die auf eine ›vollständige Rationalität‹ abzielen. Dagegen, und dies wäre die zweite These, möchte ich solche Theorien als realistischer und leistungsfähiger ausweisen, die die pragmatisch bedingten Endlichkeiten und Beschränktheiten unserer Rationalität anerkennen und damit umzugehen wissen. Und an dieser Stelle kommt die Hermeneutik ins Spiel. Denn nach Gadamer ist für unser Verstehen (von Texten, Kunstwerken, geschichtlichen Ereignissen usw.) gerade unsere Endlichkeit, unsere geschichtliche und soziale Situation, unsere Bildung ... entscheidend. Meine dritte These lautet deshalb: Wenn rationales Denken, Handeln und Beurteilen grundsätzlich pragmatisch bedingten Einschränkungen unterliegen, wenn es hier also nur eine ›unvollständige Rationalität‹ geben kann, dann lassen sich die Grundgedanken der philosophischen Hermeneutik sicherlich auch für einen derartigen Rationalitätsbegriff fruchtbar machen.

## 1. Typen ›vollständiger Rationalität‹

Zunächst zur ersten These, der Defizienz von Theorien unvollständiger Rationalität. Das Substantiv ›Rationalität‹ bzw. das Prädikat ›ist rational‹ können wir auf die verschiedensten Gegenstände anwenden. So sprechen wir von rationalen Schlußfolgerungen, Argumentationen und Diskursen, rationalen Rekonstruktionen, Entscheidungen, Kommunikationen und Verständigungen, rationaler Zweck/Mittel-Wahl, von vollständiger versus unvollständiger Rationalität, aber auch von einer Rationalität der Systeme, einer Vernunft in der Geschichte usw. Diesen Rationalitätskonzepten ließen sich sicherlich noch weitere hinzufügen, so daß es sinnvoll erscheint, eine Begrenzung der Anzahl relevanter Typen vorzunehmen.

Im folgenden möchte ich Rationalität nur dort im Spiel sehen, wo es um das Handeln, Entscheiden, Bewerten, Argumentieren von Personen geht. Rational zu sein bezeichnet dann eine Disposition, die in bestimmten Umständen bestimmte Reaktionen und Verhaltensweisen erwarten läßt. Weiter kann Rationalität auch als Kompetenz aufgefaßt werden, genauer als Inbegriff sprachlicher, sozialer und anderweitiger Kompetenzen. Nach diesen Einschränkungen können wir also von einer Rationalität von unpersönlichen Gegenständen und Sachverhalten nur in einem metaphorischen Sinne sprechen. Die noch verbleibenden und m. E. zu anspruchsvollen Rationalitätstypen möchte ich unter vier Oberbegriffe zusammenfassen.

*Instrumentelle Vernunft.* – Für die instrumentelle bzw. strategische Rationalität ist der Handlungserfolg das maßgebliche Kriterium. Ein Handeln ist (so Max Weber) zweckrational, wenn es »durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als ›Bedingungen‹ oder als ›Mittel‹ für rational, als Erfolg erstrebte und abgewogene eigne Zwecke«<sup>1</sup> bestimmt ist. Für diesen erfolgsorientierten Ansatz ist Rationalität eine Frage der geeigneten Mittel bzw. der richtigen, d. h. erfolgbringenden Mittelentscheidungen. Es ist nicht zu übersehen, daß das instrumentell-rationale Handeln eine wichtige Orientierunggröße für die meisten handlungs- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen ist. Diese Form der instrumentellen Vernunft ist aber auch seit ihren Anfängen kritisiert wor-

---

<sup>1</sup> M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. 1, 5. Aufl. Tübingen 1976, S. 12.

den, etwa von Max Horkheimer in der *Kritik der instrumentellen Vernunft*<sup>2</sup>. Horkheimer kritisiert u.a. die Substanzlosigkeit einer Vernunft, die keine Bewertung von Zielen und keine Abwägung des Verhältnisses von Mitteln und Zielen vornimmt – und sich dadurch für jede ›Ideologie‹ dienstbar machen lässt. Aber auch unabhängig von diesem ideologiekritischen Kontext ist instrumentelle Vernunft, wie sie z.B. in der modernen Spiel- und Entscheidungstheorie verwendet wird, durchaus kritisierbar.<sup>3</sup>

*Reflexive Vernunft.* – Rationalität kann ferner die Fähigkeit der Vernunft bezeichnen, auf sich selbst zu reflektieren, sich selbst zu hinterfragen und zu kritisieren. Ein Denken oder Handeln ist demgemäß dann rational, wenn es sich selbst rechtfertigen kann, wenn es gute Gründe (in logisch oder methodologisch akzeptierter Weise) angeben kann. So heißt es bei Habermas:

»Rational nennen wir eine Person, die ihre Handlungen mit Bezugnahme auf bestehende normative Kontexte rechtfertigen kann. [...] aber erst recht dann, wenn sie eine reflexive Einstellung zu den bedürfnis-interpretierenden Wertstandards selbst einnehmen kann.«<sup>4</sup>

Die Idee einer reflexiven Vernunft steht in der Tradition des Platonischen Sokrates, der Aufklärung, des Deutschen Idealismus, des Marxismus und Linkshegelianismus, der Lehren von Schopenhauer und Freud – und ist immer noch wichtig für die Vertreter der Kritischen Theorie, der Transzentalpragmatik sowie der Systemtheorie. Dieser Ansatz darf freilich nicht überstrapaziert werden. Und es dürfte illusorisch sein, für jede (Sprech-) Handlung ›gute Gründe‹ angeben zu wollen. Denn zum einen ist notorisch unklar, was als ›gute Gründe‹ zu zählen hat, zum anderen müssen auch noch einige solche Handlungen rational sein, für die sich keine guten Gründe angeben lassen. Ansonsten verringerte man ohne Not die Menge rationaler Handlungen und stigmatisierte viele Handlungen als ›irrational‹. Ein Beispiel für die ›Überstrapazierung‹ der reflexiven Ver-

<sup>2</sup> M. Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, hrsg. und übers. von A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1967 (Titel der englischen Originalausgabe: *Eclipse of Reason*, New York 1947).

<sup>3</sup> Treffende Kritiken der orthodoxen Entscheidungstheorie finden sich u.a. in: O. Höffe: *Strategien der Humanität*, Frankfurt a. M. 1985, S. 42 ff.; N. Rescher: *Rationality*, Oxford 1988, S. 107 ff.; J. Nida-Rümelin: *Kritik des Konsequentialismus*, München 1993.

<sup>4</sup> J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1981, S. 39, 41.

nunft liefert die Transzentalphilosophie von Johann Gottlieb Fichte. Hier spielt der Begriff der intellektuellen Anschauung eine wichtige Rolle. In der sogenannten »Tathandlung« soll das Ich sich selbst als denkend und handelnd – in einem Akt – anschauen und begreifen. Hinter dem empirischen Ich gibt es, so Fichte, ein empirisch nicht zugängliches »absolute[s] Subject«. Und dieses sei »nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt<sup>5</sup>. Die Tätigkeit der nichtsinnlichen Sujektivität bestehe gerade in diesem »Setzen«. Gegen die »Irreflexivität« der Kantischen Philosophie will Fichte auf die logische Struktur von Philosophie selbst reflektieren, indem er die Philosophie als »Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt«<sup>6</sup> bestimmt.

Neben der Fraglichkeit der ›intellektuellen Anschauung‹ ist es ein Problem der Fichteschen Reflexionsphilosophie, daß sie radikal auf konkrete Argumente und Einsichten empirischer Art verzichten zu können glaubt. Fichte hatte die Illusion vieler Rationalisten: mit einem einzigen Grundsatz beginnen und mit darauf aufbauenden korrekten Deduktionen auskommen zu können.

*Substantielle Vernunft.* – Als substantielle Vernunft soll eine solche verstanden werden, die sich konstitutiv auf Werte stützt. So kann Handeln »wertrational« bestimmt sein durch den bewußtesten Glauben an den »unbedingten Eigenwert eines bestimmten Verhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg«<sup>7</sup>. Vernünftig, im emphatischen Sinne, sind demnach inhaltliche, eigenwertige gute Ziele, welche ohne Rücksicht auf Mittel und Folgen zur Sache der Vernunft gemacht werden. Leitende Vorstellung in Konzepten wert rationalen und spezifisch normorientierten Handelns ist, daß es nicht vordringlich darum geht, Ziele optimal zu erreichen, sondern daß das Handeln einer unmittelbaren Wert- oder Normorientierung unterliegt – und damit weitgehend indifferent gegenüber den absehbaren Ergebnissen ist. Die Wert- oder Normorientierung wird als Handlungsdeterminante sui generis verstanden, die sich gerade nicht aus der jeweiligen Situation ergibt.

<sup>5</sup> J. G. Fichte: Rezension *Aenesidemus*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 1 ff., 1962 ff. [abgekürzt GA], Bd. I,2, S. 48. Vgl. P. Rohs: *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991, S. 46, wo eine exzellente Darstellung und Kritik der Fichteschen Position geliefert wird.

<sup>6</sup> J. G. Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, in: GA, Bd. I,2, S. 117.

<sup>7</sup> M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O.

Ist die instrumentelle Vernunft zu einseitig in ihrer Bevorzugung von guten Mitteln, so die substantielle Vernunft in der Bevorzugung guter Ziele. Bekannt sind die Einwände gegen Kants moralischen Rigorismus, etwa bei der Frage, ob es erlaubt sei, »aus Menschenliebe zu lügen«. Kants Maxime *fiat iustitia, pereat mundus* kann als prototypisch für eine an höchsten Zielen orientierte Wert rationalität gelten. Damit befindet er sich freilich in guter philosophischer Tradition; denn oberste Werte spielen praktisch in der gesamten Philosophiegeschichte eine wichtige Rolle bis hin zu modernen Positionen wie Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«, Jürgen Habermas' Prinzip des »verständigungsorientierten Handelns« oder Hans Jonas' »Prinzip Verantwortung«. Die Probleme der substantiellen Rationalität sind aber unübersehbar:

- Um eine Handlung als »moralisch gut« auszeichnen zu können, bedarf es starker Hintergrundkonzepte: etwa davon, was eine Person ist; was die Bedürfnisse von »Menschen im allgemeinen« sind; welches die wirklichen und wahren Interessen der Menschen sind; welchen ontologischen Verpflichtungen jedes Individuum unterworfen ist. Solche anthropologischen und ontologischen Grundannahmen sind aber notorisch umstritten und dürften nur um den Preis willkürlicher Setzungen zu haben sein.
- Schon Max Weber hat auf den kaum zu schlichtenden Widerspruch von Gesinnungs- und Verantwortungsethik hingewiesen. Handelt der Gesinnungsethiker nach starken und rein zu haltenden Prinzipien, so der Verantwortungsethiker (z. B. ein an verantwortlicher Stelle agierender Politiker) auch gemäß den zu erwartenden Folgen und Nebenwirkungen seiner Entscheidungen. Das Problem ist aber, so Karl-Otto Apel, einen »Übergang zur postkonventionellen Moral« (also zum moralphilosophischen Universalismus) zu begründen, ohne die Verantwortungsdimension des moralischen Handelns aus dem Blick zu verlieren.
- Als »oberste Werte« oder »Universalien« kann vieles genannt werden: Gesundheit und körperliche Unversehrtheit; Freiheit und Gerechtigkeit; Bildung, Selbstbestimmung, Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit usw. Konfigurieren solche obersten Werte (z. B. »Selbstbestimmungsrecht der Frau« contra »Schutz des (un)geborenen Lebens«), können Entscheidungen zwar noch auf der Ebene politischer Prozeduren erfolgen, aber nicht mehr über die Begründung der obersten Werte. – Zudem liegen diese nicht unumstritten auf der Hand. Es ist zum einen immer möglich, daß

›höhere‹ Erwägungen meine zunächst obersten Prinzipien verdrängen, zum anderen, daß unterschiedliche letzte Ziele miteinander konfligieren.

*Kognitive Rationalität.* – Nach dem Paradigma der kognitiven Rationalität ist das Wissen der Stoff, aus dem Rationalität hauptsächlich gemacht ist. So hängt für Habermas die Rationalität einer Äußerung oder Handlung ›von der Zuverlässigkeit des in ihr verkörperten Wissens‹ ab. – Der Kognitivismus wird von den meisten der aktuellen Rationalitätstheoretiker vertreten (so St. Gosepath, R. Nozick, N. Rescher, H. Schnädelbach).<sup>8</sup> Auch diese Positionen verweisen rationales Handeln auf gute Gründe, die ihrerseits auf der Möglichkeit von wahrem Wissen und ungehindertem Wissenserwerb beruhen sollen. Jürgen Habermas argumentiert in ähnlicher Weise:

»Unsere Überlegungen können wir dahingehend zusammenfassen, daß wir Rationalität als eine Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte verstehen. Sie äußert sich in Verhaltensweisen, für die jeweils gute Gründe bestehen. Das bedeutet, daß rationale Äußerungen einer objektiven Beurteilung zugänglich sind. Das trifft für alle symbolischen Äußerungen zu, die mindestens implizit mit Geltungsansprüchen verbunden sind.«<sup>9</sup>

Den schon im vorigen erhobenen Einwänden möchte ich lediglich hinzufügen, daß die Möglichkeit von wahrem Wissen und ungehindertem Wissenserwerb oft nicht gegeben ist, – daß der Rückgang auf transzendentale Argumente zumeist nicht auf materiale Erkenntnis-, auf Wahrheits- und Argumentationstheorien zurückgreifen kann und daß es sich schließlich als unmöglich erwiesen hat, individuelle Handlungen deduktiv-nomologisch (also als durch Antezedensbedingungen und allgemeine Gesetze verursacht) zu erklären. – Alle Konzeptionen ›vollständiger Rationalität‹ leiden entweder daran, daß sie unerfüllbare Forderungen aufstellen oder daß sie ›Einkomponenten-Rationalitäten‹ mit sehr begrenzter Reichweite darstellen – so bei der ökonomischen, der entscheidungstheoretischen oder der letztbegründenden Rationalität.

<sup>8</sup> Vgl. St. Gosepath: *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*, Frankfurt a.M. 1992; R. Nozick: *The Nature of Rationality*, Princeton 1993; H. Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1987; ders.: *Zur Rehabilitierung des »animal rationale«*, Frankfurt a.M. 1992.

<sup>9</sup> J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, a.a.O., S. 25 f.

## 2. Typen >unvollständiger Rationalität<

Ich wende mich deshalb nun meiner zweiten These zu und werde solche Rationalitätstheorien in den Blick nehmen, die die pragmatisch relevanten Begrenzungen unserer Rationalität thematisieren. Pragmatische Einschränkungen erfährt unsere Vernunft vor allem durch folgende Aspekte: sie ist geschichtlich und sprachlich verfaßt; sie ist bezogen auf Lebenswelten und Lebensformen; sie muß mit menschlicher Willensschwäche, Vergeßlichkeit und anderen Mißlichkeiten zureckkommen; und sie ist schließlich, und wesentlich, praktisch-pragmatisch ausgerichtet.

*Geschichtlichkeit der Vernunft.* – Für Herbert Schnädelbach muß eine künftige Theorie der Rationalität auch die These von der >Geschichtlichkeit der Vernunft< berücksichtigen. Unser heutiges individuelles und kollektives Denkvermögen ist offensichtlich das Ergebnis verschiedener Prozesse, wie der natürlichen und kulturellen Evolution, der Entwicklung von Sprache und Kommunikation, von Interaktion und Produktion. Naheliegend wäre also, den Modellen der klassischen Ideologiekritik, der Wissenssoziologie oder der evolutionären Erkenntnistheorie zu folgen und die >Einheit von Vernunft und Geschichte< empirisch aufzufassen. So leicht macht es sich Schnädelbach aber nicht. Sieht er den Menschen doch als ein zugleich rationales und historisches Wesen, als Träger einer Identität, die zwar erfahrungswissenschaftliche Objektivationen vorzunehmen vermag, selbst aber nicht objektivierbar ist. Belegt werden soll die paradox anmutende These, »daß die Vernunft etwas Historisches ist und daß sie nichts Historisches sein kann«<sup>10</sup>. Daß die Vernunft etwas Historisches ist, liegt auf der Hand. Schließlich bedurfte es einer mehrere Millionen Jahre währenden Entwicklung des menschlichen Gehirns sowie einer einige tausend Jahre umfassenden kulturellen Evolution, um uns mit den heutigen Denkmitteln zu versorgen. Dennoch, und das ist die andere Seite, darf daraus nicht vorschnell auf eine Relativität der in jeder Rede vorausgesetzten Vernunft geschlossen werden. Die Vernunft ist immer auch etwas Ahistorisches, was deutlich wird, wenn man dem >Ich bin vernünftig< eine vergleichbare Rolle zubilligt, wie Kant dem >Ich denke< – nämlich als Voraussetzung allen vernünftigen Denkens. Es kommt damit, so Schnädelbach, zu einer >Aporetik der historischen Vernunft<. Die Strukturen, die wir benötigen,

---

<sup>10</sup> H. Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte*, a. a. O., S. 47.

tigen, um die Invarianz unserer eigenen Vernünftigkeit zu sichern – Logik, Sprache, Kommunikation, Ideen – sind nie *a priori* und ahistorisch gegeben. Wir müssen etwas als gesichert unterstellen (das ‚Ich bin vernünftig‘), von dem wir zugleich wissen, daß es nicht gesichert ist.

*Sprachlichkeit der Vernunft.* – Rationalität erfährt aber auch durch die Strukturen von Sprache eine wichtige Einschränkung. So läßt sich gegen die Transzentalpragmatik zeigen, daß das Programm der ›Kritik der reinen Vernunft‹ nicht umstandslos durch eine ›Kritik der sprachlichen Vernunft‹ ersetzt werden kann. Was Kant unter Urteilskraft verstand, das Vermögen, ›unter Regeln zu subsumieren‹, gehört, so Schnädelbach, auch zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in welcher für die Transzentalpragmatik die Rationalitätstheorie ja auch ihren Platz hat. Es gelte, »Rationalität als eine komplexe, sich durch Wechselwirkung zwischen ihren Elementen ausgezeichnete Einheit von Regelbesitz und Regelanwendung [zu] konstruieren, in dem für ein einseitiges, apriori-deduktives Verhältnis zwischen Verstand/Vernunft und Urteilskraft, Kompetenz und Performanz kein Raum ist«<sup>11</sup>. Die These von der Sprachlichkeit der Vernunft: daß erst voll ausgebildete sprachliche Fähigkeiten zu einer voll ausgebildeten Vernunft verhelfen, wurde schon vielfach vertreten, man denke nur an Wilhelm von Humboldt, Johann Georg Hamann oder Johann Gottfried Herder.

*Unvollständige Rationalität.* – Jon Elster<sup>12</sup> geht der Frage nach, welche Zwänge (*constraints*) sich ein Individuum selbst auferlegen kann und soll, welche ›rationalen Selbstbindungen‹ also, um seine Handlungsziele zu verwirklichen. Eine Schwäche der strategischen Rationalität besteht nämlich gerade darin, daß sie ihr Ziel oft nicht auf direktem Wege erreicht, sondern gewisse Umwege gehen muß. – In der Erzählung von Odysseus und den Sirenen zeigt sich für Elster, »daß ein rationaler Mensch manchmal die für ihn realisierbare Menge beschränken wird, um sicherzustellen, daß er sich, wenn es an der Zeit ist, auch für die am meisten bevorzugte Alternative entscheidet«<sup>13</sup>. Odysseus' Dilemma, als rationales Wesen zugleich um seine Willensschwäche zu wissen, verweist für Elster auf die Notwendig-

<sup>11</sup> A. a. O., S. 87.

<sup>12</sup> J. Elster: *Subversion der Rationalität*, Frankfurt a. M., New York 1987.

<sup>13</sup> A. a. O., S. 23.

keit einer Theorie ›unvollständiger Rationalität‹. Als mögliche Elemente einer solchen Theorie behandelt er:

- Selbstbindungen (ich weiß, daß ich nicht mit Geld umgehen kann, und bestehe deshalb bei meinem Arbeitgeber auf täglicher Auszahlung),
- Techniken der Selbstbeeinflussung (ich versuche, nach Pascals Beispiel, gläubig zu werden, indem ich mich so verhalte, als ob ich bereits gläubig sei),
- inkonsistente Zeitpräferenzen (ich verzichte darauf, eine Rente anzusparen, weil die Gegenwart absolute Priorität für mich besitzt, während die Zukunft immer blasser wird),
- endogene Präferenzänderungen (ich beeinflusse mit meinen jetzigen Handlungen meine zukünftigen Präferenzen; ich weiß dies jedoch und versuche mich davor zu schützen, indem ich entweder mein jetziges Verhalten besser kontrolliere [also jetzt nicht mit dem Rauchen anfange] oder es einem paternalistischen Staat überlasse, mich vor meinen eigenen Präferenzen [z. B. mittels Sicherheitsgurten oder einem Werbeverbot für Tabak und Alkohol] zu schützen, wie überhaupt Selbstverpflichtungen verschiedenster Art).

»Der Mensch kann rational sein, in dem Sinne, daß er bewußt auf jetzige Gratifikationen zugunsten zukünftiger verzichtet. Der Mensch ist oft nicht rational und zeigt stattdessen Willensschwäche. Auch wenn der Mensch nicht rational ist, weiß er, daß er irrational ist, und kann sich selbst binden, um sich vor der Irrationalität zu schützen. Diese zweitbeste oder unvollständige Rationalität beachtet sowohl die Vernunft wie die Leidenschaft.«<sup>14</sup>

Nicht jede auf den ersten Blick schwer verständliche oder ›unlogische‹ Handlung muß mit dem Verdikt ›irrational‹ belegt werden. Der Mensch ist weder ein vollständig rationales Vernunftwesen noch ein seiner Natur nach kurzsichtiges Tier, er ist vielmehr ein unvollständig rationales Wesen, das mit seiner Kurzsichtigkeit strategisch umgehen kann.

<sup>14</sup> A. a. O., S. 140.

<sup>15</sup> N. Rescher: *Rationality*, Oxford 1988, S. 107 ff.

*Praktisch-Pragmatische Vernunft.* – Nicholas Rescher<sup>15</sup> nimmt die Einschränkungen vollständiger Rationalität vornehmlich unter methodologisch-pragmatischen Gesichtspunkten vor. Seine Rationalitätsthese (*Rationality consists in the intelligent pursuit of appropriate ends*) enthält in nuce drei wichtige Aspekte. – Zunächst können wir unsere Ziele auf intelligente Art und Weise verfolgen, wie wir auch gute Gründe für unsere Handlungen und Argumentationen vorbringen können. Eine wichtige Einschränkung wird aber durch die Menge der verfügbaren Daten und Informationen gesetzt. Wir können rational bzw. intelligent nur innerhalb der Grenzen unserer (immer endlichen) Informationen handeln und urteilen. – Ein weiterer Aspekt betrifft die praktisch-pragmatische Seite von Rationalität. Ebenso wie unsere Überzeugungen können auch unsere Handlungen ›mehr oder weniger‹ rational sein. Im Gegensatz zu einer ›idealen‹ Rationalität, die alle relevanten Daten berücksichtigen könnte, sind wir auf eine ›praktikable Rationalität‹ verwiesen, die versucht, zumindest diejenigen Daten in das Handlungsergebnis einfließen zu lassen, welche unter den vorliegenden Umständen zu einer rationalen Lösung führen.

Schließlich entwickelt Rescher den Begriff einer evaluativen Rationalität. Wie können wir angesichts unserer begrenzten Ressourcen (Zeit, Aufwand, Finanzen, Fähigkeiten ...) begründete Werturteile fällen? Dabei geht es nicht nur um die rationale Komponente irgendwelcher Interessen, sondern um das, was im besten Interesse jedes Handelnden liegt bzw. liegen sollte. Und das kann natürlich von den empirisch-kontingenten Interessen verschieden sein. Benötigt wird deshalb eine ›substantielle‹ Komponente, zu der vor allem der normative Charakter von Rationalität zählt. Kognitive, praktische und evaluative Rationalität gehören für Rescher untrennbar und unabdingbar zusammen. Und ähnlich wie Kant bekennt er sich zu einem Primat der praktischen Vernunft – wie überhaupt der Kontext des Pragmatismus für diesen Rationalitätsbegriff entscheidend ist. Freilich handelt es sich hier um einen methodologischen Pragmatismus, der solche Untersuchungsmethoden bevorzugt, welche ein Höchstmaß an Konsistenz (Vermeidung von Selbstwidersprüchen), Uniformität (Gleichbehandlung gleicher Fälle), Kohärenz (Zusammenhang aller von einem Individuum eingegangenen Verpflichtungen), Einfachheit (Vermeidung überflüssiger Schwierigkeiten) und Ökonomie (Effizienz) sichern. Auf weitere pragmatische Einschränkungen einer vollständigen Rationalität sei-

tens empirisch orientierter Ansätze kann nur summarisch hingewiesen werden.

- Robert Nozick<sup>16</sup> ergänzt die utilitaristische Nutzenberechnung um einen »symbolischen Nutzen«.
- Christopher Cherniak<sup>17</sup> skizziert das Bild eines »minimal rational Handelnden«.
- Stephen Stich<sup>18</sup> bezweifelt, daß Wahrheit ein oberstes Rationalitätskriterium ist.
- Und Herbert Simon<sup>19</sup> setzt der Rationalität des *homo oeconomicus* eine begrenzte Rationalität (*bounded rationality*) entgegen, die sich auch mit suboptimalen (*satisficing*) Ergebnissen zufrieden gibt.

### 3. Rationalität und Hermeneutik

Nach der Diskussion der unterschiedlichen Zwänge, unter denen eine Theorie unvollständiger Rationalität operieren muß, möchte ich nun zu dem vielleicht wichtigsten Punkt meines Gedankenganges kommen, daß nämlich der Begriff unvollständiger Rationalität nicht nur mit den grundlegenden Begriffen der philosophischen Hermeneutik zusammenbestehen kann, sondern daß beide Ansätze sich auch vortrefflich ergänzen. – Der Zusammenhang von Rationalität und Hermeneutik ist auf den ersten Blick nicht einsichtig, bedarf es doch zu einer intelligenten Überlegung, einer zielgerichteten Handlung oder einer moralischen Bewertung nicht unbedingt der »Kunst der Auslegung«, als die Hermeneutik im allgemeinen verstanden wird. Hermeneutik ist jedoch weit mehr als die Exegese von Texten. Auch Handlungen, Überlegungen und Bewertungen sind »verstehbar« und »interpretierbar« – auch sie weisen die »offene Struktur« von Texten, Kunstwerken oder historischen Ereignissen auf.

Daß unsere Welterfahrung immer mit der Begrenztheit der menschlichen Vernunft konfrontiert ist, daß jede Hermeneutik deshalb »Endlichkeitshermeneutik« ist, darauf hat insbesondere Hans-

---

<sup>16</sup> R. Nozick: *The Nature of Rationality*, Princeton 1993.

<sup>17</sup> C. Cherniak: *Minimal Rationality*, Cambridge (Mass.), London 1986.

<sup>18</sup> St. Stich: *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, Cambridge (Mass.), London 1990.

<sup>19</sup> H. Simon: *Reason in Human Affairs*, Stanford 1983.

Georg Gadamer hingewiesen. Hermeneutisches Verstehen wird für ihn erst dadurch möglich, daß wir uns unseres jeweiligen Vorverständnisses, unserer Vorurteile, unserer historischen Situiertheit bewußt werden. Die wichtigste Aufgabe der Interpretation besteht für Gadamer im Ausarbeiten der eigenen Vorentwürfe, wobei es darauf ankommt, die ›richtigen‹ von den ›falschen‹ Vorurteilen zu unterscheiden. Hilfsmittel hierfür sind die Produktivität des Zeitenabstandes und das Prinzip der Wirkungsgeschichte bzw. des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins. Etwas verstehen heißt, unter Berücksichtigung des Zeitenabstandes und der Wirkungsgeschichte die richtigen Fragen an den Gegenstand zu stellen, um die richtigen Antworten zu erhalten. Da nach Gadamer jede Aussage als Antwort auf eine (oder mehrere) dahinterstehende Frage(n) verstanden werden muß, ist die sich im Gespräch vollziehende Dialektik von Frage und Antwort das universale Merkmal unserer sprachlichen Welt erfahrung. Ein wichtiges Rationalitätsprinzip der philosophischen Hermeneutik besteht m. E. genau in dieser dialektischen Gesprächsführung. – Alles Untersuchen kann also anhand derselben Leitfragen vonstatten gehen: Was ist der Gegenstand des Verstehens? Welche Kontexte (Horizont, Wirkungsgeschichte, Zeitenabstand, Überlieferungsgeschehen) liegen vor? Auf welche Fragen sollen Antworten gefunden werden? – Die Beziehung von Rationalität und Hermeneutik soll an drei Themenbereichen exemplarisch vorgeführt werden. Es handelt sich um die Dialektik von Frage und Antwort, die heuristische Funktion von Idealen und den hermeneutischen Zirkel des Verstehens.

(1.) Die Dialektik von Frage und Antwort ist für das durch die ›Struktur der Offenheit‹ ausgezeichnete hermeneutische Bewußtsein von größter Wichtigkeit. Schließlich setzen die Erfahrungen, die das hermeneutische Bewußtsein macht, die Struktur der Frage voraus.<sup>20</sup>

Fragen heißt, einer möglichen Antwort bereits einen Richtungssinn geben, das Befragte in eine bestimmte Hinsicht rücken. Zu ihrer philosophiegeschichtlich bedeutsamsten Ausformung ist die Dialektik von Frage und Antwort in der platonischen Sokrates-Darstellung gelangt. Hier verdeutlicht Platon, wie schwierig es ist, Fragen und ganze Folgen von Fragen so zu stellen, daß es zu einem Erkenntnisfortschritt kommt. In Wahrheit ist Fragen schwerer als Antworten, was sich gerade dann zeigt, wenn Sokrates' Gesprächspartner ihrer-

<sup>20</sup> Vgl. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 5. Aufl. Tübingen 1986, S. 368.

seits die Rolle des Fragenden übernehmen wollen – und damit kläglich scheitern. Alles Wissen muß für Gadamer durch Fragen hervorgerufen worden sein, wobei das Besondere dieses Wissens in seiner Offenheit besteht. Denn eine Frage (wenn sie nicht rhetorisch oder pädagogisch gemeint ist) ermöglicht immer eine Vielzahl von Antworten. Aber auch wenn das Gefragte für die jeweilige Auslegung in der Schwebe sein muß, so ist die Offenheit doch nicht uferlos, sondern setzt einen Fragehorizont voraus, d. h. jede Fragestellung muß sich über ihre Voraussetzungen im Klaren sein, um von dort aus in das noch Offene hineinzufragen. Eine Fragestellung ist dann falsch, wenn sie diese Offenheit nicht gewährleistet, sondern durch falsche Voraussetzungen und Vorurteile verstellt. Damit Offenheit und Entscheidbarkeit nicht nur scheinbar vorliegen, ist es nötig, die bereits feststehenden Voraussetzungen von dem Bereich des Fraglichen genau zu unterscheiden. Entschieden werden Fragen durch das Überwiegen von Gründen für die eine und gegen die andere Möglichkeit. Und zu voller Erkenntnis gelangen wir, wenn wir Gegeninstanzen auflösen bzw. Gegenargumente in ihrer Unrichtigkeit durchschauen.

– Die Gesprächsführung wird als eine ›Kunst des Erprobens‹ verstanden, wobei es darum geht, das sachliche Gewicht der anderen Meinung angemessen zu berücksichtigen. Das Gesagte soll nicht in seiner Schwäche getroffen, als vielmehr durch geschicktes dialektisches Fragen erst zu seiner wahren Stärke gebracht werden. Dialektik als die Kunst des Fragens ist die Klammer zwischen Rationalität und Hermeneutik. Als Gesprächsführung vermag sie die Richtung des Fragens ins Offene festzuhalten; als eine solche ›Kunst des Weiterfragens‹ aber ist sie die ›Kunst des Denkens.<sup>21</sup> Rationales Denken heißt für Gadamer geradezu die Fähigkeit, mittels unserer rhetorischen bzw. kommunikativen bzw. dialektischen Kompetenz ein Gespräch führen zu können, um das gemeinsam Gemeinte herauszuarbeiten.

(2.) Der Zusammenhang von (pragmatischer) Rationalität und Hermeneutik zeigt sich auch bei der heuristischen Funktion von Idealen, wenn es also darum geht, daß wir unsere Endlichkeit durch ideale Werte und Normen transzendieren, bei gleichzeitigem Wissen darum, daß es sich dabei nur um ›Interpretationskonstrukte‹ (H. Lenk) handelt. Die Konstruiertheit und Interpretationsbedürftigkeit dieser Ideale soll besonders hervorgehoben werden.

---

<sup>21</sup> Vgl. a. a. O., S. 372.

Ein wichtiger Aspekt der Rationalitätstheorie von Nicholas Rescher besteht in der Überzeugung, daß rationales Handeln zwar grundsätzlich pragmatisch relevanten Zwängen unterworfen ist, zugleich jedoch an Idealen und Idealisierungen orientiert sein muß. Jedenfalls bedeutete es eine ernsthafte Verarmung unserer Vernunft, wollte man, wie etwa im logischen Empirismus gefordert, den Bereich der Idealität aus dem philosophisch und wissenschaftlich relevanten Bereich des menschlichen Denkens verbannen. Am einfachsten ist dies für den Bereich des moralischen Handelns nachzuvollziehen. Hier kann es durchaus sinnvoll sein, ein unerreichbares Ziel zu verfolgen, auch wenn man um dessen Unerreichbarkeit weiß. Das ist besonders dann der Fall, wenn durchaus erreichbare Nebenziele damit verbunden sind.<sup>22</sup> Intelligentes Handeln zeichnet sich gerade dadurch aus, daß die Gegenstände des Handelns ›in eine Richtung‹ gebracht werden und damit über die aktuellen Zwänge und Begrenzungen hinausgedacht wird. Unser Urteilen ist nicht daran gebunden, was ist oder was sein wird; denn es gibt immer auch die Perspektive auf das, was sein sollte oder idealerweise sein sollte. Als ›Bewohner zweier Welten‹ (Kant) ist der Mensch nicht nur dem Reich der Tatsachen, sondern ebenso dem der Werte verpflichtet. ›Friede auf Erden‹, eine ›bürgerliche Weltgesellschaft‹ oder ›Gerechtigkeit als Fairneß‹ sind Beispiele für solche nützlichen Ideale. Gerade die Unerreichbarkeit der Ideale erinnert uns an die fragmentarische, unvollständige und beschränkte Natur unserer Rationalität. Ohne (prinzipiell unerreichbare) Ideale liefern wir Gefahr, mediokren Zielen bereits hohen Wert beizulegen. Heuristische Funktion und pragmatischer Nutzen der Ideale ist es hingegen, uns über das Notwendige hinaus an ›noblen‹ und ›exzellenten‹ Seinsbereichen teilhaben zu lassen. Ideale dienen dem effektiven und effizienten Verfolgen von Werten. Und Werte sollten verwirklicht werden, weil dies zu unserem Menschsein gehört und dem grundlegenden (›ontologischen‹) Imperativ entspricht, die eigenen Fähigkeiten bestmöglich zu entfalten. – Ideale sind Werkzeuge für eine effektive und optimale Weltinterpretation. Sie mögen zwar visionär, unrealistisch oder utopisch sein – aber erst durch ihr Licht sehen wir die Welt deutlicher und kritischer. Wir verstehen die Natur der Wirklichkeit besser, wenn wir sie im Lichte von Idealen reflektieren. Und wir nutzen dieses Licht, um uns besser in der Welt zurechtzufinden.

---

<sup>22</sup> Vgl. N. Rescher: *Ethical Idealism*, Berkeley 1987, S. 23.

Rational zu sein bedeutet auch, daß wir uns in gewissem Maße selbst zu der Art von Geschöpfen machen können, die wir sind. Ein rationales Wesen ist immer auch ein solches, das seine idealen Visionen für das alltägliche Leben bestimmt werden lassen kann. In diesem Sinne ist die Verpflichtung auf Ideale ein wesentlicher Aspekt der *conditio humana*. Das Verfolgen von Idealen steht jedenfalls einer ›pragmatischen‹ und ›unvollständigen‹ Rationalität nicht entgegen. Denn zum einen besteht Rationalität im ›intelligenten Verfolgen angemessener Zwecke‹ (und Ideale bilden einen Teil des Begriffsrahmens von ›Angemessenheit‹), zum anderen gilt, daß ›vollständige Rationalität‹ selbst zwar niemals zu erreichen ist, daß sie aber als Ideal einen heuristischen Wert besitzt. Paradox formuliert: Weil wir nur unvollständig rational sind, müssen wir versuchen, die Welt und unsere Position in ihr mittels Idealen der Vollständigkeit zu verstehen und zu strukturieren.

(3.) Als letztes Beispiel für die Einheit von Rationalität und Hermeneutik möchte ich den Zirkel des Verstehens nennen. Historisch läßt dieser sich auf die antike Rhetorik zurückführen; von dort wurde er durch die neuzeitliche (protestantische) Hermeneutik auf die Kunst des Verstehens überhaupt übertragen. Inhaltlich meint er die Regel, daß man das Ganze eines Textes aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen zu verstehen habe – die gesamte Rede aus den einzelnen Sätzen und die einzelnen Sätze aus der gesamten Rede. Der Sinn einer Rede bzw. eines Textes ist in jedem einzelnen Satz nicht voll präsent, er muß vielmehr antizipiert werden. Die Antizipation zielt aufs Ganze und kommt dadurch zu explizitem Verständnis, daß die Teile, die sich vom Ganzen her bestimmen, ihrerseits auch dieses Ganze bestimmen.<sup>23</sup> Das Ganze des antizipierenden Verstehens kann vielerlei sein: ein Satz, ein Text, ein Lebenswerk, eine literarische Gattung oder die Biographie eines Autors. Es kommt darauf an, einen Mittelpunkt der Interpretation zu finden, auf den man sich immer wieder beziehen kann. Dieser Mittelpunkt ist aber nicht, wie von Schleiermacher vorgeschlagen, in der seelischen Verfassung eines Autors zu suchen. Vielmehr muß das Ganze aus sich selbst heraus verständlich sein. – Gegen die ›subjektive Hermeneutik‹ und ihr empathetisches Sichversetzen in ein bestimmtes Subjekt ist deshalb die Notwendigkeit einer ›objektiven Hermeneutik‹ zu betonen, d.h. der Teilhabe am gemeinsam geteilten Sinn bzw. der Herstellung

<sup>23</sup> Vgl. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 57.

eines sachlichen Einverständnisses. Das Verstehen eines Textes geschieht immer durch einen Entwurf, der dann einsetzt, wenn sich ein erster Sinn des Textes zeigt. Und dieser zeigt sich nur, wenn man den Text mit bestimmten Erwartungen liest. Beides, die Vor-erwartungen wie auch die Sinnentwürfe, gilt es im weiteren Aus-arbeiten zu korrigieren, um so zum Verstehen dessen, was ›dasteht‹, zu gelangen.<sup>24</sup> Der Interpret eines Textes ist nicht ›frei‹. Er muß sich seiner perspektivistischen Beschränktheiten, seiner ›Vorurteile‹, des ›Zeitenabstandes‹ zum Text und der bereits erfolgten ›Wirkungs-geschichte‹ inne sein. Zu den (positiv zu verstehenden) ›Vorurteilen‹ zählen so wichtige Voraussetzungen wie der ›Vorgriff der Vollkom-menheit‹, die ›immanente Sinneinheit‹ oder die ›vollkommene Wahrheit‹. Erst wenn diese natürlichen Annahmen gestört sind, wenn sich ein Text als unverständlich erweist, kommt das hermeneutisch-zirkuläre Verfahren in Gang. Es ist dies aber, um es noch einmal zu betonen, keine leblose Methodik, sondern die Erzeugung eines Verstehens in der Sache, einer Horizontverschmelzung zweier durch Zeitenabstand, Tradition und Überlieferung sowohl getrennter als auch vereinter geistiger Positionen.

Was macht nun die Rationalität des hermeneutischen Zirkels aus? Darauf ist zum einen ganz allgemein zu antworten, daß unsere alltäglichen Situationen von uns laufend hermeneutisch-zirkuläre Problemlösungen verlangen, der hermeneutische Zirkel mithin zu unserer Alltagsrationalität gehört. Die verschiedensten Interpretationsdilemmata könnten hier genannt werden.<sup>25</sup>

Der hermeneutische Zirkel ist aber auch ein wichtiger Bestand-teil der Forschungs rationalität. Nennen möchte ich hier *erstens* den Zirkel bei den theoretischen Funktionsbegriffen: Um festzustellen, ob ein Funktionsbegriff einer Theorie auf einen Fall zutrifft, muß man bereits erfolgreiche Anwendungen eben dieser Theorie kennen. – *Zweitens*: das Dilemma der Standortgebundenheit des Betrachters: Thomas Kuhns Theorie des ›Paradigmenwechsels‹ in der wissen-schaftlichen Forschung geht davon aus, daß der ›normale‹ Wissen-schaftler derart in seinen ›Vorurteilen‹ befangen ist, daß er niemals seine eigene, traditionelle Theorie infragestellen würde. In Zeiten

<sup>24</sup> Vgl. a. a. O., S. 60.

<sup>25</sup> W. Stegmüller unterscheidet in Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihr Wandel, Stuttgart 1986, S. 37 ff., zwischen eigen- und fremdsprachlichen Interpretati-onsdilemmata. Siehe »Walther von der Vogelweides Lied«.

wissenschaftlicher Revolutionen wird die alte Theorie dann direkt (durch ›Bekehrungserlebnisse, Überredungen und Propaganda‹) durch eine neue verdrängt. – *Drittens*: Bei Begriffsexplikationen, die ein ursprüngliches Vorverständnis ausarbeiten, kommt es ebenfalls zu einem zirkulären Prozeß, zu einem Vorgang »mit mehrfacher negativer Rückkopplung«, da der Erfolg der Begriffsklärung von einem mehrfachen »Rückgang zur intuitiven Ausgangsbasis und Revisionen an dieser Basis«<sup>26</sup> abhängig ist. – *Viertens* schließlich sei noch hingewiesen auf Nicholas Reschers ›Netzwerkmodell‹ des wissenschaftlichen Erkennens: Ein kognitives System wird als eine ›Familie‹ nicht-hierarchisch miteinander verbundener Thesen betrachtet. Die Thesen bilden keine festen Axiome, welche die gesamte Beweislast tragen könnten, und sind nicht in Form deduktiver Ableitungen miteinander verbunden. Der Untersuchungsprozeß gilt als iterativ und kreisförmig: »man blickt ständig aus neuen Perspektiven auf alte Probleme und benutzt einen *feedback*-Prozeß, um neue Erkenntnisse für vorherige Analysen fruchtbar zu machen.«<sup>27</sup> Kognitives Systematisieren ist kein wissenschaftlicher Selbstzweck; es ist vielmehr eine ›Kategorie des Verstehens‹. Es bezieht sich vornehmlich darauf, wie wir von etwas Kenntnis haben, die Art und Weise, in der die vielen Elemente unseres Wissens organisiert sind. Auch Forschungs-rationalität, und damit möchte ich die Behandlung der dritten These abschließen, kommt ohne Hermeneutik nicht aus.

<sup>26</sup> A.a.O., S. 36.

<sup>27</sup> N. Rescher: *Foundationalism, Coherentism, and the Idea of Cognitive Systematization*, in: *Journal of Philosophy*, Bd. 71 (1974), S. 700.

# Kalkülieren oder Denken?

## Zur Bestimmung möglicher Rationalitätstypen aus einer Kritik ihrer möglichen Symbolisierbarkeit<sup>1</sup>

Peter Reisinger

### 1. Rationalitätstypen

#### 0 Die Frage nach den möglichen Typen von Rationalität

0.1 Historisch können Rationalitätstypen de facto auftreten mit dem Eigenanspruch (der Selbstdefinition), Rationalität zu verkörpern. Das hilft einer Beantwortung der Frage 0 nicht weiter. Mit welchem Recht *sind* sie denn Rationalitätstypen?

0.2 Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, um mit Recht von Rationalitätstypen sprechen zu dürfen?

0.2.1 Sind Rationalitätstypen empirisch vorgegeben, also gefunden, entdeckt worden?

0.2.2 Oder sind sie gemacht, konstruiert, geschaffen worden?

0.2.3 Letzteres muß der Fall sein. Denn zu den Bedingungen, ein Rationalitätstyp sein zu können, gehört: Geschlossenheit der Voraussetzungen/Selbstpräsenz = Selbsttransparenz/selbstreferentielle Beschreibbarkeit/formale Selbstreferenz als System. Das ist nur durch eine *Selbstherstellung* zu erreichen. Im Falle 0.2.1 bleiben opake Reste, – was mit Rationalitätstransparenz unverträglich ist.

0.3 Beansprucht wird Rationalität beim richtigen Wissen, Denken, Rechnen, Kalkülieren, Argumentieren ...

0.3.1 Rationalität als Kompetenz hat es im subjektiven und objektiven

---

<sup>1</sup> Der Stringenz des gedanklichen Aufbaus wegen ist die Kurzform des Vortrages beibehalten.

ven Sinne mit Vernünftigkeit zu tun. Was rational ist, muß einsehbar sein. – Das Wort ›rational‹ hat einen sehr weiten Gebrauch: Eine Fuge von Bach kann *rational* analysiert werden (ohne sich damit ihrer ästhetischen Valenz schon genähert zu haben). Praktisches Handeln kann *irrational* sein, wenn es nicht zweck*rational* ist. Handeln und Wollen, bezogen auf Recht und Ethik, können gegen den kategorischen Imperativ *vernunftwidrig* sein, weil sie die kommunikationskonstituierende Persönlichkeit des sittlich-autonomen Ego unmöglich machen. – Wir beschränken uns auf den Bereich der Theorie, auf theoretische Rationalität.

0.3.2 Rationalität, subjektive und objektive Vernünftigkeit, bedarf eines raum-zeitlich beziehbaren Mediums, in dem sie manifestierbar, *darstellbar* sein kann. Nur dann kann sie objektivierbar, identifizierbar, nachvollziehbar, kontrollierbar, kommunizierbar sein. D.h. sie bedarf der *Präsentation* und als Rationalität eo ipso eines Präsentationssystems. Rationalität kann nicht asystemisch sein. Ein Inhalt, der rational einsichtig sein will, muß unter einer Ordnungsform methodisch-systemisch durch Präsentate dargestellt werden können: So ist nach der Entscheidung der Physik die Darstellung eines Gegenstandes der Physik nicht rational, wenn sie nicht in quantifikatorisch-mathematisierbarer Präsentationsform eines Gesetzes dargestellt werden kann.<sup>2</sup>

0.3.3 Die erkenntnisphilosophische Bearbeitung der Frage 0 impliziert die Frage: Kann nicht eine Wirklichkeit selber selbstreferentiell rational genannt werden – eine Wirklichkeit also nicht nur als Gegenständlichkeit für ein sie vertretendes Wissenssystem in Präsentationsform mit der Tendenz zur Geschlossenheit? Gibt es eine ›Vernunft in den Dingen‹?

Diese Frage ist von der Frage nach einer Typologie möglicher Rationalität nicht ablösbar, bestimmt sie mit und muß mit ihr zusammen beantwortet werden. Das ist hier nicht möglich.<sup>3</sup> Nur so viel (im Ergebnis), wenn man von dem Schema ›System/Umwelt‹ (S/U)

<sup>2</sup> Wir sprechen hier mit Absicht allgemein von Präsentation, Präsentanten und noch nicht von Zeichen.

<sup>3</sup> Der Verfasser hat sie expliziert in einem Aufsatz *Spekulation und Empirie bei Hegel, – eine Mesalliance?*, in: P. Koslowski (Hrsg.): *Die Folgen des Hegelianismus. Philosophie an der Jahrtausendschwelle*, München 1998.

ausgeht, wobei S den Ort des Erkennens, des Wissens mit der Potenz zur Selbstreferenz vertritt und U den Ort der Wirklichkeit, des Nicht-Wissens (also hier mit Ausschluß des Bereiches der Praxis konstituierender Kommunikations-modi im Verhältnis von *Ego* und *Alter-Ego*). Es gilt:

0.3.3.1 Umwelt kann ontologisch kein Ding an sich sein, wenn sie ›gewußt‹, d. h. beobachtet und beschrieben können werden soll.

0.3.3.2 Daher muß Umwelt den Ort selbstreferentiell-möglichen Beobachtens und Beschreibens vertreten, – präsentiert und repräsentiert werden können.

0.3.3.3 Es war die Leistung Hegels, herausgestellt zu haben, daß die damit freiwerdende Stelle U von der *Naturphilosophie* zu besetzen ist, wenn *Naturwirklichkeit* nicht dadurch aufgegeben werden soll, daß sie, in den Ort S transformiert, zu einer immanenten Form des Wissens von Wirklichkeit wird. *Naturphilosophie* aber kann nur unter einer selbstreferentiellen Logik des Absoluten verfahren. Denn sie verhindert, das Absolute, nämlich Wissen *und* Wirklichkeit, zugunsten des Wissens von Wirklichkeit zu vereinseitigen.<sup>4</sup>

0.3.3.4 Wir blicken zurück: Der Ort der Rationalität ist der Ort vernünftigen Wissens. Um die Frage nach einer Typologie von Rationalität erkennntisphilosophisch – nicht nur analytisch – selbst-reflexiv-adäquat bestimmen zu können, muß die Frage nach dem Ort des Nicht-Wissens, der Wirklichkeit, gestellt werden, welche in den Ort der Erkenntnis, des Wissens von ihm, des *Gewußtseins*, transformiert wird. Die nicht transformierte Wirklichkeit selber, selbstreferentiell, wird dann zu einem opaken Jenseits, einem inattingiblen X an sich. – Unter einer Logik des Absoluten aber wird eine Erkenntnis nicht-transformierter, nicht-fremdreferentieller, sondern selbstreferentieller Wirklichkeit möglich: die Erkenntnis einer Wirklichkeit als sie selbst: systemische Naturphilosophie.

---

<sup>4</sup> Was, wie Hegel aufwies, auch zu Lasten des Wissensortes geht. Für die andere, die U-Seite bedeutet das keine Repristinierung einer Ding-an-sich-Ontologie: Das Wirkliche hat seine Wirklichkeit im systemisch-selbstreferentiellen manifestierenden Denken der Naturphilosophie (dazu die Arbeit des Verfassers: *Spekulation und Empirie bei Hegel*, a. a. O.).

0.3.3.5 *Zwischenergebnis*: Die Form von Vernünftigkeit selbstreferentiell systemischer Naturphilosophie ist eine andere als die systemisch transformierte Form fremdreferentiellen Wirklichkeitswissens. Nur die Form fremdreferentiellen Wissens, also Wissen in *vertretender*, präsentierender Form (Physik), nennen wir *rational*. Physikalisches Wissen als Denkergebnis unter einer transfiniten Logik des Absoluten aber ist zwar vernünftig, nicht jedoch rational (der eingebürgerte unglückliche Ausdruck hierfür ist »spekulativ«). – Weiter lässt sich diese Differenz hier nicht verfolgen (hingewiesen sei auf die fremdreferierende Trennung von Form (Gesetz) und Inhalt (empirische Daten) in den Naturwissenschaften unter einer in diesem Sinne finiten Logik und auf die Selbstreferenz von Form und Inhalt unter einer transfiniten Logik in einer selbstreferentiell verfahrenen Naturphilosophie). Wir haben die Frage 0 damit erkenntnisphilosophisch so weit einschränken müssen, daß wir jetzt wissen: der Ort möglicher Rationalitätstypen ist nicht der Ort einer transfiniten Logik. Finit ist die Logik von möglichen Rationalitätstypen wegen der Trennung von Form und Inhalt, wodurch z. B. Wahrheitswerte »wahr/falsch« möglich werden.

## 2. Präsentation (Präsentanten von Präsentaten)

1.1 Im Rückgriff auf 0.2.3 müssen wir sagen, daß es für einen Rationalitätstyp *conditio sine qua non* ist, systemisch *dargestellt* werden zu können. Wir haben Darstellungsmittel hier prinzipiell »Präsentanten« genannt (auch Bilder usw. sind Darstellungsmittel). Sie stehen für etwas, vertreten etwas, sind Präsentanten eines Präsentates, eines Referenten. Sie werden »gebraucht«, sind (in erster Stufe) nicht gemeint. Ihr Gebrauch ist latent, wodurch der Referent präsent wird.

1.1.1 Präsentanten sind keine Produkte der Wirklichkeit, insofern diese sich *nicht* weiß (Präsentanten werden nicht am Orte U produziert, sondern am Orte S).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Es bleibt heute trotz der Tendenz, Bewußtsein, Wissen und Sprache in die Natur, insbesondere den Organismus hineinzuprojektieren, ein Kardinalfehler, Erkenntnistheorie »naturalisieren«, Epistemologie ontologisieren zu wollen. Soll dergleichen Linguisierung der Natur nicht nur eine – erlaubte – *façon de parler* sein, so wird eine hypostasiernde Subreption begangen. Der Präsentant wird zum Präsentaten, zum Referenten ontologisiert. Ganz anders das Verfahren der Naturphilosophie unter einer

1.1.2 *Vertretung* (die Kunst, die Ästhetik z. B. vertreten nicht<sup>6</sup>) durch den Präsentanten ist *Darstellung*. Diese muß beobachtbar sein. Sie ist an Raum und Zeit gebunden. Präsentanten werden als beobachtungsfähige in der Raum/Zeit gemacht.

1.1.3 *Basistheorem*: Ohne präsentationssystemische *Verkörperung* (auch mechanisierbare, elektronisierbare) in der Raum/Zeit ist kein Rationalitätstyp möglich.

1.1.4 Somit können wir mögliche Rationalitätstypen an ihrem Präsentationsgebrauch aufsuchen, katalogisieren und analysieren. Das tut z. B. die analytische Semiotik, tabellierend nach ihrem ›semiotischen Dreieck‹ (Peirce).

1.2 Eine analytische Methodik (nach dem Vorstellungsmodus der analytischen Philosophie) setzt den Präsentanten und seine Typen als vorhanden voraus und ist damit blind gegen die eigenen darstellungsbedingenden Grundlagen.<sup>7</sup> Wir dagegen orientieren uns an erkenntnisphilosophischer Methodik unter dem S/U-Modell (sich referentielle Systemik und Umwelt). – Wir beschränken uns im folgenden auf die räumlich-extensive, die *graphische Präsentation dreier Typen*: die Präsentation im Anschauungsraum der euklidischen Geometrie, die Präsentation durch das Zeichen im Kalkül und die durch den Buchstaben in der natürlichen Sprache.

1.2.1 U, aber auch S selber müssen am Orte S durch Präsentanten

---

transfiniten (›spekulativen‹) Logik. (Zur Kritik an solchem Verfahren in der sogenannten ›Evolutionären Erkenntnistheorie‹ eine demnächst erscheinende Arbeit von St. Büttner / P. Reisinger: *Ist »Evolution als Erkenntnisgewinn« beobachtbar?* Kants Kritik am subreptiven Verfahren in der evolutionären Erkenntnistheorie, in: A. J. Bucher (Hrsg.): *Organismus, Evolution und Prozeß. Eine Herausforderung an Philosophie und Theologie*, Regensburg 1998.)

<sup>6</sup> Z. B. ist »das griechisch-tragische Wort [...] tödlich faktisch« (F. Hölderlin: *Anmerkungen zur Antigone*, in: F. Beissner (Hrsg.): *Große Stuttgarter Ausgabe*, Stuttgart 1952, Bd. 5, S. 269).

<sup>7</sup> Angenommen, man hält Passivität für die zur Aktivität konverse Relation und aktiv und passiv formulierte Sachverhalte logisch für gleichwertig (A sieht B, B wird von A gesehen), dann ist das nicht übertragbar auf die erkenntnikritische Fundamentaldifferenz von Aktivität als Spontaneität = Denken und Passivität als Rezeptivität = Anschauen. Aus dieser Differenz geht erst die Möglichkeit hervor, anschauungsoperativ mit Zeichen eine konverse Relation erzeugen zu können.

prä- und/oder repräsentierbar sein. – Das erkenntnisphilosophische Grundproblem, wie es denn möglich sei, am Orte S intern Umwelt-Externes selbstreferentiell wissen und bestimmen zu können, muß hier unerörtert bleiben. Es ist ohne die ›Kopernikanische Wende‹ der Ontologie jeder Spielart, auch in der ›analytischen Philosophie‹, nicht zu bewältigen.

1.2.1.1 Ein Präsentant, in der Raum/Zeit produziert oder in ihr als Präsentant gebraucht, ist kein Ding (obwohl ein Ding umfunktionierte als Präsentant dienen kann). Was ist das Erkennungs- bzw. Unterscheidungskriterium?

1.2.1.2 Für einen Präsentanten gelten different zum Ding Präspositionen:

(1) Ein empirisches Ding unterliegt der raum/zeitlichen Änderung.

(2) Ein Präsentant ist kein Ding; er ist ein Produkt. Dieses muß zwar auch materiell-physisch existent sein (Tintenflüssigkeit, Kreidepartikel), und insofern ist der Präsentant dinghaft materialisiert: die Bedingung, um wahrnehmbar sein zu können. Aber die Veränderung und Vergänglichkeit dieses physischen Daseins ist für ihn als Präsentant irrelevant.

(3) Ein Ding ist ein individuelles Dasein. Das individuelle Dasein eines Präsentanten aber kann durch jede andere physische Materie substituiert werden; der Präsentant bleibt dennoch derselbe. Er ist gleichgültig gegen seine Materialisation und damit z. B. gegen Farbe, Breite des Striches ...

(4) Er ist auch gleichgültig gegen den Ort und den Zeitpunkt, an und in dem er produziert wird. Sein Produzent kann jeder sein; er ist in diesem Sinne ›allgemein‹.

1.2.1.3 Ein Präsentant ist eine empirische Figur, ein ›Dieses-Hier‹. Figuren sind potentiell-unendlich variierbar. – Ebenfalls ist das, was präsentiert wird (das Präsentat), nicht identisch mit einem produzierten ›Dieses-Hier‹ seines Präsentanten. Ein solcher ist nur unabdingbar für die Verkörperung des Präsentates. Wir haben somit die scheinbare Paradoxie, daß das, was wahrgenommen wird (der Präsentant), nicht das ist, was mittels dieses Wahrgenommenen gemeint wird: das Präsentat. Dieses wird nicht als es selbst, wird selber nicht wahrgenommen, sondern mittels seiner sichtbaren Verkörperung ge-

meint. (Nicht diese raum/zeitlich gebundene, gefärbte – und daher sichtbare – Materiefigur ist gemeint, sondern mittels ihrer ein Kreis, ein Element, ein Buchstabe.) Was wahrgenommen wird, ist nicht gemeint, und was mittels des Wahrgenommenen gemeint wird, wird selber nicht wahrgenommen.<sup>8</sup>

Das Präsentat selber in der potentiell-unendlichen Möglichkeit, es zu verdinglichen, ist also selber in seiner Dinglosigkeit unsichtbar. Wir müssen das Theorem (1) setzen: *Präsentate sind nicht wahrnehmbar* (wahrnehmbar sind seine potentiell-unendlichen Materialisationen, seine empirischen Verdinglichungen in der Raum/Zeit). Da das Präsentat deshalb nicht etwa als eine unsichtbare ontologische Entität angesetzt werden kann, muß es definiert werden als die *reale Möglichkeit*, daß mit Bezug auf es empirische Figurenmaterialisationen seiner produziert werden können als empirisch wahrnehmbare Vertreter seiner Unsichtbarkeit.

Diese unsichtbare Dinglosigkeit, Körperlosigkeit des Präsentates (obwohl sie notwendig verkörpert werden muß) ist es, welche – oft bemerkt – dem Präsentat Substanzlosigkeit zuschreibt. Theorem (2): *Präsentate sind keine Substanzen*. Wir nennen die substanzlose Identität eines Präsentates, in Beziehung auf die es potentiell-unendlich empirisch materialisierbar ist, eine *Form*. Theorem (3): *Präsentate sind Formen*.<sup>9</sup>

#### 1.2.1.4 Wir sind daher gezwungen, nicht nur generell die Differenz zu machen zwischen Präsentanten und ihren Präsentaten, wenn sie

---

<sup>8</sup> Ein Sachverhalt, wie er zu Beginn der Hegelschen Wesenslogik generell denktransformiert wird als Selbstbewegung der wesenslogischen Negation der Negation. Präsentation ist anscheinend letztlich nur wesenslogisch-dialektisch gedacht einsehbar.

<sup>9</sup> Formen sind für alle Typen eigens zu analysieren. Worin aber extensive, räumliche Formen übereinstimmen, das ist die durch empirisch kontingentes Dasein zu verkörpernde *Unsichtbarkeit* einer Form (Kant: Raum und Zeit »können an sich gar nicht wahrgenommen werden«, KdrV B 207). Raumbestimmungen sind Grenzen, Negationen. Die Gerade ist die Grenze einer Fläche. Sie selber ist flächenlos, ohne Breite, obwohl ihre empirische Veranschaulichung ohne farbige Strichbreite nicht möglich ist. ›Formal‹ aber wird eine Strichform ohne Breite imaginirt. Diese Unabhängigkeit von der sichtbaren empirischen Breite ist die vorzustellende ›Gleichartigkeit‹ (Kant) des Formalen als Bedingung aller extensiven Größen. Eben wegen ihrer imaginirten unsichtbaren, von ihren Verkörperungen unabhängig vorgestellten Gleichartigkeit ist die Form ›hinter‹ ihren verschiedenen Verkörperungen eine und dieselbe. Nur unter diesen Bedingungen ist es möglich, mittels potentiell-unendlicher Figurenmaterialisationen eine und dieselbe Form wiederzuerkennen.

völlig verschiedenen Bereichen angehören (z. B. zwischen einem Wort und seinem Sinn; einem Buchstaben und dem Laut, den er vertritt) (1), sondern es kann auch nach 1.2.1.3 – was oft übersehen wird – erforderlich sein, *innerhalb* des Präsentanten per se zwischen der unsichtbaren Identität seiner Form und seiner potentiell-unendlichen raum/zeitlichen empirischen Verkörperungsmöglichkeit zu differenzieren (2). Sonst würde der Präsentant mit dem unmittelbar Wahrgenommenen verwechselt. Ein Präsentant referiert nicht nur fremde Präsentate, sondern kann auch – je nach Fall – sein eigenes Präsentat innerhalb *seiner selbst* referieren. Er referiert dann mittels einer Figur dessen Form. Theorem (3): Ein Präsentant kann zur *Eigenstruktur einer Selbstreferenz* haben.<sup>10</sup>

1.2.2 Der räumliche Präsentant kann so in einer doppelten Vertreterfunktion operieren; und es müßte von hier aus möglich sein, die Frage nach möglichen Rationalitätstypen zu bestimmen.

<sup>10</sup> Verschiedene Figuren als kontingent empirisch-produzierte Fakta können ihre Form-identität präsentieren. (Zwei empirisch differente Kreisbilder können *denselben* Kreis derselben Maßzahl präsentieren, ebenso zwei Kalkül-Zeichen *dasselbe* Element. Formen werden dann durch Selbstpräsentation verwirklicht, verfügbar gemacht.) – Diese Selbstreferenz wirft ein Licht auf Kants geniale Theorie des ›transzendentalen Idealismus‹: Formen als Bedingung der Möglichkeit von Gegenständlichkeit. Sie selber sind ›transzental-ideal‹, d. h. selber keine wahrnehmbaren Gegenstände. Umgekehrt werden wahrnehmbare Gegenstände, ›empirische Realitäten‹, durch die idealen Formen ermöglicht. Dieser Zusammenhang ist *selbstreferent*. Zu beachten bleibt allerdings, daß in unserer Untersuchung der Präsentation von Formen *diese selbst* als reale Möglichkeiten gegenständlich imaginiert werden (wie z. B. in der euklidischen Geometrie) und nicht als ermöglichte Operatoren der empirisch-gegenständlichen Realität von Dingen und Ereignissen fungieren. Formen in unserer Untersuchung treten *oblique* auf (vgl. P. Reisinger: *Ontologische und transzendentale Egologie*, in: H. Radermacher / P. Reisinger (Hrsg.): *Rationale Metaphysik*. Die Philosophie von Wolfgang Cramer Stuttgart 1987, Bd. 1). Kant wäre in diesem Bezug neu zu interpretieren. Dazu gehört auch der Gesamtzusammenhang mit der synthetischen Operation unter der Kategorie der Quantität und der sogenannten ›Selbstaffektion‹, den wir hier aussparen müssen. – Interessant ist eine Bemerkung von L. H. Kauffman: *Self-reference and recursive forms*, in: *Journal of Social Biological Structure*, Bd. 10 (1987), S. 53–72: »A mark or sign intended as an indicator is self-referential.« – Wir haben einen merkwürdigen Typ von Unendlichkeit vor uns, – nicht eine aktuale oder potentielle Unendlichkeit, wie sie an der Folge der natürlichen Zahlen vorstellig gemacht wird. Es geht nicht um die Totalität von Realisierungen einer Form (Operation), sondern um die Form (die Operation) selber in der Selbstbezüglichkeit von Selbstpräsentation, wozu jede beliebige Präsentation tauglich ist. – Ein großer Entwurf zur Lösung dieser Grundproblematik auf antik-ontologischer Grundlage war natürlich Platos Ideenlehre.

Vonnöten wäre jetzt der Rückgriff auf die vorliegende Literatur etwa zur Zeichentheorie und zur Linguistik. Das ist hier nicht möglich und letztlich auch nicht erforderlich; denn für den Referenten nach (1) (als *genus proximum*) in der Differenz von Denken/Kalkülisieren ist der Zeichentyp (2) gut zu identifizieren.

Wir wollen in der Funktion der sichtbarmachenden Darstellung (Präsentant) drei verschiedene Präsentate unterscheiden: (1) den geometrischen Referenten, (2) den Referenten des Kalküls, (3) den Referenten von Buchstaben der natürlichen Sprache. Präsentanten sind für (1) z. B. der Kreidekreis auf der Tafel, für (2) die typographische Kette - - p - - g - - - -<sup>11</sup>, für (3) die Buchstabenfolge des Wortes: *still*. Welcher Rationalitätstyp im Referentenbezug sich in den drei Fällen (1.2.2.1; 1.2.2.2; 1.2.2.3) bestimmen lässt, kann kritisch nur an dem Präsentantentyp entschieden, an ihm ›abgelesen‹ werden. Gemeinsam ist allen drei Fällen, daß diese Präsentationsebene die des Raumes (Fläche) ist und daß sie *extensional* ist. Die Präsentanten sind produziert anschaubare Grenzungen, Figuren, die in der Ordnung einer extensionalen Relation stehen.

### 3. Die euklidische Geometrie als rationale Präsentation

#### 1.2.2.1 Präsentanten der Geometrie

Die Wahrnehmung eines empirischen kreisrunden Gegenstandes bedarf des Begriffes und des Schemas des Kreises als Regel. Was aber an Relationen zum Schema des Kreises gehört, lässt sich in seinen invariant quantitativen Verhältnissen, seinen Maßzahlen, nicht durch Abstraktion aus empirischen Gegenständen gewinnen. Oder: Das Dreieck als ein nicht-empirischer Referent ist als ›idealer Gegenstand einer Wahrnehmung nicht vorgegeben, – ist keine ontologisch singulär-abstrakte Entität. Sein Begriff aber enthält außer den Merkmalen einer dreieckigen Figur in der Ebene nicht-analytisch die quantitativen Relationseigenschaften. Diese müssen daher mittels eines allgemeinen Schemas, einer Handlungsvorschrift, im Einzelfall (auf der Tafel, auf dem Papier) konstruiert, präsentiert werden. Es *existiert* als Präsentat kein ideales Dreieck, sondern es existiert die Möglichkeit, unendlich viele Dreiecke in der empirischen Anschau-

<sup>11</sup> Vgl. D. R. Hofstadter: *Gödel, Escher, Bach ein Endloses Geflochtenes Band*, Stuttgart 1985, S. 53.

ung präsentieren, als Präsentanten (Bilder) erzeugen zu können. Diese bilden, in analytischer Sprache, als kongruente Dreiecke bestimmter Seitenlängen und Winkel eine Äquivalenzklasse. Die Vorstellung, sie trotz ihrer empirischen Abweichungen voneinander zur Deckung bringen zu können (was empirisch eine sinnlose Aufgabe wäre), ist der Ausdruck dafür, daß sie alle dieselbe Maßzahl der Winkel- und Seitenverhältnisse haben. Diese Gleichheit der Maßzahlen als invariante Eigenschaft des Präsentates ist also nicht etwa durch Abstraktion in bezug auf die Äquivalenzklasse gewonnen, sondern ist durch die Konstruktionsvorschrift als Möglichkeit, empirisch sichtbare Präsentanten herstellen zu können, erzeugt. Jedes empirische Dreieck präsentiert daher ein und dieselbe Möglichkeit, es herstellen zu können, und ist insofern selbstreferentiell erzeugt (Selbstpräsentation als Möglichkeit).<sup>12</sup> Es wird beobachtet, dieselben Eigenschaften zu haben wie jedes andere Dreieck, und ist insofern *allgemein* bestimmt, dasselbe Präsentat zu präsentieren. Beobachtbare Eigenschaften (wie kreisrund, dreieckig usw. zu sein), die an Dingen empirisch auftreten können (vgl. Sonnenscheibe), werden ›rein‹ als *sie selbst* präsentiert, also (selbstreferentiell) selbstbeobachtbar gemacht. Sie ›sind nichts anderes als sich präsentierende, sich faktifizierende Selbstherstellungen: Das Platonismus- bzw. das Universalienproblem fällt vollständig fort. Die Präsentate als Formen werden mittels ihrer, durch sie selbst konstruierte faktische Präsentanten beobachtet. Geometrie ist eine Form von Selbstreferenz als selbstpräsentierende Möglichkeitsbeobachtung. Wir definieren einen solchen Operationsmodus geschlossener, sich-transparenter Selbstherstellung als *rational*. Die euklidische Geometrie des Anschauungsraumes ist ein Rationalitätstyp.

Gemäß dem Kriterium, das Wort ›Zeichen‹ im Sinne von ›Charakterismen‹ (vgl. I. Kant: *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, § 59) nicht zuzulassen, wenn die Präsentation schematisierend verfährt,

<sup>12</sup> Die Diskussion in der Literatur über abstrakte, ideale Wesensgegenstände, ›Gegenstände dritter Art‹ (vgl. z. B. Ch. Thiel: *Gottlob Frege. Die Abstraktion*, in: M. Schirn (Hrsg.): *Studien zu Frege I*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, S. 262f.), im Zusammenhang mit ›Platonismen‹ geht fehl, wenn sie nicht am Ort der Erkenntnis als theoretisch-realer Erzeugungsmöglichkeit geführt wird. – Nur hier hat das heute so geshmähte, nicht mehr verstandene *Apriori* seinen Sinn: als sich darstellende Selbstpräsentation von selbsterfundenen Möglichkeiten. Der euklidische Geometer entwirft ›rein‹ beobachtbare Beobachtungsmöglichkeiten, mit denen die Realität beobachtet und bestimmt werden kann und die technisch anwendbar, physikalisch anwendbar sind.

das Präsentat also mittels empirischer Präsentanten relationsgleich dargestellt wird (nach Peirce also ›ikonisch‹ ist), sind die geometrischen Bildpräsentanten *keine* Zeichen.

#### 4. Die Kalkülisierung als rationale Präsentation

##### 1.2.2.2 Präsentanten der Kalkülisierung

Arithmetische oder logistische Präsentanten sind keine Bilder einer Beobachtungsmöglichkeit des Raumes als Quantum, sondern echte Zeichen. Sie sind keine schematisierten, beobachtbar machen- den Begriffstransformationen in die Räumlichkeit hinein (als Beob- achtbarkeiten möglicher *Wirklichkeit*). Sie sind nicht dadurch bestimmt, zu ihren Präsentaten in einem selbstreferentiellen Konsti- tutionsverhältnis zu stehen, sondern fremdreferentiell in beliebiger Zuordnung zu präsentieren: das definiert sie als *Zeichen*, als Charak- terismen<sup>13</sup> im eigentlichen Wortsinne. Die Ziffer 3 und die Drei, das logische Zeichen für ›und‹ und die entsprechende Wahrheitstabelle haben – anders als Form und Figur – konstitutiv nichts miteinander zu tun.

Das Zeichen erschöpft sich aber nicht in dieser Funktion von Fremdpräsentation. Im Sinne von Leibniz' Idee einer *mathesis universalis* als Kalkül-Zeichen soll das methodische Operieren mit die- sen die Sache nicht nur wie durch die Wort-Zeichen der natürlichen Sprache repräsentieren; sondern die Sache ist mit den Kalkül-Zei- chen und den Rechnungen mit ihnen *gegeben*: das Zeichen kann sel- ber als Sache genommen werden, so daß man quasi ›blind‹ im Rech- nen mit den Zeichen die Sache selbst erzeugt.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Zu dem heutigen Sprachgebrauch als ›Symbol‹ vgl. die zutreffende Kritik Kants in der *Kritik der Urteilskraft*, §59.

<sup>14</sup> Nach der Mengenlehre kann man verschiedene, ungleichartige ›Dinge‹ zusammen- fassen wie den Buchstaben ›p‹, diesen Papageien hier, das Schwerefeld der Erde, die Zahl 17, – natürlich nicht durch eine räumliche Relation zwischen diesen Dingen. Ihre Zu- sammenfassung zu einer *Menge von Elementen*, bezeichnet durch N 1 (p, ...), aber ist nicht identisch die Menge der Dinge. Dennoch können über die Dingmenge Aussagen gemacht werden, die über ein Operieren mit ihren Bezeichnungen gewonnen werden. Offenbar ist das dadurch möglich, daß die Bezeichnungen selber als *Elemente* einer Menge räumlich zusammengestellt werden können, daß ihre Zeichen und die Operatio- nen mit ihnen wiederholbar sind. Erkenntnisphilosophisch interessant ist daher die Frage, wie ein Zeichen als Element fungieren kann. Denn das ist offenbar die Vorausset- zung zu einer *mathesis*, einem eventuellen ›Rationalitätstyp‹. (Es sei auf die philoso-

Analog zur Trennung der empirischen kreisrunden Eigenschaft eines Tellers von der Form des Kreises trennen wir wieder den Fall ab, in dem Element-Zeichen Elemente aus der Wirklichkeit oder der möglichen Wirklichkeit präsentieren (wie etwa im Bewegungsdiagramm Punkte der Raum- und Zeitachse als Zeichen die Raum- und Zeitelemente einer möglichen Wirklichkeit nach einem Gesetz präsentieren). Uns interessiert wieder die Voraussetzung dazu, nämlich wie ein Zeichen selber als Element gegeben sein und als solches fungieren kann. Das aber ist die Bedingung zu einem Kalkül, allgemein zu einer *conception of calculation* (Spencer-Brown). Wie präsentiert ein Zeichen als Kalkül-Zeichen, als Graph, nicht ein anderes (Fremd-präsentation), sondern sich selbst als Element (Selbstpräsentation)?<sup>15</sup>

Wir fragen nach dem Zeichentyp, wie er etwa im Bau axiomatisch konstruierter Kalküle fungiert, z. B. der ›typographischen Kette‹ – – p – – – g – – – – (s. Anm. 11). Für diese Zeichen selbst als Präsentanten kann man Präspositionen formulieren:

(1) Die Präspositionen, die für einen Präsentanten als geometrisches Bild postuliert werden können, sind suspendiert (für den Kalkül-Graphen spielt die Invarianz seiner geometrischen Gestalt keine Rolle). Die Wahl der Präsentanten-Figur ist völlig beliebig; welche Gestalt als Bild sie begrifflich-schematisch präsentiert, ist gleichgültig. Ihre Maßzahlen spielen – von Zweckmäßigkeitserwägungen abgesehen – keine Rolle. Es können auch Dinge als Präsentanten fungieren.

(2) Es kann als Reservoir eine Äquivalenzklasse willkürlich gesetzter Grapheme oder Dinge gebildet werden: / = x = . = – ... Auch die Lozierung im Abstand der Grapheme, ihre räumliche Relation zueinander, spielt – anders als bei geometrischen Präsentanten – keine Rolle. Einzige Bedingung ist das bloße Auseinandersein.

(3) Ein Graph gilt nicht als Dingmaterie, als physisches Ding. Ihm wird vielmehr Unveränderlichkeit unterstellt, bzw. von einer Veränderlichkeit wird abstrahiert. Seine Dauer spielt keine Rolle.

phisch immer noch einschlägige Arbeit von W. Cramer hingewiesen: *Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 27)*, Tübingen 1937.)

<sup>15</sup> Die mögliche Beantwortung dieser Frage geht dem Einsatz der Logik Spencer-Browns (neben der *idea of distinction* die *idea of indication* und dem Axiom 1, dem *Law of calling*) noch vorher. Sie betrifft eine konstitutionstheoretische Voraussetzung.

(4) Der Ort und die Zeitstelle der Produktion/Rezeption des Präsentanten sind beliebig. Auch der Agent gilt als allgemeiner und ist substituierbar.

Da jeder Graph als beliebige Figur an der Stelle eines anderen stehen kann, drücken Graphen mögliche Präsentanten aus. Mit einem produzierten Graph ist also nicht er selbst als *diese Figur hier* gemeint (er ist im Sinne von Hans Reichenbachs *Symbolic logic* nicht *token-reflexiv*). Dieser Beliebigkeit seiner Figur nach Präsposition (2) liegt zeichentheoretisch eine Staffelung von Präsentationen zugrunde: der beobachtbare Graph figuriert, d. h. setzt in die Fläche eine an sich unsichtbare Grenze, die durch ihn sichtbar gemacht, präsentiert wird. Die produzierende/rezipierende Beobachtung dieser Extension bedarf einer Zeitstrecke, einer Zeiteinheit, die wieder durch die Grenzung der Fläche präsentiert wird. Je nach Graph ist diese empirische Zeiteinheit verschieden.

Von dieser empirischen Verschiedenheit wird jedoch in der präsentierenden, beobachtenden Intention abstrahiert: Intendiert wird allein eine Zeiteinheit *überhaupt* als eine unterschiedslose, *gleichartige Zeitgegebenheit*, die durch eine unendliche Menge produzierbarer Graphen und deren empirische Zeiteinheit empirisch verkörpert werden kann, mittels dieser aber immer als *dieselbe* intendiert wird. Als Zeitgegebenheit, von deren Extension abstrahiert wird, kann sie von jedem beobachtbaren Graph verwirklicht werden, gleichgültig, welche Zeitextension für seine Beobachtung gebraucht wird. Sie ist das Präsentat zum beobachtbaren Graphen als Präsentant. Sie ist als Präsentat die reale Möglichkeit, durch Graphen unendlich präsentiert werden zu können. Das Präsentat als dieserealmögliche Gegebenheit ist das, was wir das *Eins*, das *Element*, nennen. Das Eins, das Element, ist ein >qualitätsloser Unterschied< (ein Ausdruck von Wolfgang Cramer), eine qualitäts-quantitätslose Gegebenheitseinheit, in Beziehung auf die beliebige Präsentanten erzeugt werden können. Das Element als Gegebenheitseinheit ist eine Beobachtungseinheit als eine vorgestellte identische Akteinheit überhaupt. Diese als reale Möglichkeit ist bezogen auf die möglichen Wirklichkeiten einzelner Beobachtungseinheiten einzelner Akteinheiten, durch die beliebige empirische Graphen realisiert werden. Ein Element ist also keine ontologische Vorgegebenheit, sondern ist ein vorgestellt mögliches Beobachtungsdasein in einem Beobachtungsakt. Das Element, das Eins ist, ist daher Selbstpräsentation als *Aktselbstpräsentation*: Das Eins, das Element, ist eine vorgestellte

Aktgegebenheit überhaupt als Ermöglichung, sich in einzelnen Beobachtungsakten präsentieren zu können.<sup>16</sup>

Ein Kalkül-Element ist also ein real-mögliche Element. Da Beobachtung für jede Wirklichkeit Bedingung ist, ist jedes Wirkliche durch sie bestimmt. Also kann auch jedes Wirkliche als ein *reales* Element gemeint werden (Element ist hier natürlich kein physikalisches Element). Diese Selbstkonstitution des Elementes ist der eigentlich ermöglichen Grund für eine *mathesis*. Wieder wollen wir wegen dieser sichtransparenten Selbstherstellung des Elementes als Selbstpräsentation die daraus möglichen Operationsmodi als *rational* bezeichnen, so daß die *mathesis* in diesem allgemeinen Sinne ebenfalls als ein Rationalitätstyp bezeichnet werden kann.

## 5. Die Schrift als nicht-rationale Präsentation

### 1.2.2.3 Präsentanten als Schriftzeichen

Der linguistische Präsentant ist der zeitliche Laut, der wiederum durch Schriftzeichen räumlich präsentiert werden kann. Nur dem Schriftzeichen gilt unsere Aufmerksamkeit. Die Linguistik untersucht z. B. die phonologische und morphonologische Produktion/Rezeption von Phonemen zu den Wörtern der Einzelsprachen. Wiederum muß auch hier der Präsentations- oder Repräsentationsbezug der Wörter zum Begriffs- und Gedankenbereich (Sinnbereich) oder zum Anschauungs- und Wahrnehmungsbereich der Wirklichkeit ausgebendet werden.<sup>17</sup>

Auch für den Buchstaben ist an Präsuppositionen zu denken:

(1) Die Anzahl der Buchstaben ist die eines Inventars (›Alphabet‹). Ihre Reihenfolge ist willkürlich-konventionell (ihre phonologische Ordnung in Wörtern der Einzelsprachen bleibt hier unerörtert).

(2) Eine Buchstabendarstellung ist historisch festgelegt, letztlich aber willkürlich-konventionell: Es sollen nicht vorweg Formele-

<sup>16</sup> Das wäre in seiner Schriftfolge genauer vorzuführen. Zu beachten ist, daß das Kalkül-Zeichen als Präsentant sein Präsentat schon ermöglicht hat. Elemente sind das, was Hilbert ›Gedankendinge‹ nennt. Diese sind keine Fremdpräsentate von Kalkül-Zeichen, sondern sind die Zeichen als Präsentate selber. Insofern ist Hilbert im Streit mit Frege recht zu geben.

<sup>17</sup> Diese Straten stehen zueinander in fremdreferentiellen Präsentationsverhältnissen, also nicht wie in der euklidischen ikonischen oder der kalkülierenden schematischen Selbstpräsentation in einem selbstreferentiellen.

mente gesetzlich produziert sein wie im euklidisch-geometrischen Fall (Kreise, Dreiecke ...). Und prinzipiell könnte an der Stelle eines gebrauchten Buchstabens ein anderer stehen (das durch »u« bezeichnete Phonem könnte auch durch »i« bezeichnet werden).

(3) Prima facie:<sup>18</sup> Verschiedene Darstellungen desselben Buchstabens sind substituierbar und können zu einer Äquivalenzklasse zusammengefaßt werden.

(4) Im Unterschied zu den Graphemen eines Kalküls ist eine Buchstabenfigur nicht jederzeit frei versetzbare. Einmal gewählt, muß sie wiederholbar, identifizierbar sein. Es kann also nicht wie beim Kalkül-Zeichen eine Äquivalenzklasse (im Sinne der Präsupposition 2, S. 99) gebildet werden. Und statt Buchstaben können nicht wie bei den Kalkül-Zeichen beliebige Dinge fungieren.

(5) Auch für Buchstaben ist ihre empirische Materie irrelevant. Ihnen wird Unveränderlichkeit unterstellt bzw. von ihrer Veränderlichkeit abgesehen.

(6) Prima facie: Auch der produzierende/rezipierende Agent ist fingiert, gilt als allgemeiner, ist individuell substituierbar, ebenso das Wann und Wo seiner Tätigkeit.

Ein Buchstabe ist kein Element im Sinne eines Kalkül-Zeichens von 1.2.2.2 (obgleich er in dieser Funktion verwendet werden kann) und auch keine geometrische Figur im Sinne von 1.2.2.1. Es ist daher nicht richtig, etwa dem Buchstaben »t« eine Gestalt zuzuschreiben<sup>19</sup>; er ist kein ikonisch schematisiertes Legizeichen (Peirce). Zwar kann man von dieser Figur »t« (wie bei dieser Kreisfigur »o«) sagen, daß sie *ein* »t« (wie »o« *ein* Kreis) ist. Bei der Kreisfigur stören empirische Abweichungen die Identifikation nicht, weil die allgemeine Norm für die Produktion einer Gestalt mittels eines Schemas bestimmt bleibt. Verschiedene »t«'s aber *sind keine Abweichungen von einer Schemaproduktion*, obwohl auch sie substituierbar sind. Da jedoch mit einer gegebenen Buchstabenfigur »t« nicht diese selbst als *token-reflexiv* gemeint ist, sondern ein »allgemeines« »t«, ist die Frage gestellt, wie durch *dieses* »t« als Präsentant ein allgemeines »t« als Prä-

<sup>18</sup> Diese Präsupposition könnte in bestimmtem Sinne eingeschränkt werden müssen.

<sup>19</sup> So meist in der analytischen Literatur, z. B. in W. Kamlah / P. Lorenzen: *Logische Propädeutik*, Mannheim 1967. – Vgl. hingegen für das Beispiel des Buchstabens »t«: F. de Saussure: *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 1967, S. 141 f., bes. S. 142 f.

sentat gemeint werden kann, obwohl es keinen schematisierten ›t‹-Typ gibt.<sup>20</sup>

Ein handgeschriebenes ›t‹ ist als Figur innerhalb der Schrift eines *Ego* allein dadurch qualifiziert, daß es normfrei<sup>21</sup> nicht mit einer anderen Buchstabenfigur desselben *Egos* verwechselt werden kann. Es hat die negativ-qualitative Eigenschaft, nicht mit einem anderen Buchstaben ›zusammenzufallen‹ (so daß ein ›t‹ nicht mit einem ›l‹, einem ›d‹ usw. ›zusammenfließt‹<sup>22</sup>, sondern in ›Opposition‹ zu ihm steht). Die Figurenqualität ist bei der Gleichgültigkeit gegenüber dem quantitativen Maßverhältnis (1.2.2.1) so durch die völlige Beliebigkeit bestimmt allein unter der Bedingung, anders als alle anderen Figurenqualitäten sein zu müssen (was für die anderen gleichfalls gilt). Diese einzigartige Struktur einer Qualität wiederholt, manifestiert innerhalb der Präsentationsebene exakt die Tatsache strenger Fremdreferenz, die völlige Beliebigkeit der Zuordnung eines Schriftzeichens zu einem Laut.

Da man nicht von einer Normierung von Schriftzeichen sprechen kann und somit von keiner Gestalt, kann es bei dem Schriftzeichen einer Schrift auch keine ›Abweichung‹<sup>23</sup> geben: Jede ›t‹-Figur einer Schrift ist vollwertig. Das Fehlen einer Eigensubstanz, d.h. die Eigenschaft, materiefrei ›lediglich negativ und differentiell‹ (Ferdinand de Saussure) gegeneinander bestimmt zu sein, nennt de Saussure *Wert* der Phoneme und Schriftzeichen. *Wert* ist hier eine Sy-

<sup>20</sup> Die Möglichkeit, einen handschriftlichen Buchstaben identifizieren zu können, ist für seine Konstitution relevant – normierte Buchstaben (Schreibmaschinen usw.) sind eine zwecktechnische Vereinfachung. Für eine adäquate Analyse und Theorie der Sprache als Schrift muß die Handschrift das Originäre sein. Ihre Technisierung geschieht durch Transformation mittels des Kalkül-Zeichens (1.2.2.2) und muß erkenntnistheoretisch anders bestimmt werden. Ein Buchstabenzeichen hat keinen Eigenwert, ist im Sinne der Linguistik nichts Substantielles. Was aber bleibt ihm, wenn es nicht schematisiert und auch nicht als präsentierendes Zeichenelement (Kalkül) zu anderen Zeichenelementen im Verhältnis des gleichartig-qualitätslosen Unterschiedes bloßer Gegebenheit steht?

<sup>21</sup> Ein Blick auf eine schwer lesbare ›Handschrift‹, die als Ganzes doch einen gleichbleibenden Stil verkörpert, zeigt, daß für Buchstaben Varianten bis an die Grenze der Reminiszenz an konventionellere Vertreter möglich sind und identifiziert werden können, weil sie sich qualitativ von Schriftzeichen anderer Laute unterscheiden und es negativ für sie nur übrig bleibt, abstrakt etwa für den Laut ›t‹ zu stehen.

<sup>22</sup> Das war die Entdeckung von F. de Saussure: *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*, a.a.O.

<sup>23</sup> Eine schöne Schrift ist deshalb keine normierte Schrift. Weil normfrei, zählt Kalligraphie zur Ästhetik.

stemeigenschaft als eine negative Relationseigenschaft, innerhalb des endlichen Buchstabenreservoirs abstrakt anders als andere zu sein. Eine *positive* Qualität eines Buchstabens »an sich« ist damit ausgeschlossen.

Das System, welches ein Schriftzeichen gibt, ist kein »allgemeines«, das von Axiomen und Erzeugungsregeln als Schemata mit Variablen ausgeht: ein Buchstabe ist nicht »abgeleitet«. Jeder Buchstabe *ist* ein performativ-aktuelles System, das nicht abgeleitet ist. Er hat kein Präsentat, dessen Schematisierung er präsentieren könnte. Er präsentiert, im Einzelfall das beliebige *aktuale* Negat aller anderen ebenfalls aktuellen Buchstaben einer faktischen Schrift zu sein. Dazu muß er selber zwar durch den Ausdruck »dieses Zeichen hier« bestimmt sein, d.h. er ist im Sinne Hans Reichenbachs *token-reflexiv* (mit zwei kleinen Pfeilen links und rechts oben bezeichnet). Aber er ist nicht als *token-reflexiv gemeint*. Die Token-Reflexivität ermöglicht hier die Beliebigkeit, aktual jeweils als das Nichts aller anderen aktuellen Schriftzeichen einer Handschrift und damit als Vertreter seines Präsentates identifiziert werden zu können. Die Konvention für ein »t« ist nicht die maßbestimmte Herstellungsregel, einen senkrechten Strich in der oberen Hälfte im rechten Winkel zu queren. Erlaubt ist jede »t«-Figur, die übrig bleibt, wenn der Strich kein horizontaler ist, nicht mit einem geschlängelten »s«, einem Halbbogen wie beim »c« usw. verwechselt werden kann.

Das Schriftzeichen als negatives Systempräsentat kommt offenbar durch die Bildung einer Äquivalenzklasse aller möglichen negativ-aktuallen »t«-Systeme *nicht* zustande. Ein Buchstabe in einem Wort desselben Textes in zwei Handschriften aktualisiert »dasselbe« Präsentat, denselben Buchstaben nur insofern, als für beide Schriftzeichen gilt: aktual-negativ *qualitativ* sich von den anderen aktuellen Buchstabenqualitäten zu unterscheiden. Das verweist uns auf einen eigentümlichen Aktualisierungzwang, der für die Schrift-Produktion/Rezeption einen aktualisierenden individuellen Produzenten/Rezipienten (*Ego*, Agenten) zu verlangen scheint (was wir hier nicht weiter verfolgen können).

Eben diese Tatsache verweist auf eine vorliegende *Fremdreferenz*: Im Unterschied zur *Selbstreferenz* der geometrischen Konstruktion (1.2.2.1) und zur Setzung des Elements als qualitätsloser Gegebenheit (1.2.2.2) wird das Schriftzeichen als Präsentat nicht durch Selbstherstellung präsentiert. Sein Präsentat ist nicht Eigen-, sondern Fremdpräsentat. Es gehört als Laut einer fremden Sphäre,

einem anderen Totalitätsbereich an: nicht der optischen, sondern der akustischen Sphäre. Die Präsentationsebenen der Schriftzeichen kann man daher im Verhältnis zu ihrem Referenten, dem Präsentat, als *offen* bezeichnen gegenüber der Geschlossenheit von 1.2.2.1 und 1.2.2.2. Die im Zweifelsfalle letzte Entscheidung für das Präsentat einer aktuellen Buchstabenfigur fällt der referierte gesprochene Laut: »Es ist ein (gesprochenes) t«.<sup>24</sup>

Die steuernde Operation innerhalb der Präsentationsebene der Schriftzeichen (Alphabet) und in der Zuordnung zum Präsentat des Lautes ist die Beliebigkeit performativ abstrakt-negativer Systemsetzung von Figuren endlicher Anzahl: in jedem Einzelfall neu system-aktual zu sein ohne schematisierende gleichbleibende Regeln. Wegen der kontingenten Fremdreferentialität kann dem linguistischen Verfahren der Zeichenbildung keine Rationalität zugesprochen werden, wenn man dabei bleibt, daß Rationalität durch Selbstreferentialität bedingt ist.<sup>25</sup>

3.0 Der Versuch, mögliche Rationalitätstypen von der Sichtbarkeit der Präsentaten eines jeweiligen Präsentationstyps im Verhältnis zum unsichtbaren, aber intendierten Präsentaten kritisch zu bestimmen, verhalf uns in den drei Fällen, der euklidischen Geometrie, des Kalküls und des Schriftzeichens, zu der Einsicht, daß die Konstitution des Präsentanten im Falle (1) und (2) eine selbstreferentielle, im Falle (3) eine fremdreferentielle ist.

3.1.0 Rationalität ist durch Selbstreferentialität der Basispräsentanten bedingt. – Das Präsentat der Fälle (1) und (2) ist keine Wirklichkeit

<sup>24</sup> Für die akustische Präsentationssphäre gilt ebenfalls Fremdreferenz, weshalb der Schritt in die Matrix phonologischer Merkmale notwendig wird. – Wir brechen hier diese unvollständige Untersuchung ab. (Ist diese Charakterisierung der Fremdreferentialität des Schriftzeichens ein notwendiger, räumlich anschaulicher Präsentationsausdruck auch für die Flüchtigkeit, die Haltlosigkeit, das Verschwinden der Sprech töne eines Ego?)

<sup>25</sup> Zur *prima facie*-Vermutung der Präsuppositionen (3) und (6) (vgl. S. 103 mit Anm. 18): (3) läßt sich halten in dem eingeschränkten Sinne, daß das Präsentat der Äquivalenzklasse der aktuellen negativen Buchstabensysteme nicht selbstreferentschematisierend in derselben Zeichenebene optisch im Raum gebildet wird, sondern fremdreferentiell akustisch in der Zeit. – (6) ist nicht zu halten: Der Agent, das *Ego* operiert nicht substituierbar-allgemein, nicht »fiktiv«, sondern performativ aktual, singular als jeweiliges Individuum.

keit, sondern eine – allerdings existente – reale Möglichkeit, durch sich als Regel einen beliebigen sichtbaren Vertreter (Präsentanten) herstellen zu lassen (das Dreieck A, B, C durch diese Figur auf der Tafel hier, das Element *e* durch diesen Strich auf der Tafel hier).

3.1.1 Eine reale Möglichkeit wird als Möglichkeit beobachtbar (Fall 1) bzw. gebbar (Fall 2) gemacht. Sie fungiert *oblique*, also nicht latent in *intentio recta* als Möglichkeit einer empirischen Wirklichkeit (wie ein dreieckiges Metallstück, ein Stein als Element).

3.1.2 Präsentanten sind keine Objekte der *Wahrnehmung*, obwohl ihre Wahrnehmung die Bedingung dafür ist, das Nicht-Wahrnehmbare ihres Präsentates als Objekt intendieren zu können (die Paradoxie: unsichtbar Intendiertes wird mittels sichtbar Nicht-Intendiertes präsentiert).

3.2.0 Durch die Selbstreferentialität der Herstellung von Möglichkeiten ist jeder Präsentant des präsentierten Möglichkeitsobjekts gleichwertig; jeder Präsentant präsentiert dasselbe Präsentat adäquat. Es besteht wegen der Selbstherstellung totale Selbsttransparenz der Objekte in ihrer Präsentation. Sie sind, anders als empirische Beobachtungsobjekte, keine *black-boxes*. Als empirische Figuren sind sie existenz-irrelevant.

3.2.1 Das ist der Grund, warum die Präsentanten der Fälle (1) und (2) in *ihrer Kombination* unter Regeln Rationalität zu stiften fähig sind. Als Relate von Relationen besitzen sie keine Eigensubstanz. Ihre Kombinationen sind selber wieder Relate zu weiteren Kombinationen (Kants ›reine Synthesis a priori‹). – Die Rationalität als Operation mit den Basis-präsentanten muß eigens untersucht werden, was hier unterbleiben muß.

3.2.2 Rationalität ist allein durch schematisierende Konstruktion als Selbstherstellung von Möglichkeiten des Beobachtens (euklidische Geometrie) und des Gebens (*mathesis*) möglich. Dieses methodische Operieren wird vollzogen mit den Basispräsentanten. Es wird dadurch sichtbar, räumlich manipulierbar und physikalisch erprobbar. Die Operationen sind – in klassischer Sprache – *a priori*, ›apodiktisch gewiß‹ (Kant) und intersubjektiv von jedem Agenten operationsidentisch herstellbar, nachvollziehbar und kontrollierbar. Wahr/Falsch

und Irrtum sind durch präsentativ-sichtbare methodische Tatsächlichkeit ausgeschlossen.

4.0 In Differenz zu 3.0 ist das linguistische Schriftzeichen (Fall 3) fremdreferentiell konstituiert und insofern kein Basispräsentant eines möglichen Rationalitätstyps. Wir lassen hier ununtersucht, ob linguistische Operationen unter phonologischen und morphonologischen Regeln, einzelsprachlich oder universell *als rational* identifizierbar sind oder nicht. Einer starken Vermutung nachgehend, setzen wir für das folgende die Hypothese, daß die natürliche Sprache als Totalität im Verhältnis ihrer Präsentationsstraten (Phonologie/Syntax/Semantik) *keinen Rationalitätstyp* im Sinne der Fälle (1) und (2) darstellt.

5.0 Zur Frage »wie denkt das Denken« kann hier nur so viel gesagt werden, daß der Ort des Denkens der Ort der natürlichen Sprache sein muß, aus welcher durch Transformationen selbstreferentielle Logiken erzeugt werden können (Fichte, Hegel). Das aber bedeutet:

5.1 *Grundsatz: Denken muß die mathesis (Kalkül) in jedem Sinne als Methode ausschließen, und: mathesis ist nicht Denken.* – Damit ist die Frage dieser Untersuchung beantwortet: Denken und Kalkülieren sind ausschließend, disjunkt, – ein »oder« im Sinne von »und/oder« ist nicht möglich.<sup>26</sup>

5.2 Die Philosophie denkt. Die formalen und realen Wissenschaften operieren im Kalkül (Mathematik).

5.2.1 Die Zeichensysteme kalkülierender Verfahrensweisen sind keine Sprachen. – Der Grund der Verwechslung, Mathematik sei eine Sprache, sowie der Grund des Mißverständnisses, es ließen sich durch Kalküle »Idealsprachen« herstellen (beides hat der Philosophie sehr geschadet), wird durch die Differenz von Fall (2) (1.2.2.2) und Fall (3) (1.2.2.3) manifest. Mathematik und formalisierte »Sprachen« sind keine Sprachen.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Dieses Ergebnis entspricht dem Ergebnis der *Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* von I. Kant und der Begründung der Ablehnung der Idee einer *mathesis universalis* für die Philosophie von Leibniz durch Hegel.

<sup>27</sup> Das zwingt auch zu einer Neubesinnung, worin die Leistung der generativen Trans-

5.2.2 Die *mathesis* als methodische Selbstkonstitution von Strukturen und Operationen möglicher Gegebenheiten (und auch die euklidische Geometrie als methodische Selbstkonstitution von möglichen Beobachtbarkeiten im Raum) sind als Wissenschaften fähig, empirische Wirklichkeit schematisierend bestimmen zu können. Obwohl geschlossen formal-selbstständig, können sie auf mögliche Wirklichkeit beziehbar gemacht werden. Sprache dagegen kann keine Wirklichkeit bestimmen: Sie fungiert in Beziehung auf *Wirklichkeit* (was nur *eine* ihrer möglichen Funktionen ist) *repräsentierend* und nicht wie angewandte *mathesis* wirklichkeitspräsentierend.

5.2.3 *Erkenntnis* bestimmt sich entweder als mathematisch konstruierende Präsentationsform oder als Präsentationsform in der natürlichen Sprache (und ihren Transformationen wie den philosophischen Sprachen). Die mathematisierte Erkenntnis kann auf mögliche Wirklichkeit anwendbar gemacht werden und kann dann selber als der möglichen Wirklichkeit angehörig aufgefaßt werden. Eben deshalb ist sie physikalisierbar, technisierbar.<sup>28</sup>

5.2.4 Die heute als Allgemeine Logik geltende formalisierte Logik ist aufgrund der präsentativen Grundlage ihres Zeichengebrauchs keine Logik des Denkens, sondern eine des Kalkülierens. Sie ist eine dem philosophischen Denken inadäquate Methodik.<sup>29</sup>

---

formationsgrammatik Chomskis, die methodisch algebraisieren will, im Verhältnis zur natürlichen Sprache, welche sie verfehlt, eigentlich besteht.

<sup>28</sup> Hegel hat in seiner *Phänomenologie des Geistes* (Vorrede) diesen Unterschied zum denkenden Erkennen klar identifiziert: das mathematische Erkennen stelle das »Sein der Natur der Sache im Erkennen als solchem dar«, – eben durch Elementarisierung der Gegenstände der Natur zur möglichen präsentierbaren (= erkennbaren) Gegebenheit. – Vgl. dazu vom Verfasser eine erkenntnistheoretische Matrix in: *Hegels »Logik« als autogenerative Systemtheorie seiner »Phänomenologie des Geistes« möglicher System/Umwelt-Verhältnisse*, in: K. Vieweg (Hrsg.): *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, München 1988. – Der Kardinalfehler dieser topologischen Verwechslung liegt auch der ›naturalisierenden‹ Schein-Theorie der sogenannten ›Evolutionären Erkenntnistheorie‹ zugrunde (vgl. Anm. 5).

<sup>29</sup> Es bleibt allgemein unbeachtet, daß die Logik Kants (vgl. die sogenannte ›Jäsche-Logik‹, in: I. Kant: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 3, Wiesbaden 1958) keine Logik auf der Grundlage der *mathesis* ist und aufgrund der Erkenntnistheorie Kants auch nicht sein kann (vgl. Anm. 15).

## C. Vernunft und das Andere der Vernunft



# Der Leib als große Vernunft

## Nietzsches Konstrukt eines anderen Apriori

Annemarie Pieper

Nietzsche war mit Leib und Seele Kritiker, insbesondere der traditionellen Philosophie in ihren idealistisch-transzendentalen Ausprägungen. Seine Kritik war im wörtlichen Sinn radikal, insofern sie alles Ursprungs- und Prinzipiendenken verwarf. Doch hat er etwas anderes an dessen Stelle zu setzen? Wenn man sieht, daß auch er die Herkunftsfrage stellt und Genealogien entwickelt, um die Anfänge in den Blick zu bekommen, aus denen die von ihm problematisierten Sachverhalte hervorgegangen sind, scheint der Rückgang zu den Wurzeln für ihn ebenfalls mit einem Erkenntnisgewinn verbunden zu sein. Worin besteht dann aber der Unterschied zu den von ihm kritisierten philosophischen Ansätzen, die er samt und sonders des Irrtums, ja der Lüge zeiht?

Ich möchte diesen Fragen so nachgehen, daß ich in einem ersten Schritt die Hauptpunkte von Nietzsches Polemik gegen die abendländische Philosophie herausstelle. Dies soll anhand des frühen Textes *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* aus dem Jahre 1873 geschehen<sup>1</sup>, der bereits in nuce die wesentlichen Einwände gegen die These enthält, begründetes (rationales) Wissen lasse sich nur in Form und mittels eines Begriffssystems darstellen. In einem zweiten Schritt werde ich Nietzsches Kritik unter Heranziehung von Thesen aus den späteren, insbesondere den drei großen moralphilosophischen Schriften *Morgenröthe* (1881), *Jenseits von*

<sup>1</sup> Nietzsches Schriften werden zitiert nach der Kritischen Studienausgabe (KSA), 14 Bde., Berlin 1980, unter den folgenden Siglen nach Band und Seitenzahl:

FW = *Die fröhliche Wissenschaft*

GD = *Götzendämmerung*

GM = *Genealogie der Moral*

GT = *Geburt der Tragödie*

JGB = *Jenseits von Gut und Böse*

MAM = *Menschliches Allzumenschliches*

WuL = *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*

MR = *Morgenröthe*

Z = *Also sprach Zarathustra*

Gut und Böse (1886) sowie Zur Genealogie der Moral (1887) ergänzen, erweitern und vertiefen, wobei das Augenmerk zugleich auf Nietzsches eigene Argumentationsführung gelegt werden soll. In einem dritten Schritt will ich schließlich versuchen, Nietzsches Konzept einer anderen Rationalität zu umreißen, und dazu beziehe ich mich vor allem auf den Zarathustra.

## 1. Der erste Vorwurf: Anthropozentrismus

Der erste Vorwurf, den Nietzsche gegen die Art und Weise erhebt, wie vor ihm Erkenntnistheorie betrieben wurde, richtet sich gegen deren Anthropozentrismus bzw. gegen die Verlogenheit und den Hochmut, die darin stecken, daß der Mensch sich selbst zum *absoluten* Mittelpunkt der Welt aufbläht. Zwar räumt Nietzsche ein, daß so wie die Mücke, die »in sich das fliegende Centrum dieser Welt fühlt«<sup>2</sup>, auch der Mensch nicht anders kann, als gleichsam Nabelschau zu betreiben, indem er alles, was er denkt, fühlt, will und tut, auf sich bezieht, aber anders als die Mücke ist er imstande zu begreifen, daß er die Welt nur perspektivisch erfaßt, eben aus der Sicht des Menschen, die jedoch nicht die einzige und nicht die allein gültige ist. Dies will der Verstand jedoch nicht wahrhaben, und so gibt er in maßloser Arroganz vor, einen privilegierten Zugang zu den Dingen zu haben. Dabei wähnt er sich nicht nur gegenüber den außermenschlichen Lebewesen überlegen, sondern auch in bezug auf das Tierische in ihm selbst.

»Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einem erleuchteten Glaskasten, zu percipiren? Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Faserzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! Sie warf den Schlüssel weg; und wehe der verhängnissvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.«<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> WuL, a.a.O., Bd. 1, S. 875.

<sup>3</sup> A.a.O., S. 877.

Es fragt sich natürlich, woher Nietzsche dies weiß, wenn auch er keine Außenperspektive auf den Menschen einnehmen, sondern nur aus der Binnenperspektive den menschlichen Standpunkt in die Dinge hineinragen kann. Offenbar ist das Bewußtseinszimmer, in das die Natur den Menschen eingesperrt hat, keine fensterlose Monade im Sinne von Leibniz; vielmehr gibt es Spalten, durch die der Neugierige, an der Wahrheit über sich selbst Interessierte einen Blick hinaus – oder besser: hinein, in sein Inneres – riskieren kann. Was er da zu sehen bekommt, entsetzt ihn zutiefst. Vielleicht hatte er erwartet, eine gut funktionierende Maschinerie vorzufinden, die auf einen vernünftigen, dem Menschen wohl gesonnenen Konstrukteur schließen ließ. Statt dessen entdeckt er das genaue Gegenteil: ein wüstes Durcheinander von einander feindlichen Trieben, die um maximale Befriedigung kämpfen. Diese Wahrheit ist dem Menschen unerträglich, und so verdrängt er seinen irrationalen Unterbau, um zurückgezogen in der Innerlichkeit des Bewußtseins seine eigene ideologische Überbauwelt zu schaffen, die er als die einzige wahre Welt ausgibt.

## 2. Der zweite Vorwurf: Objektivierung / Rationalisierung

Der zweite Vorwurf Nietzsches richtet sich gegen die Sprachphilosophen, die davon ausgehen, daß die Wörter reale Eigenschaften der Dinge benennen und daher eine objektive Bedeutung haben. Nietzsche vertritt die These, daß die Bedeutung der Wörter auf Konvention beruht und daher nicht nur völlig willkürlich, sondern auch subjektiv in dem Sinn ist, daß sie nur die Perspektive des Menschen auf die Dinge, nicht aber deren objektive Beschaffenheit – d. h. ihr ontologisches Wesen, das ihnen unbezüglich auf den Menschen gewissermaßen aus ihrer eigenen Perspektive zukäme – zum Ausdruck bringt. Die einem Stein zugeschriebene Härte, die Einteilung der Dinge in männliche, weibliche und sächliche haben nichts mit den Gegenständen zu tun, sondern nur mit der Art und Weise, wie sie von Menschen erfahren werden und sich im Verhältnis zu Menschen darstellen. Die Wörter sind nach Nietzsche Metaphern für die Dinge, die sich nach langem Gebrauch abschleifen und ihrer Bildhaftigkeit verlustig gehen. Begriffe schließlich sind so weit von den ursprünglichen Eindrücken, die individuelle Dinge auf das Empfindungsvermögen ausüben, entfernt, daß sie nur noch das »Residuum einer

Metapher<sup>4</sup> bilden. Aufgrund ihrer Abstraktheit sind sie jedoch geeignet, eine Vielzahl von Gegenständen zu klassifizieren und entsprechend unter einer ökonomischen Perspektive als etwas Einheitliches zusammenzufassen.

Hier unterläuft den Erkenntnistheoretikern und Sprachphilosophen nun ein weiterer Irrtum: Sie halten die Begriffe und das Beziehungsnetz, über das diese sich zum System formieren, für höherrangig als die Dinge, da sie als deren Wahrheitsbedingungen ausgegeben werden. Nietzsche karikiert die ›Rationalität‹ des Erkenntnisprozesses durch folgenden Vergleich:

»Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der ›Wahrheit‹ innerhalb des Vernunft-Bezirkes.«<sup>5</sup>

Wieder ist es somit ein Akt des Vergessens oder Verdrängens, durch den der Intellekt sich selbst zum Urheber der Erkenntnis durch Begriffe macht. Wie er nicht wahrhaben wollte, daß er sich einem *Leib-Apriori* verdankt, so will er auch nicht wahrhaben, daß die Dinge ein ihm unzugängliches *Wesens-Apriori* besitzen. Um seine Autonomie behaupten zu können, blendet er die Genealogie der Begriffe – ihre Herkunft aus den Metaphern und deren Bezug auf unmittelbare sinnliche Eindrücke – aus und betrachtet sie als seine ureigensten Gebilde, denen er *logische Apriorität* zuspricht und dieser Form von Apriorität zugleich erkenntniskonstituierende Bedeutung zuerkennt. Für Nietzsche ist dieser behauptete Vorrang der Geltung vor der Genesis Resultat einer massiven Verfälschung seitens des Verstandes, der sich selbst zum Urheber wahren Wissens erklärt, indem er alle anderen Urheber ›vergißt‹.

### 3. Der dritte Vorwurf: Systematisierung

Nach den Erkenntnistheoretikern und den Sprachphilosophen greift Nietzsche die Naturwissenschaftler an, die sich seit jeher als die Anwälte exakten, sich streng an das objektiv Gegebene haltenden Wissens behaupteten. Sofern Naturgesetze den Anspruch erheben, das

<sup>4</sup> A. a. O., S. 882.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 883.

unveränderliche Wesen natürlicher Prozesse und Sachverhalte auf allgemeingültige Weise auszusagen, könnte die Physik eben den Zugang zu den Dingen an sich haben, den die Philosophie vergeblich für sich reklamiert. Doch, so wendet Nietzsche ein:

»Dagegen ist einmal zu sagen: hätten wir noch, jeder für sich eine verscheidenartige Sinnesempfindung, könnten wir selbst nur bald als Vogel, bald als Wurm, bald als Pflanze percipiren, oder sähe der eine von uns denselben Reiz als roth, der andere als blau, hörte ein Dritter ihn sogar als Ton, so würde niemand von einer solchen Gesetzmässigkeit der Natur reden, sondern sie nur als ein höchst subjectives Gebilde begreifen.«<sup>6</sup>

Die allgemeingültige Erkenntnis also, die wir in den Naturgesetzen dingfest gemacht zu haben glauben, spaltet sich gemäß Nietzsches Gedankenexperiment nicht nur in speziesverschiedene Erkenntnisse, sondern innerhalb der Spezies Mensch noch einmal in individuell verschiedene Erkenntnisse. Wenn aber jedes organische Wesen ein und dasselbe Ding perspektivisch je anders erkennt, wird die Hypothese einer an den Naturgesetzen festzumachenden ontologischen Struktur der Natur obsolet. Naturgesetze sind nicht Gesetze der Natur, sondern menschliche Konstrukte, durch die wir uns etwas anzueignen suchen, das nur »für uns«, nicht aber »an sich« Natur ist. Nicht einmal Raum und Zeit als die unverrückbaren Koordinaten, mit deren Hilfe wir Naturgegenstände feststellen, sind uns objektiv vorgegeben. Vielmehr produzieren wir sie nach Nietzsche »in uns und aus uns mit jener Nothwendigkeit, mit der die Spinne spinnt«<sup>7</sup>. Wie die Spinne ihr Netz aus sich heraus erzeugt, so bringen wir unsere Vorstellungen von Raum-, Zeit- und Zahlverhältnissen als Ordnungs- und Struktursysteme in die Natur hinein, vergessen aber, daß wir es sind, die die Dinge mit einem Netz überziehen, bis wir schließlich davon überzeugt sind, daß das Universum an sich selbst und von sich selbst her jenes kunstvoll gegliederte organische Ganze ist, das wir in es hineinsehen.

»An dem Bau der Begriffe arbeitet ursprünglich, wie wir sahen, die Sprache, in späteren Zeiten die Wissenschaft. Wie die Biene zugleich an den Zellen baut und die Zellen mit Honig füllt, so arbeitet die Wissenschaft unaufhaltsam an jenem grossen Columbarium der Begriffe, der Begräbnisstätte der Anschauung, baut immer neue und höhere Stockwerke, stützt, reinigt, er-

<sup>6</sup> A. a. O., S. 885.

<sup>7</sup> A. a. O.

neut die alten Zellen, und ist vor allem bemüht, jenes in's Ungeheure aufgethürmte Fachwerk zu füllen und die ganze empirische Welt d.h. die anthropomorphische Welt hineinzuordnen.«<sup>8</sup>

Die Welt – ein gewaltiges Baukastensystem, das wir für unsere Zwecke als Honigwabe eingerichtet haben, in der Meinung, die Natur selber sei der Baumeister. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um ein totes System, in welchem alles Lebendige abgetötet und in mumifizierter Form aufbewahrt wird.

Nietzsche schließt seine Ausführungen mit einer Gegenüberstellung von vernünftigem und intuitivem Menschentypus. Während ersterer als Philosoph oder Wissenschaftler die Welt durch Begriffe und Gesetze zu beherrschen trachtet, pflegt letzterer als Künstler einen ästhetischen Umgang mit den Dingen, indem er sie metaphorisch oder sonstwie bildnerisch so vor Augen führt, wie sie sich zeigen: bunt, vielfältig, unregelmäßig, zusammenhanglos. So verzaubern, erheitern, beglücken, erlösen sie durch ihre Schönheit, anstatt im »Bretterwerk der Begriffe« zu »gespenstischen Schemata«<sup>9</sup> zu verkommen, die allenfalls den auf die Logik verengten Verstand, nicht jedoch die Phantasie befriedigen. So plädiert Nietzsche hier für jene »Artisten-Metaphysik«, die er in *Die Geburt der Tragödie* auf die Formel gebracht hat: »nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt«<sup>10</sup>.

#### 4. Das irrationale Apriori der Vernunft

Nietzsches Kritik der *theoretischen Vernunft* gipfelt in dem Vorwurf, daß sie ihre eigenen Wurzeln verleugnet und sich eben damit von den Dingen abschneidet, um eine andere Welt als die bessere, höherrangige auszugeben, deren alleiniger Urheber die Vernunft ist. In den späteren Schriften verlagert sich diese Kritik mehr und mehr auf eine Kritik der *praktischen Vernunft*, doch Nietzsche wird nicht müde, alle auf einem theoretischen oder praktischen Vernunftinteresse beruhenden Über-, Hinter- und Gegenwelten als Jenseitsprojektionen zu brandmarken, die die Vernunft in einem falschen Bemühen um Transzendenz in die Vertikale entwirft, darauf vertrauend, daß diese

<sup>8</sup> A.a.O., S. 886.

<sup>9</sup> A.a.O., S. 888f.

<sup>10</sup> GT, a.a.O., Bd. 1, S. 47.

in den überzeitlichen, geschichtslosen Raum verlagerten Konstrukte erkenntnis- und handlungsbegründende Bedeutung haben. Für Nietzsche sind sie reine Fiktionen, mit denen sich die Vernunft um die Empirie betrügt, deren Irrationalität sie nicht erträgt, weil sie es nicht wahrhaben will, daß es etwas gibt, das ohne sie – vernunftlos – angefangen hat. Aus ihrer Sicht kann und darf es nichts geben, für das sie keine Urheberrechte zu reklamieren vermag. Deshalb muß sie so tun, als ob ihre Begriffe und Prinzipien es seien, die die Dinge transparent machen.

So erfindet sich die Vernunft eine Logik, in welcher sie den Dingen ihren eigenen Beitrag als das für die Erkenntnis Wesentliche zu unterstellen sucht, Prinzipien wie Gleichheit, Identität, denen jedoch »Nichts in der wirklichen Welt entspricht«, so wie auch die Mathematik mit einem Exaktheitsideal operiert, obwohl »es in der Natur keine exact gerade Linie, keinen wirklichen Kreis, kein absolutes Größenmaass gebe«<sup>11</sup>. Wie die theoretische Vernunft die außermenschliche Natur mittels ihrer logischen und wissenschaftlichen Kategorien zu beherrschen trachtet, so die praktische Vernunft das Tier in uns mittels des kategorischen Imperativs und moralischer Vorschriften:

»Das Ueber-Thier. – Die Bestie in uns will belogen werden; Moral ist Nothlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden.«<sup>12</sup>

Daß die Vernunft ihre eigenen Vorstellungen von Welt und gutem Leben in das Außervernünftige legt, um den Anschein zu erwecken, es handle sich dabei nicht bloß um normative Vorgaben, sondern um ein Objektivität begründendes *Apriori* von Welt und Praxis, hat seinen Grund darin, daß mit Anfang (ἀρχή, *principium*) Urheberschaft assoziiert wird und damit eine Höherwertigkeit:

»Am Anfang war.« – Die Entstehung verherrlichen – das ist der metaphysische Nachtrieb, welcher bei der Betrachtung der Historie wieder ausschlägt und durchaus meinen macht, am Anfang aller Dinge stehe das Werthvollste und Wesentlichste.«<sup>13</sup>

Von der Einsicht in den Ursprung der Dinge wird alles Heil erwartet<sup>14</sup>, weil man offenbar davon ausgeht, daß am Anfang alles gut war

<sup>11</sup> MAM, a. a. O., Bd. 2, S. 31.

<sup>12</sup> MAM, a. a. O., S. 64.

<sup>13</sup> MAM, a. a. O., S. 540.

<sup>14</sup> Vgl. MR, a. a. O., Bd. 3, S. 51.

und die Kenntnis dieses Guten dazu beitragen könnte, dem Heil-losen, Chaotischen in der aus ihrem Ursprung herausgefallenen Natur den Zustand einer Ordnung entgegenzuhalten, den wiederherzu-stellen die Vernunft als ihre Aufgabe deklariert. Die Berechtigung dazu leitet sie aus dem Anspruch ab, daß sie den unhintergehbaren Anfang des Guten bildete und als dessen Urheberin die wahre aprio-rische Instanz ist für alles, was ist und was gilt.

Nietzsche will diesen Anspruch der Vernunft, sich über logische, sprachliche, wissenschaftliche und moralische *Aprioris* als absoluten Anfang zu behaupten, destruieren, indem er diese Behauptung auf ein Vor-Urteil zurückführt und hinter diesem Vor-Urteil eine irrationale Kraft sichtbar macht, die auch die Vernunft selber antreibt und insofern deren vernunftloses *Apriori* ist. Diesen der Vernunft vorausliegenden Anfang nachzuweisen, ist alles andere als leicht; denn sie hat ihre eigenen Prinzipien nachgerade so verfestigt, daß wir sie in Theorie und Praxis aufgrund langer Gewohnheit nicht mehr als subjektive Zugabe, sondern als objektiven Bestandteil der erkennend und handelnd angeeigneten Dinge betrachten.

»Nachträgliche Vernünftigkeit. – Alle Dinge, die lange leben, werden allmählich so mit Vernunft durchtränkt, dass ihre Abkunft aus der Unvernunft da-durch unwahrscheinlich wird.«<sup>15</sup>

Noch schwieriger ist es, die Herkunft der Vernunft selber aus ihrem radikalen Gegenteil, der Unvernunft, aufzudecken. Nietzsche ist sich darüber im klaren, daß ihm aus einer über zweitausendjährigen Metaphysik, die auf dem unerschütterlichen Glauben an die Vernunft basiert, Widerstände erwachsen, die er nicht mit den begrifflich-argumentativen Mitteln der Vernunft auflösen kann, da diese das *Apriori* der Vernunft nur wieder bestätigen. Die einzige erfolgver sprechende Methode sieht Nietzsche darin, gleichsam das Erinnerungsvermögen der Vernunft zu wecken und sie dazu zu bringen, ihre eigene Vorgeschichte zu überdenken und sich damit Aufschluß über ihren Ursprung zu verschaffen. Zwar kann sie nicht hinter ihren eigenen Anfang zurückgehen, um ihre Entstehungsgeschichte als Prozeß des Hervorgehens der Vernunft aus der Unvernunft, des Be-wußten aus dem Unbewußten zu erzählen, aber sie kann dazu ge-bracht werden, von sich selbst als dem unbestrittenen *Apriori* ihrer eigenen normativen Konstrukte abzusehen und bloß darauf zu ach-

<sup>15</sup> MR, a. a. O., S. 19.

ten, was hinter dem von Kant so genannten Bedürfnis der Vernunft – dem Bedürfnis nach Einheit, nach Ordnung, Regelmäßigkeit, systematischem Zusammenhang usw. – steckt. Wie also kann man die Vernunft dazu bringen, die von ihr für sich behauptete Selbstursprünglichkeit kritisch zu revidieren, und was folgt daraus, gesetzt den Fall, sie räumt ein anderes *Apriori* ein?

## 5. Die Irrtümer der Vernunft

Nietzsches genealogisches Verfahren hat die Aufklärung der Vernunft über ihren Irrtum zum Ziel. Er erzählt die Entstehungsgeschichte dieses Irrtums unter Zuhilfenahme der Phantasie, die durch Bilder und Gleichnisse jenen Bereich der Empfindungen und Gefühle wieder ins Gedächtnis rufen soll, der auf das Zeugnis der Sinne setzt und den die Vernunft im Zuge ihrer Abstraktionsleistungen verdrängt und über der Arbeit mit Begriffen schließlich vergessen hat.

»Gegen Bilder und Gleichnisse. – Mit Bildern und Gleichnissen überzeugt man, aber beweist nicht. Deshalb hat man innerhalb der Wissenschaft eine solche Scheu vor Bildern und Gleichnissen; man will hier gerade das Ueberzeugende, das *Glaublich*-Machende nicht und fordert vielmehr das kälteste Misstrauen auch schon durch die Ausdrucksweise und die kahlen Wände heraus: weil das Misstrauen der Prüfstein für das Gold der Gewissheit ist.«<sup>16</sup>

Nietzsche will die philosophische Skepsis gegenüber dem Zeugnis der Sinne und dem durch sie Beglaubigten dadurch erschüttern, daß er ihr Inkonsistenz nachweist; denn auch sie selbst beruht auf einem Glauben, den sie nicht in Zweifel zieht, nämlich dem Glauben an die Voraussetzungslosigkeit der Vernunft. Dieses Vertrauen in die Prinzipien der Vernunft als den wahren Anfängen und unüberbietbaren Geltungsgründen alles Seienden will Nietzsche untergraben und damit das Fundament der Vernunft zum Einsturz bringen. Anstatt auf festem Grund hat sie »gleichsam auf fliessendem Wasser«<sup>17</sup> gebaut, darauf vertrauend, daß sie dem flüchtigen Werden mittels ihrer Gedankenkonstrukte Halt und Gestalt zu geben vermag. Daß ihr dies nicht bzw. nur mittels massiver Verfälschungen gelingt, zeigt Nietz-

<sup>16</sup> MAM, a. a. O., S. 614.

<sup>17</sup> WuL, a. a. O., S. 882.

sche am Beispiel fundamentaler Konzepte der Vernunft- qua Bewußtseinsphilosophie: Ich, Subjekt, Substanz, Kausalität, Sein, freier Wille usw. – lauter Begriffe, von denen Nietzsche behauptet, sie seien »untergeschoben«<sup>18</sup>, was man durchaus wörtlich nehmen kann: Dem Fluß der Dinge, wie er sich der Wahrnehmung darstellt, wird von der Vernunft ein fester, Stabilität garantierender Grund unterstellt, ein identisch sich durchhaltendes Substrat, das als das allein Wesentliche ausgegeben wird, im Hinblick auf welches die das Veränderliche bezeichnenden Prädikate zu bloßen Akzidenzen herabsinken, denen nur nachgeordnete Bedeutung zukommt.

»Die ›Vernunft‹ ist die Ursache, dass wir das Zeugniß der Sinne fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehn, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht. [...] Aber damit wird Heraklit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist. Die ›scheinbare‹ Welt ist die einzige: die ›wahre Welt‹ ist nur hinzugelogen [...].«<sup>19</sup>

Immer wieder mokiert Nietzsche sich über Kant als den »verwachsensten Begriffs-Krüppel, den es je gegeben hat«<sup>20</sup>. Wichtigsterisch habe der ›grosse‹ Kant gefragt »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?« und darauf mit großem Aufwand geantwortet: »Vermöge eines Vermögens«<sup>21</sup>. Die Vorurteile der Philosophen sind demnach als logische Fiktionen daran kenntlich, daß sie erschlichen sind; sie decken ein *Apriori* auf, von dem sie behaupten, sie hätten es ›gefunden‹, während sie es doch im Verlauf der Rekonstruktion erst erfinden. Daher findet die Vernunft überall sich selbst wieder. Sie hat ihre Igel an den Anfang und das Ende des Erkenntnisprozesses postiert, und der arme Hase ›Sinnlichkeit‹ läuft sich dazwischen tot. So spricht denn Nietzsche im Zusammenhang mit der Beschreibung des freien Willens durch den Begriff *causa sui* von einer Art »logischer Nothzucht und Unnatur«<sup>22</sup>, weil die Vernunft der Natur Gewalt antut, indem sie sie in den Zirkel der sich selbst als das Unbedingte und damit als unhintergehbar behauptenden praktischen Vernunft einsperrt. Aber: »alles Unbedingte gehört in die Pathologie«<sup>23</sup>. Die Vernunft ist gleichsam neurotisch geworden über ihren ständigen Be-

<sup>18</sup> GD, a. a. O., Bd. 6, S. 77.

<sup>19</sup> GD, a. a. O., S. 75.

<sup>20</sup> GD, a. a. O., S. 110.

<sup>21</sup> JGB, a. a. O., Bd. 5, S. 24.

<sup>22</sup> JGB, a. a. O., S. 35.

<sup>23</sup> JGB, a. a. O., S. 100.

mühungen, sich in Münchhausenscher Manier am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen, der sich nicht wegdisputieren läßt, genau betrachtet aber eigentlich gar kein Sumpf ist, sondern nur das materielle *Apriori*, das der Vernunft die von ihr abgelehnte Bodenhaftung verschafft, derer sie bedarf, um sich nicht in bloßen Fiktionen zu verlieren. Ohne einen Glauben an das, was sie im Hinblick auf das ohne sie immer schon als es selbst Vorhandene auszurichten vermag, geht die wissenschaftliche Vernunft ins Leere.

»Es giebt, streng geurtheilt, gar keine ›voraussetzungslose‹ Wissenschaft, der Gedanke einer solchen ist unausdenkbar, paralogisch: eine Philosophie, ein ›Glaube‹ muss immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein *Recht* auf Dasein gewinnt.«<sup>24</sup>

Dieser vorausgesetzte Glaube autorisiert die Wissenschaft allererst als solche und legitimiert ihren Erkenntnisanspruch. Andernfalls geht sie in die Irre – in Ermangelung eines Erkenntnisinteresses, das ihr den Weg weist.

Daher spricht Nietzsche wiederholt von den Irrtümern der Vernunft, die zwar aufgrund ihrer sprachlichen Versteinerung<sup>25</sup> zu kanonischen Wahrheiten geworden sind, nichtdestotrotz aber Ergebnis einer Irreführung sind. Diese Rede von Irrtümern scheint im Widerspruch zu anderen Stellen zu stehen, an welchen Nietzsche den Verstand der Lüge bezichtigt und dessen Verstellungskünste anprangert, was sich wie eine Schuld-zuweisung anhört. Andererseits will er Wahrheit und Lüge »im ausser-moralischen Sinne« verstanden wissen, d. h. als deskriptive Begriffe, mit denen kein Werturteil verbunden ist. Insofern es in der Natur der Sache liegt, daß der Verstand die Dinge verstellt und verrückt, weil anders er sie seinen rationalen Interessen nicht unterwerfen kann – er muß sie geradezu verfälschen, um den Anschein zu erwecken, er könne rational über sie verfügen –, ist die Möglichkeit des Irrtums stets mitgegeben. Der Irrtum besteht nicht darin, daß eine die Dinge verfälschende Perspektive gewählt wurde; denn in dieser Hinsicht gibt es keine an sich falsche Perspektive: die eine ist so gut wie die andere, wenn sie dem Verstand Welt erschließt. Vielmehr schleicht sich der Irrtum mit dem Vergessen ein, daß jede Sicht perspektivisch ist. Wenn der Verstand anfängt, sich als

<sup>24</sup> GM, a. a. O., Bd. 5, S. 400.

<sup>25</sup> GM, a. a. O., S. 279.

Selbstzweck zu betrachten und schließlich sich selbst als das *Apriori* aller *Aprioris* setzt, hat er seine Perspektive verabsolutiert und damit unberechtigterweise Rationalität, d. h. den menschlichen Standpunkt zum Prinzip der außermenschlichen Natur erhoben.

»*Menschlichkeit.*« – Wir halten die Thiere nicht für moralische Wesen. Aber meint ihr denn, dass die Thiere uns für moralische Wesen halten? – Ein Thier, welches reden konnte, sagte: »*Menschlichkeit ist ein Vorurtheil, an dem wenigstens wir Thiere nicht leiden.*«<sup>26</sup>

Nietzsche beharrt darauf: »Es gibt gar keine geistigen Ursachen!«<sup>27</sup>. Die Annahme eines geistigen *Apriori* beruht auf dem Irrtum, daß ohne ein Ich die Welt nicht das wäre, was sie ist. Aber es verhält sich genau umgekehrt: Ohne die Welt gäbe es die Fiktion eines Ich nicht, das die Maschen seiner kategorialen Netze so knüpft, daß es darin die seinen Vorstellungen entsprechende Welt einzufangen hofft. Aber letztlich findet es in allem Seienden immer nur das wieder, was die Struktur seines Netzes aufweist.

»Es dämmert jetzt vielleicht in fünf, sechs Köpfen, dass Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung [...] und *nicht* eine Welt-Erklärung ist.«<sup>28</sup>

Was immer in theoretischer Absicht über die Natur gesagt wird, ist unaufhebbar Interpretation. Es wird kein Anspruch auf Erklärung erhoben, der suggeriert, man könne die Natur objektiv erfassen, so wie sie an sich, unabhängig von einem menschlichen Verstand, beschaffen ist. Solange der Verstand sein Geschäft als fröhliche Wissenschaft betreibt, indem er mit seinem Material spielt, es schöpferisch gestaltet und neu komponiert – immer in dem Bewußtsein, daß es *sein* Werk ist –, ist er in seinem Element.

»Der Intellekt, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei [...], als er täuschen kann, ohne zu *schaden* und feiert dann seine Saturnalien; nie ist er üppiger, reicher, stolzer, gewandter und verwegener. Mit schöpferischem Begegen wirft er die Metaphern durcheinander und verrückt die Gränzsteine der Abstraktion.«<sup>29</sup>

Sobald der Verstand jedoch anfängt, seine Fiktionen für die Sache

<sup>26</sup> MR, a. a. O., S. 234.

<sup>27</sup> GD, a. a. O., S. 91.

<sup>28</sup> JGB, a. a. O., S. 28.

<sup>29</sup> WuL, a. a. O., S. 888.

selbst auszugeben und seine Leistungen als die allein zählenden zu behaupten, wird er unredlich.

»Ich misstrauie allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.«<sup>30</sup>

Indem der Intellekt für sich einen Standpunkt jenseits aller Perspektivität reklamiert und damit gleichsam den blinden Feck im Auge ausblendet, beraubt er sich nach Nietzsche seiner Potenz:

»Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ›Erkennen; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ›Begriff< dieser Sache, unsre ›Objektivität< sein. Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt *castren?* [...]«<sup>31</sup>

Hier klingt unüberhörbar an, was Nietzsche schon in *Ueber Wahrheit und Lüge* im Bild des auf dem Rücken eines Tigers befindlichen Bewußtseins angedeutet hatte. Ohne Affekte, Triebe und Instinkte steht der Verstand auf verlorenem Posten, denn sie bilden das Kräfepotential, aus dem er seine schöpferischen Antriebe bezieht. Er verwechselt seine Autonomie in bezug auf den Umgang mit Begriffen mit Unabhängigkeit von seinem Ursprung. Sein Ursprung aber ist jenes Lebensprinzip, das Nietzsche durchgehend als Wille zur Macht bezeichnet.

## 6. Der wahre Anfang: Wille zur Macht

Auch der Intellekt ist ursprünglich und wesentlich Wille, insofern sich in ihm das Interesse an Rationalität zum Ausdruck bringt. Dabei handelt es sich um ein Interesse neben vielen anderen, die miteinander konkurrieren, einander bekämpfen und depotenzieren, aber sich auch wechselseitig steigern, verstärken, übertrumpfen. Diese vielfältigen Kraftäußerungen sind für Nietzsche Kennzeichen des Lebendigen:

»Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des

<sup>30</sup> GD, a. a. O., S. 63.

<sup>31</sup> GM, a. a. O., S. 365.

Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigner Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung. [...] Die ›Ausbeutung‹ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in's Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.<sup>32</sup>

Der Verstand bildet in diesem durch den Willen zur Macht generierten organischen Kontext keine Ausnahme. Um seiner selbst immer mächtiger zu werden, muß er sich gegen andere Willensbestrebungen durchsetzen, und da ihm hierfür keine physischen Mittel zu Gebote stehen, muß er mit List und Tücke, mit Überredung, Schmeichelei oder Drohungen versuchen, sich als Herr im Haus zu behaupten. So kann er sich darum bemühen, die Affekte zu zügeln, indem er ihnen ein Ziel als begehrenswürdig schmackhaft macht, das ihm selbst erstrebenswert scheint, oder indem er Leidenschaften kanalisiert und dabei davon profitiert, daß sie sich nicht blindwütig gegeneinander richten, sondern um eines ihnen untergeschobenen Zweckes willen ihre Kräfte zusammenspannen.

Nietzsche sieht in allen Ausgestaltungen des Lebendigen den Willen zur Macht am Werk, auch in der Philosophie des Geistes und der Bewußtseinsphilosophie, die seit Platon daran gearbeitet hat, ihre Überlegenheit durch ein logisches *Apriori* zu demonstrieren, und darin sehr erfolgreich war. Doch hat sie diesen Erfolg nicht durch größere Rationalität erzielt, sondern sie verdankt ihre argumentative Kraft jenem Machtinstinkt, der ihre Vertreter dazu bringt, Methoden auszubilden, die es erlauben, den Gegner matt zu setzen. So erweist sich z. B. die Methode der Dialektik mit den Augen Nietzsches gesehen als ein Instrument der Abrechnung und Herabsetzung, durch das der Mitunterredner gewissermaßen vorgeführt wird, um zu verschleiern, daß man selbst mit dem Rücken zur Wand steht und sich nicht anders zu wehren weiß:

»Man wählt die Dialektik nur, wenn man kein andres Mittel hat. [...] Sie kann nur *Nothwehr* sein, in den Händen Solcher, die keine andren Waffen mehr haben. [...] Man hat, als Dialektiker, ein schonungsloses Werkzeug in der Hand; man kann mit ihm den Tyrannen machen; man stellt bloss, indem man siegt. Der Dialektiker überläßt seinem Gegner den Nachweis, kein Idiot zu sein: er macht wührend, er macht zugleich hilflos. Der Dialektiker depo-

---

<sup>32</sup> JGB, a. a. O., S. 207 f.

tenziert den Intellekt seines Gegners. – Wie? ist Dialektik nur eine Form der Rache bei Sokrates?«<sup>33</sup>

Die gesamte christliche Metaphysik ist nach Nietzsche aus einem Ressentiment hervorgegangen. Der Zorn und die Wut der Ohnmächtigen, der Schlechtweggekommenen, ihr Neid auf die starken und großen, ihrer selbst mächtigen Individuen hat sie verschlagen gemacht. Sie haben – Nietzsche nennt hier vor allem die Priester – die Moral erfunden, um sich im Namen und als Sprachrohr eines Allmächtigen das Recht zuzusprechen, andere an »allgemeingültige Vorschriften zu binden und ihre Autonomie dadurch zu schwächen. Auf diese Weise verschafften sie sich Gewalt über den Willen vieler und konnten als Wächter über die Herdenmoral im vorgeblichen Dienst am Mitmenschen ihren Willen zur Macht befriedigen.

Nietzsches Hypothese des Willens zur Macht als Prinzip des Lebendigen ist insofern problematisch, als er damit sein Postulat der Perspektivität zu verletzen scheint. Eine Schlüsselstelle in *Jenseits von Gut und Böse* könnte dies belegen. Dort heißt es:

»[...] man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo ›Wirkungen‹ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt – und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist. Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesammtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es *mein* Satz ist –; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, *alle* wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: *Wille zur Macht*. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ›intelligiblen Charakter‹ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ›Wille zur Macht‹ und nichts ausserdem.«<sup>34</sup>

Man könnte diese Stelle ontologisch lesen, so als ob Nietzsche hier das Prinzip des Willens zur Macht als ein objektives, allgemeingültiges Naturgesetz – wenn auch bloß hypothetisch – aufgefaßt wissen will. Aber in dem Fall hat man überlesen, daß Nietzsche sagt »Die Welt von innen gesehen«. Er unterstellt mithin keine Außenperspektive, sondern radikalisiert die Binnenperspektive des Menschen, aus welcher sich Lebendiges als Kraftäußerung darstellt. Gestützt auf die

<sup>33</sup> GD, a. a. O., S. 70.

<sup>34</sup> JGB, a. a. O., S. 55.

Selbsterfahrung leitet Nietzsche die Berechtigung des Schlusses ab, organische Entwicklungsprozesse als Ausdruck eines Willens zur Macht zu lesen. Aber die Hypothese des Willens zur Macht ist und bleibt Interpretation – ein Vor-Urteil über die Natur insgesamt aus der Optik des Menschen, der selbst Teil dieser Natur ist und sich diese mittels des Konzepts einer vielgestaltigen energetischen Kraft deutend zurechtlegt, ohne den Anspruch zu erheben, die Natur aus ihr selbst heraus transparent gemacht zu haben. Damit fällt Nietzsche nicht hinter seine eigene Voraussetzung zurück, »dass all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist«<sup>35</sup>.

Setzt man mit Nietzsche den Willen zur Macht als unhintergehbare *Apriori*, das der Verstand zwar erfunden hat, aber nicht um sich selbst als den Urheber des durch dieses *Apriori* Bezeichneten auszugeben, sondern um jene vorrationale Dimension zu benennen, die als seine eigene Voraussetzung anzuerkennen er sich genötigt sieht, dann folgt daraus ein anderes, ›redlicheres‹ Verständnis von Vernunft und Rationalität, das ich abschließend unter Bezugnahme auf den *Zarathustra* umreißen möchte.

## 7. Der Leib als große Vernunft

Zunächst ist festzuhalten, daß Nietzsche die Vernunft nicht als solche kritisiert, sondern die klassischen Vernunftkonzepte idealistischer und christlicher Konvenienz. Deren Vertretern, die er als die »Vierschrötigen des Geistes« karikiert, hält er spöttisch entgegen:

»Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingewinden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben.«<sup>36</sup>

Die Philosophie zieht ihre Daseinsberechtigung nach Nietzsche allein daraus, daß ihre Fiktionen und Auslegungen lebensdienlich sind. Im

<sup>35</sup> MR, a. a. O., S. 113.

<sup>36</sup> FW, a. a. O., Bd. 3, S. 349.

Kampf der Interpretationen verdient diejenige den Vorzug, die das Leben nicht verleumdet, verächtlich macht, ignoriert. Eine solche Lehre hat Zarathustra vorgetragen, indem er den Leib als große Vernunft verkündete und der verleiblichten Vernunft den Namen ›Übermensch‹ gab. Leib ist für Zarathustra im Unterschied zu den christlichen Metaphysikern nicht der vom Geist abgetrennte Körper als Inbegriff des Materiellen, sondern der ganze Mensch *in individuo*.

»Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. / Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. / Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ›Geiste‹ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft. / ›Ich‹ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.«<sup>37</sup>

Der Leib ist ein dynamisches, ein tätiges *Apriori*, das sich selbst als große Vernunft organisiert. Indem der Leib sich als Verhältnis ausspannt zwischen den Welt erfüllenden Sinnen und der kleinen Vernunft des Verstandes, dessen Aufgabe darin besteht, Ordnungs- und Sinnprinzipien für das vielfältige, durch die Sinne gelieferte Material zu erfinden, präsentiert er sich als ein vollendetes Ganzes, gleichsam als ein Kunstwerk, in welchem sich Materie und Form so durchdringen, daß sie weder eine hierarchische noch eine statische, sondern eine in sich bis aufs äußerste gespannte Einheit bilden, die im Leib und durch den Leib zusammengehalten wird. Die große Vernunft des Leibes zeigt sich darin, daß sie alles in sich zu integrieren vermag – auch und gerade das dem Verstand Entgegengesetzte, das sie nicht als das Andere der Vernunft ausstößt, sondern aushält. Zwar sieht sich die kleine Vernunft genötigt, dem Irrationalen aus ihrer Perspektive die Rationalität abzusprechen, doch die große Vernunft hält das Zeugnis der Sinne dagegen und stiftet Frieden zwischen den Kontrahenten – zu ihrer beider Nutzen. Der Mensch ist kein Endprodukt, nicht die Krone der Schöpfung, mit der man sich für immer zufrieden geben kann. »Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!«<sup>38</sup>

Zarathustra findet für das neue Menschenbild des Leibes als großer Vernunft Bilder, die das gespannte Selbstverhältnis anschaulich machen: Brücke, Bogen, Seil des Seiltänzers, Regenbogen. Mit

<sup>37</sup> Z, a.a.O., Bd. 4, S. 39.

<sup>38</sup> MR, a.a.O., S. 274.

der Vorstellung einer sich aus- und anspannenden großen Vernunft des Leibes ist das alte dualistische Menschenbild überwunden. An seine Stelle ist der Übermensch getreten als der neue Mensch, der alle seine gegenstrebigen Kräfte in sich zentriert und damit in sich die richtige Mitte findet zwischen einer Zerstreuung im Irrationalen und einer Erstarrung im Rationalen. Das Konzept des Übermenschen als je und je neu sich verleiblicher großer Vernunft ist für Nietzsche die ausgezeichnete normative Perspektive für menschliche Individuen; denn sie macht den Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen erträglich. Nur das, wovon ich wollen kann, daß es ewig wiederkehrt, ist wahrhaft vernünftig.

# Über einige Schwierigkeiten, sich dem Thema Mythos (philosophisch) zu nähern

Enno Rudolph

»Was der Logos lehrte,  
offenbart der Mythos [...]«  
Karl Reinhardt

## 1. Vom Nutzen und Nachteil der Mythenvergegenwärtigung: Hans Blumenberg

In seinem Vorwort zu einer kleinen Essay-Sammlung von Walter Burkert schreibt der Heidelberger Altphilologe und Literaturwissenschaftler Glenn Most: »Nicht erst uns: schon den Griechen waren ihre eigenen Mythen unheimlich [...]«<sup>1</sup> Dieses kompetente Urteil ist zu ergänzen: den Griechen waren ihre unheimlichen Mythen gleichwohl lieb und teuer. Sie gaben ihrer Welt Sinn und Ordnung, und dies dank der beruhigenden Bürgschaft einer nahezu heiligen Tradition; denn Mythen enthielten überkommene, durch Herkunft, Alter und vieles andere, kurzum durch den Anspruch auf Ursprungsgewißheit sanktionierte Weisheit. Die Geschichten selbst – ob Erzählungen von einäugigen Zyklopen, von der fatalen Lust des Sisyphos oder auch solche wie die vom Gott im brennenden Dornbusch oder vom wasserwandelnden Gott – sind uns heute einerseits ebenso fremd wie diejenigen, die wir in biblischer Verfremdung als den Stoff bzw. als literarische Kulissen zu würdigen wissen, aus denen die kanonisierten Texte der christlichen Religion gemacht sind. Zu fremd sind sie, um unheimlich zu sein.

Die Faszination, die andererseits sowohl von diesen Geschichten selbst als auch von ihrer gestaltenden Bedeutung für die religiösen Urschriften der Christen nach wie vor ungebrochen ausgeht – zum Entsetzen unermüdlicher Entmythologisierungsstrategen in der nachaufklärerischen Theologie und Philosophie –, beruht dabei nicht nur auf ihrer ästhetischen Eigenart. Sie hat eine ideologische Kom-

<sup>1</sup> G. Most: Vorwort zu W. Burkert: *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990, S. 7.

ponente, und deren Entdeckung haben wir nicht zuletzt im wesentlichen Hans Blumenberg zu verdanken, der durch seine »Arbeit am Mythos«<sup>2</sup> derart nachhaltig auf diese Erklärung für die ungebrochene, wenngleich immer wieder berüchtigte Neugier auf Mythen aufmerksam zu machen wußte, daß unter den zahlreichen Arbeiten auf dem Felde der Mythenanalysen wie auch der Mythologiekritik im Bereich der Philosophie ihm wohl nach wie vor die Anerkennung gebührt, den Mythos – und eben nicht nur die Mythologie – philosophisch rehabilitiert zu haben.

Unheimlich ist dennoch etwas geblieben: die Energie, die Selbsterhaltungskraft des Mythischen. Daß der Mythos die Aufklärung überlebt hat, bedarf bereits zusätzlicher Erklärungen, die über diejenigen hinausgehen, die uns die Väter der Frankfurter Schule seinerzeit zu vermitteln versuchten und denen zufolge der Mythos dialektisch mit dem Aufklärungsprojekt verwandt sei: Das Mythische in der Aufklärung und das Aufklärungspotential im Mythos läge in einer beiden gleichermaßen eigentümlichen Herrschaftsideologie. Der Held der Aufklärung und derjenige des Mythos, Odysseus oder das neuzeitliche Subjekt: sie beide seien Herrschernaturen desselben Typs Naturbemächtiger, souveräne Halbgötter, aufgeklärte Imperialisten, die wüßten, was sie tun.<sup>3</sup>

Was die Väter der Frankfurter Schule wohl weniger beabsichtigten, war: sie steigerten eher die Faszination des Mythischen, machten wieder neugierig auf seine offenbar durch die Aufklärung nachhaltig unterstützte Wirksamkeit. Und da sie, die professionell Negativen, ohnehin keine Alternativen zum Patt zwischen mythischer und aufgeklärter Ideologie gelten lassen konnten, sondern vielmehr auf die Wirksamkeit selbstorganisierender Kulturrevolution infolge ihrer angestrengten Aufklärung über das mythisch-destructive Wesen der Aufklärung setzten, hatte die Faszination des Mythischen freie Bahn.

Es ist gerade auch dieser Befund, der zur Wiederaufnahme der

---

<sup>2</sup> H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1997, S. 10ff. [abgekürzt AM]; vgl. auch ders.: *Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos*, in: M. Fuhrmann (Hrsg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik*, Bd. 4), München 1983, S. 13ff. [abgekürzt W]; vgl. dazu E. Rudolph: *Mythos-Logos-Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg*, in: O. Bayer (Hrsg.): *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart 1990, S. 58ff.

<sup>3</sup> Vgl. M. Horkheimer / Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1969, S. 50ff.

Leitfrage Blumenbergs drängen sollte: wie überhaupt der Fortbestand von Kulturinhalten zu erklären sei, wenn wir uns dem Prinzip der »Geschichtlichkeit« verpflichtet fühlen, demzufolge es unmöglich sei, »einen vorgegebenen Inhalt jederzeit in derselben Weise vorzutragen oder als verstanden zu denken«<sup>4</sup>. »Es gibt kein kulturelles Trägheitsgesetz«<sup>5</sup>, ruft Blumenberg aus, wie einer, der das historistische Fegefeuer gefestigt überlebt hat. Und auf diese Weise macht er es sich hinreichend schwer, von *dem* Mythos im Singular zu reden. Denn wie wenig er mit der singularistischen Form der strukturalistischen Mythos-Deutung verwechselt werden will, verdeutlicht seine Auseinandersetzung mit Claude Lévi-Strauss hinreichend: Ihm wirft er »Platonismus« vor, meine er doch, daß die Analyse des Phänomens ›Mythos‹ von der Rezeptionsgeschichte der Mythen abstrahieren könne in der Überzeugung, ein Mythologem sei »durch die Gemeinsamkeit seiner Fassungen zu definieren«<sup>6</sup>.

Freud und Sophokles stünden nach dieser methodischen Prämissse als Quellen des ›Ödipus-Stoffes‹ gleichwertig nebeneinander. Der fragliche Gewinn aber, mythischen Stoff von der mythischen Form im Interesse einer zeitunabhängigen Definition voneinander getrennt zu haben, wird hoch, zu hoch bezahlt. Zum einen spricht der Strukturalist nicht mehr von Mythen, sondern von einem abstrakten Konzentrat, wodurch die jeweils spezifischen, oftmals einmaligen Sprach- und Literarformen der Mythen unterschlagen werden. Zum anderen gibt dieser Ausgangspunkt – nicht nur nach der Überzeugung von Blumenberg – die »Wirkungsgeschichte«<sup>7</sup> preis. Deren Unhintergehbarkeit allerdings verteidigt Blumenberg freilich seinerseits eher unzulänglich, wenn er – in sicherlich ungewollter Kongenialität mit den herrschenden Überzeugungen nachheideggerischer Hermeneutik – betont: Mythos sei immer nur als »schon in Rezeption übergegangen«<sup>8</sup> zu thematisieren, was uns zur Mitbehandlung seiner jeweiligen Rezeptionsgeschichte nötige. Diese Selbstverständlichkeit führt allenfalls zur Schärfung des schlechten Gewissens, das die Einsicht in die Unhintergehbarkeit des hermeneutischen Zirkels bei uns ohnehin je erzeugen soll, unterläuft aber kei-

<sup>4</sup> AM, S. 301.

<sup>5</sup> AM, S. 303.

<sup>6</sup> AM, S. 306.

<sup>7</sup> AM, S. 300.

<sup>8</sup> W, S. 28.

neswegs konsequent die Unterstellung von Kontinuität, die es uns erleichtern soll, das Alte, Fremde und unverständlich Gewordene zum Gesprächspartner zu machen und zur Antwort auf unsere Fragen – und seien diese noch so verständnisdestruktiv – zu zwingen.

Das Prinzip der Geschichtlichkeit ist beim Wort zu nehmen, wenn es als Alternative zum strukturalistischen Ansatz Geltung beansprucht: führt dieser zur Preisgabe der Wirkungsgeschichte, dann führt die Einsicht in die Geschichtlichkeit von Kulturhalten zur Feststellung ihrer unüberwindbaren Exklusivität. Damit stehen wir vor einer zweifachen Schwierigkeit:

– Das Geschichtlichkeitsprinzip, konsequent angewendet, betrifft die Mythen extrem. Weniger noch als nahezu alle Texte der hermeneutisch verfügbaren Überlieferungen sind sie verständlichen Exegesen zugänglich, da sie unter jener Ursprungs- und Unverfügbarkeitsvermutung stehen, die gleichwohl die Neugier auf sie stets erneut weckt und steigert. So gesehen eignen sie sich grundsätzlich als Prototyp zur Demonstration der Grenzen der Verständlichkeit, wenn nicht sogar der Verständigung, an die die Einsicht in die Geschichtlichkeit kultureller Inhalte uns ohnehin stoßen lässt.

Nicht nur die Strukturalisten übrigens versuchten, diese Not in eine Tugend zu verwandeln, indem sie die Vergegenwärtigung mythischer Stoffe durch eine typologische Vergleichzeitigung zu erreichen wöhnten. In diesem Jahrhundert zeichnete sich auch eine nicht unbedeutende Schule auf dem Felde der Theologie durch das Programm aus, Mythisches in religiösen Urkunden vermittelbar, ja sogar aktualisierbar zu machen durch aneignende Auslegung. Man nannte diese Auslegung »existenziale Interpretation« mit dem mißverständlichen, aber ausdrücklich beabsichtigten Effekt einer »Entmythologisierung<sup>9</sup> der betreffenden Texte. »Existenziale Interpretation« sollte die existentielle Aufgeschlossenheit des modernen Lesers zum Kriterium für die Erschließbarkeit mythisch verfaßter Botschaften machen, eine Methode, die freilich die betreffenden literarischen Dokumente, gerade also die in die Texte eingewobenen Mythen, ihrer Sprache und ihrer Bilder beraubte.

Eine Mythendeutung, die sich dem Prinzip der Geschichtlichkeit ohne solcherlei Kompromisse zu stellen bereit ist, sich gleichwohl aber zutraut, Mythen effektiv in gegenwärtige Diskurse ein-

<sup>9</sup> Vgl. u. a. R. Bultmann: *Neues Testament und Mythologie*. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, München 1985.

zubringen, ohne die Entlastungsofferte des hermeneutischen Zirkels allzusehr zu strapazieren, steht vor der Quadratur des Kreises. Wenig verwunderlich ist es daher, daß Hans Blumenberg, der diesen Versuch als fällige Arbeit am Mythos einklagt, auch keine solcher alten Geschichten von Odysseus, Prometheus oder Troja noch einmal zu erzählen versucht, sondern die dem Mythos zugesprochene eigentümliche spielerische Freiheit in der Berufung auf miteinander konkurrierende Gottheiten – denen die Mythenerzähler trotz ihrer Menschlichkeit gleichwohl allen Respekt bezeugten – ausspielt gegen den unbeugsamen Ernst des religiösen Dogmas, der erfolgsentscheidend war für die Tendenz der Religion, sich vom Mythos so weit zu emanzipieren, daß sie ihn souverän integrieren konnte, ohne ihm zu verfallen. Blumenberg aktiviert also eine *Funktion des Mythos*, nämlich diejenige als Korrektiv ideologischer bzw. religiöser Dogmatik. Wenigstens diese Funktion zu erfüllen, traut Blumenberg dem mythischen Typ literarischer Tradition zu, nicht zuletzt seiner libertinistischen, ja frivolen Umgangsweise mit absoluten Werten und Größen, mit Göttern, wegen, aber ebensoehr auch aufgrund seiner poetischen Kompetenz, sinnliche Vielfalt mit vielfältigem Sinn zu verbinden. »Der Mythos ist ein System des Willkürrentzugs gegenüber Göttern und Mächten.«<sup>10</sup> Diese Ursprungsbedeutung, mit der gesagt sein soll, daß Mythen zwischen Menschen und Schicksalsmächten eine Vertrauensbasis stiften sollen, ruft Blumenberg in Erinnerung, um nun die Mythen gegen die außermythischen Willkürmächte in Form religiöser oder ideologischer Dogmen ebenso auszuspielen wie gegen szientistische. Der Mythos als *agent provocateur* zur fälligen Kritik an rationaler Selbstüberschätzung und ideologischer Bevormundung! Die Schwierigkeit aber bleibt: das beschriebene Verstehensproblem lässt sich durch eine solche Funktionalisierung kaum als gelöst betrachten. Das Bewußtsein für die Unlösbarkeit dieses Problems wird allenfalls geschärft.

– Die zweite Schwierigkeit liegt darin, daß die Hartnäckigkeit menschlicher Faszinerbarkeit durch Mythen ebenso wie die Kontinuität von Mythenproduktion vielleicht erklärungsbedürftiger ist denn je. Wenn die Mythen tatsächlich »Ausdruck des Mangels an Wissenschaft oder vorwissenschaftlicher Erklärung [waren], so hätten sie sich spätestens mit dem Eintreten der Wissenschaft in ihre wachsende Leistungsfähigkeit von selbst erledigen müssen. Das Ge-

<sup>10</sup> AM, S. 27.

genteil war der Fall. Nichts hat die Aufklärer mehr überrascht und ungläubiger vor dem Scheitern ihrer vermeintlich letzten Anstrengungen stehen lassen, als das Überleben der verächtlichen alten Geschichten, der Fortgang der Arbeit am Mythos«<sup>11</sup>.

## 2. Ernst Cassirers Antwort auf »das Überleben der verächtlichen alten Geschichten«

Der Frage nach den kulturgeschichtlichen Gründen und – wenn es sie gibt – nach der Logik des Überlebens der »verächtlichen alten Geschichten« hat sich Blumenbergs Vorläufer in Sachen Mythologie – Philosophie, nämlich Ernst Cassirer, nachhaltiger gestellt als Blumenberg selbst. Am Beispiel der Mythos-Deutung Cassirers ließe sich überdies eindrucksvoll demonstrieren, wie ein Aufklärer, als der er sich mit wechselnden Begründungen doch irgendwie immer verstand, mit dem zuvor beschriebenen Schock über die nachhaltige Zähigkeit mythischen Denkens fertig werden konnte. Sodann allerdings auch, um ihn von einem immer wieder erhobenen Verdacht freizusprechen, er habe im mythischen Denken eine Frühform von Vernunft entdeckt, die nach den Kriterien des Kantischen Vernunktkonzepts identifizierbar und kritisierbar sei.

Dieser Verdacht – er stammt von Kurt Hübner – wurde aber m. E. von Helmut Holzhey bereits teilweise entkräftet.<sup>12</sup> Es ist zwar richtig, daß Cassirer dem mythischen Denken zuspricht, sich die Welt – den Inbegriff furchterregender Mächte und Gewalten – nach den Kategorien der Kausalität und den Formen raum-zeitlicher Schematisierung geordnet zu haben, daß er also insofern das mythische Bewußtsein als ein objektivierendes Bewußtsein beschreibt. Zugleich aber bleibt grundsätzlich ein Gegensatz zwischen den Methoden der transzental-philosophischen Weltobjektivation einerseits und der mythischen Weltdeutung andererseits bestehen, der die formale Gemeinsamkeit mit der Objektivierungsmethode des sich selbst methodisch durchsichtigen transzentalen Bewußtseins (im Sinne Kants) entscheidend überwiegt. Das mythische Bewußtsein unterscheidet

<sup>11</sup> AM, S. 303.

<sup>12</sup> Vgl. H. Holzhey: *Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins*, in: H. J. Braun / H. Holzhey / E. W. Orth (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M. 1988, S. 191 ff.

nicht zwischen Objekten als Bewußtseinskonstrukten und Naturmächten, es unterscheidet nicht zwischen kausalen und magischen Wirkungen, und es unterscheidet nicht zwischen seinem partikulären raum-zeitlichen Horizont und dem Universum. Das mythische Bewußtsein – dies ist für Cassirer entscheidend – erlitt und erlitt vielmehr durch einen Aufklärungsprozeß, der es darüber belehren würde, daß es unzulänglich, weil reflexionslos vergegenständliche und interpretiere, Bild und Sache nicht unterscheide, sogar einen katastrophalen Verlust: den der mühsam erworbenen Vertrautheit mit einer Welt, in der es mit den Göttern gemeinsam wechselwirkt, in der die Götter gleichwohl Götter bleiben, ohne allerdings allzu transzendent und allzu mächtig zu sein. In der Ernst Cassirer eigenen Sprache heißt dies, daß die beiden parallelen Tendenzen – die der Versprachlichung unseres Bewußtseins zur begrifflichen Abstraktion und die der Religion zur mono-theistischen Kritik polytheistischer Bilderwelten und Götterumtriebe – Aufklärung und Verarmung zugleich seien.

Das mythische Bewußtsein ist in sich ambivalent, indem es tendenziell objektiviert und zugleich in einer Distanzlosigkeit zur Welt verharrt, die durch Objektivierungen modernen Verständnisses gerade überwunden sein müßte. Helmut Holzhey vermutet, daß Cassirer dem mythischen Bewußtsein ein Wissen von dieser seiner eigenen Ambivalenz zutraut, ein Wissen, dessen Reflexion zur Religion führe: Religion als ›Aufklärung‹ des Mythos, als dessen kritische Vernunft und zugleich als die theoretische und moralische Ablösung des Mythos.<sup>13</sup> Diese Interpretation verkennt allerdings, daß nach Cassirer in der Religion die kritische Reflexion bereits den Sieg über die mythische Befangenheit, über ihre Abhängigkeit von als magisch wirksamen Mächten gedeuteten Kräften und über den Reichtum an Symbolisierungen dieser Mächte davongetragen hat. Der Mythos würde sich nach dieser Auffassung dank der Vermittlungsleistung der Religion zwar als *rational zugänglich* erweisen, zugleich aber als verfremdet und entstellt begegnen. Zudem unterstellt diese Deutung, daß es sich im Prozeß vom Mythos zur Religion um eine teleologische Entwicklung handelt, analog derjenigen, die idealtypisch nach wie vor gern dem Übergang vom Mythos zum Logos unterstellt wird.

Cassirer aber beharrt viel zu sehr auf der Fremdheit, der essen-

<sup>13</sup> Vgl. a. a. O., S. 193.

tiellen Ambivalenz, um nicht zu sagen *Zwielichtigkeit* des mythischen Bewußtseins, als daß diese entwicklungstheoretische und damit integrative Lesart vertretbar wäre. Cassirer unterscheidet sich prinzipiell von der Unterstellung einer dialektischen Verwandtschaft zwischen Mythos und Aufklärung im Sinne Horkheimers und Adornos und steht von daher zunächst Blumenberg näher, der den Gegenstand zwischen Mythos und Logos beschwört, um damit auch der klassischen Philosophie der Mythologie, die den Mythos integrierend zu einem genuinen Gegenstandsbereich der Philosophie erheben wollte – insbesondere im Falle Schellings –, zu widersprechen. Odo Marquards humorvolle Charakteristik der Blumenbergschen Position als eine, die provokativ und melancholisch den Lobgesang auf den Polytheismus anstimme, bezieht sich auf Blumenbergs Neigung, den Mythos zum Aufruhr gegen den Herrschaftsanspruch des Logos anzustiften.<sup>14</sup>

Die morphologische Nichtintegrierbarkeit des genuin Mythischen in andere Formen der Kulturgeschichte entspricht aber auch Cassirers Auffassung im Blick auf das Verhältnis von Mythos und Religion. Religion sei, so heißt es bei Cassirer einmal prägnant – er bezieht sich dabei ausdrücklich auf Schleiermacher und Cusanus –, als *Darstellung des Unendlichen im Endlichen* zu definieren.<sup>15</sup> Der Akzent dieser Definition liegt auf der Vokabel ›Darstellung‹, womit sowohl Repräsentation, ja Versinnlichung von Idealem im platonischen Sinne gemeint ist als auch schöpferische Konstruktion. Religion konstruiert eine Beziehung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, dem Unendlichen und dem Endlichen. Sie verdankt sich einem Grad an Reflexionskompetenz, die für das mythische Bewußtsein jedenfalls so nicht erkennbar ist. Es ist dieselbe Reflexionskompetenz, die es der Religion aber ermöglicht, den Mythos einzusetzen, ihn zu Darstellungszwecken zu benutzen, ohne selbst noch mythisch zu denken. So erklären wir uns heute die Verwendung des Mythos von der Erschaffung der Welt in der biblischen Genesis aus der kompositorischen Absicht des Autors, damit das Davidische Großreich Israel ursprungsmythisch zu legitimieren. Die Metamor-

<sup>14</sup> Vgl. O. Marquard: *Mythos und Dogma*. Diskussionsbeitrag zu: H. Blumenberg, W. a. a. O., S. 127 ff.

<sup>15</sup> E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, Berlin 1925, S. 318; vgl. dazu E. Rudolph: *Ernst Cassirers Rezeption des Renaissancehumanismus*, in: D. Frede / R. Schmücker (Hrsg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*, Hamburg 1997, S. 111 ff.

phose, die mythisches Denken auf diese Weise gerade dadurch erfährt, daß es seine Bewahrung im wesentlichen einem Selbsterhaltungsinteresse der Religion verdankt, verpflichtet den Mythen-Deuter um so mehr zur Beachtung einer Differenz zwischen Mythischem und Religiösem, die man bereits aus den Augen verliert, wenn man vom Mythos als einer Vorstufe der Religion spricht, obgleich diese Vorstufe sich einer exakten, rezeptionsgeschichtlichen *Scheidung* entzieht.

Andererseits, und in Spannung zu dieser stets durchgehaltenen Differenzierung, kann Cassirer auf den Mythos als rezeptionsgeschichtlich erste, wenn nicht primäre Kulturkonstituente nicht verzichten, belastet er sie doch mit der Hypothese, als Primärstufe einer als kulturelle Ausdifferenzierung rekonstruierbaren Geistesgeschichte – jedenfalls in Europa – gelten zu sollen, einer Geschichte, die in ihrer weiteren Entwicklung gleichermaßen prägnant durch Sprache, Wissenschaft, Religion – und vor allem Kunst – geformt wurde und wird. Ich vermute, daß Cassirer zwischen Mythos einerseits und etwa Sprache – gemeint ist hier die abstrahierende reflexionsbedingte und reflexionsbedingende Begriffssprache –, aber auch Religion und Wissenschaft andererseits eine derart tiefe Kluft zieht, daß ihm eine Theorie der Kulturgeschichte, zu der die Mythenentstehung ebenso wie die Mythentradition gehört, kaum gelungen wäre, ließe sich nicht doch ein *missing link* zwischen Mythos und dem ›Rest der Kultur‹ ausmachen: Für Cassirer ist dieses verbindungsstiftende Element wohl in derjenigen Symbolwelt zu finden, die ihre tiefe Seelenverwandtschaft mit dem Mythos immer wieder praktisch bekundete und bewahrte, insbesondere was ihre evidente Kompetenz betrifft, die Phantasie zum Subjekt der Schöpfung geistiger Welten zu machen: in der Kunst. Die Freiheit des Mythischen wäre – so gesehen – in der Freiheit der Kunst angemessener, weil mimetisch und nicht nur instrumentalisiert, bewahrt als in der Religion. Beiden, Mythos und Kunst, ist gemeinsam, keinen rationalen Konsistenzkriterien verpflichtet zu sein, beide verdanken sich einer Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft, die eher die Anschauung zum Korrektiv des Begriffs als den Begriff zum Korrektiv der Anschauung macht. Und wichtiger noch: die Kunst steigert den Freiheitsgrad des Mythos sogar, indem sie ihre weltschöpferische Kompetenz über die Abhängigkeit von Schicksalsmächten und den durch sie verursachten Ängsten siegen läßt.

Um so nachdrücklicher stellt sich die Frage, wie der Aufklärer

mit dem Problem der zähen Mythenkontinuität *außerhalb* religiöser oder künstlerischer Rezeptionsformen fertig werden kann. Cassirer benötigte einen zweiten Anlauf, einen, zu dem ihn wohl nicht seine weitere philosophische Entwicklung, sondern diejenige der Zeitgeschichte nötigte, um diese Frage zu seiner eigenen zu machen. Die Macht politischer Mythen über das aufgeklärte Europäertum in den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts, vor allem in Deutschland, dem Land der abschließenden Systematisierung der Aufklärungs-idee, forderte eine Überprüfung seiner kulturtheoretischen Mythen-genealogie. Cassirer scheint erst angesichts der fatalen Konjunktur politischer Mythen, solcher also, die nicht tradiert waren, sondern die neu gefertigt wurden, deutlich geworden zu sein, daß mythisches Denken – insbesondere in Gestalt von Herkunftsmythen, Gründungsmythen, Führungsmythen, Volksmythen, Heilsmythen – in der Kunst nicht vollständig und heilsam transformierbar ist, wie auch der Erfolg der modernen Wissenschaft den Mythos nicht wie eine Vorstufe seiner selbst endgültig überholen kann.

Mit anderen Worten: Der frühe Cassirer – derjenige des Lobes auf den Mythos als Protophase einer Kultur, deren Geschichte er als Geschichte der Symbolisierungen von Freiheitsleistungen deutete – hatte die kulturzersetzende Wirksamkeit seines Gegenstandes unterschätzt, und der späte setzte zu einer Theorie der politischen Mythen an, die sich zugleich als realistische *Revision* seiner idealistischen Kulturentwicklungs*vision* verstehen lässt. Der Aufklärer, der Cassirer in einem allerdings nicht ausschließlich auf das entsprechende Paradigma des 18. Jahrhunderts festgelegten Sinne blieb, sucht nun nicht mehr nach den Bedingungen der Möglichkeit der Weltobjektivation durch das mythische Bewußtsein, er arbeitet ohne transzendentale Anleihen, er arbeitet nun ausschließlich genealogisch, er entwickelt sich konsequent vom Kulturtkritiker, der sich bereits früher vom transzentalen Schematismus der Vernunftkritik im Sinne Kants gelöst hatte<sup>16</sup>, zum Geschichtsphilosophen nachaufklärerischen Typs. Ich meine damit, daß er nun endgültig den Abschied vollzog von einer Geschichtsphilosophie, die die Geschichte als Funktion der Vernunft begriff, um sich eher der entgegengesetzten These zu stellen, nämlich die *Vernunft als eine Funktion der Geschichte* zu begreifen.

Die scheinbar anachronistische Wiederkunft des Mythos in Ge-

<sup>16</sup> Vgl. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: *Die Sprache*, Berlin 1923, S. 11.

stalt magischer Faszination des *homo faber* der Moderne erklärt er u. a. durch einen kulturhistorischen Mangel – besser: durch ein Versagen, für dessen Erklärung ihm die Rekonstruktion maßgeblicher Staatsphilosophien und Staatstheorien von Platon über Machiavelli bis Hegel dienlich ist. Hegels Mythos des Staates erscheint ihm dabei schlüsselhaft. Cassirers Analyse von Hegels Mythos des Staates verlangt überhaupt immer noch eine ebenso gründliche Auseinandersetzung wie seine Machiavelli-Kritik und seine Platon-Exegese. Das Ergebnis seiner Hegel-Deutung scheint mir im Blick auf unseren Zusammenhang darin zu liegen, daß er in Hegels Staatsmodell ein Angebot erkennt, das zwei Bedürfnisse befriedigt: *das moderne Bedürfnis nach rationaler Transparenz und Organisation der Weltordnung wie auch das mythische nach beruhigender Anerkennung durch eine vergötterte Schicksalsmacht*. Der Hegelsche Staat leistet diese Doppelbefriedigung, und Cassirer legt den Finger auf den entsprechenden Kontext: der Mensch mag es wissen oder nicht, das Wesen des Staates »realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind: es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist«<sup>17</sup>. Anhand einer Auslegung des Kontextes dieser Passage legt Cassirer nur eine Schlußfolgerung nahe, wenngleich er sie selbst nicht ausdrücklich zieht. Sie lautet: *Mythen sind Machttheoreme, die sich über sich selbst nicht aufgeklärt haben.*

Cassirer setzt im übrigen seine Genealogie bei Platon und damit bei der ersten Theorie der politischen Ordnung menschlichen Zusammenlebens an, auf die die Tradition europäischer Naturrechts-theorien und gelegentlich sogar europäischer Menschenrechtsentwürfe zurückgeht und die sich als politischer Mythos präsentierte. In Platons Werk findet sich zugleich eine relativ frühe Stufe der Rezeption vorphilosophischer Mythologien und Mythen, in der der Unterschied zwischen Mythos und Logos zwar distinkt markiert ist, eine alternativistische Ablösung des Logos vom Mythos aber ebenso bewußt vermieden wird. Platons Philosophie, oft als Kulminationspunkt des Siegeszuges des Logos über den Mythos im Prozeß der Entwicklung von der Vorsokratik zur Sokratik bezeichnet, ist alles andere als mythendestruktiv. Von seiner sogenannten Dichterschelte im 10. Buch der *Politeia* sind Homers Geschichten, insofern sie Mythen sind, nicht betroffen; vielmehr führt Platon Homer in und mit

<sup>17</sup> E. Cassirer: *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhal-*tens, Frankfurt a. M. 1988, S. 345.

der *Politeia* vor, wie ein ernsthafter, d. h. pädagogisch tauglicher Mythos auszusehen habe. Man faßt also zu kurz, wenn man – wie Blumenberg – die Geschichte so erzählt, als habe Platon sich aus ›Feindschaft‹ gegen den poetischen Mythos immanent genötigt gesehen, einen eigenen Mythos zu kreieren.<sup>18</sup> Wer wollte den platonischen Mythen – zu denen man die Weltentstehungsfabel des *Timaios* ebenso zu zählen hat wie die Gleichnisse im *Phaidros* oder in der *Politeia* – das Poetische absprechen. Ist es nicht die eigentümlich poetische Form dieser indirekten Bildersprache, verbunden mit der *inszenierten Kontingenz* des Dialogs als Stilmittel, die Platon von Aristoteles, den Traktateur, unterscheidet? Wenn dies zutrifft, dann kommt der Bestimmung der Bedeutung der platonischen Mythologie, die zugleich Philosophie des Mythos unter Einsatz von Mythen ist, eine für die Frage nach der Definierbarkeit von ›Mythos‹ wegweisende Bedeutung zu.

### 3. Die politische Vernunft des Mythos

Ich setze voraus, daß Platon im *Timaios* eine ausdrücklich als ›Mythos‹ bezeichnete Redeform gewählt hat, weil sie dem Thema – der Frage nach der Entstehung des Kosmos – angemessener sei als der Logos. Der Logos nämlich ziele auf Gewißheit, der Mythos hingegen könne nur Wahrscheinliches sagen, und da die Entstehung des Kosmos zu den Themen gehört, die sich der sicheren Gewißheit, dem λόγος ἀληθής, entziehen, erweist sich die scheinbare Unzulänglichkeit des Mythos als die im Vergleich zum Logos angemessenere Redeweise über solche Ursprungsfragen. Einigkeit besteht sicherlich darüber, daß der Mythos von der Weltentstehung in der Erzählung der Erschaffung der Zeit einen, wenn nicht den Höhepunkt bei Platon findet. Ich lese die dabei vorgetragene epochale Definition der Zeit selbst als ein Mythologem, das konstruktiv auf die beunruhigende Erfahrung von der zeitlichen Zerrissenheit des Lebens und damit implizit auch von der Sterblichkeit reagiert, wenngleich sich die Bedeutung der entsprechenden Passage keineswegs in dieser Funktion erschöpft. Zeit sei ein Abbild ungebrochener Lebensfülle und Lebensintensität (αἰών) – später übersetzt man αἰών mit ›Ewigkeit‹ –,

<sup>18</sup> Vgl. W, S. 31.

<sup>19</sup> Vgl. dazu E. Rudolph: *Zeit und Ewigkeit bei Platon und Aristoteles*, in: ders. (Hrsg.):

und Abbild heißt hier soviel wie: *authentische Erscheinungsweise*; denn die Zeit gilt ausdrücklich als unübertrefflich angemessenes Bild des unteilbaren, unvergänglichen, beständigen Lebens. Das Zeitliche begründet also keinen Schrecken der Vergänglichkeit, sondern im Gegenteil: Die Erfahrung der Zeit gilt als Weg zur Erfahrung von Dauerhaftigkeit. Zu diesem rechten Verstehen des Wesens der Zeit will die *Timaios*-Stelle wohl erziehen. Die Übersetzungen »ewig« für αἰών und »Einheit« für ἕν sind möglicherweise nicht nur irreführend, um zu charakterisieren, wovon Platon redet, sie versprechen auch zu viel. Es sind Begriffe, die – löst man sie aus der eikonischen Relation von Lebenskontinuum und zeitlicher Differenz – leicht zu einer vom christlichen Neuplatonismus favorisierten alternativistischen, weil dualistischen Interpretation des Verhältnisses von Einheit und Vielheit führen, zur stilisierten Antinomie zwischen Ewigkeit und Zeitchkeit.<sup>20</sup>

Der *Timaios*-Mythos zeigt also: der Kosmos als zeitlicher ist sichtbare Lebensentfaltung. Pädagogisch gelesen: Platon liefert eine Zeitbewältigungstheorie, sofern wir unter Zeit hier die Erfahrung von Zerrissenheit und Verendlichung verstehen, die es zu bewältigen gilt. Unausdrücklich liefert der Mythos damit eine Geschichte, die von Macht handelt: Macht über die Natur, deren Erfahrungen dafür zu sprechen scheinen, daß sie sich der Beständigkeit, der Ordnungsfähigkeit entzieht, jedenfalls sofern man sich auf den unmittelbaren Sinnenschein verläßt. *Der Mythos belehrt den Logos eines besseren.*

Dieser Aspekt tritt dort, wo die Macht an sich selbst zum Thema wird, nämlich im Dialog *Politeia*, noch deutlicher zutage. Die *Politeia* enthält bekanntlich die Lehre von den Bedingungen der gerechten Ordnung des Zusammenlebens, der gelingenden Polis also, und als solche präsentiert sie sich als *Lehre von der Macht der Seele über sich selbst*. Denn nur in der gelingenden Ausübung der Macht über sich selbst kann die Seele ihrer Bestimmung, Quelle der Gerechtigkeit zu sein, entsprechen. Nur wenn im Mikrokosmos der Seele die Frage beantwortet ist, was ihr im Interesse ihrer Selbsterhaltung zukommt und was nicht, kann diese über Gerechtigkeit entscheidende Frage auch im Makrokosmos der Polis auf eine staatserhaltende Antwort

---

Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles, Stuttgart 1988, S. 113 f.

<sup>20</sup> Vgl. dazu E. Rudolph: *Platons Weg vom Logos zum Mythos*, in: ders. (Hrsg.): *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, Darmstadt 1994, S. 106.

rechnen. Damit ergibt sich eine strukturelle Analogie zwischen den beiden so verschiedenen Mythen, dem *Timaios*-Mythos und dem *Politeia*-Mythos. Beide Mythen haben Enthüllungsfunktion, beide weisen einen Weg zur Macht über ultimative Gefahr. Im einen Falle handelt es sich um die ultimative Gefahr der Zerrissenheit des kosmischen Lebenszusammenhangs, im anderen Falle um die ultimative Gefahr der Selbstzerstörung der Seele und eo ipso damit der Polis. ›Macht‹ sei hier verstanden als das praktische Vermögen zur Herstellung einer gerechten Harmonie im Staat bzw. dort als das theoretische Vermögen zur anamnetischen Erzeugung einer beständigen Ordnung im Kosmos.

Man braucht nicht erst auf die Platon-typische Analogie zwischen Psyche, Polis und Kosmos zu verweisen, um diese Deutung auch formal zu bestätigen. Ich erinnere aber an diese Bedeutung des Mythos, Enthüllung von Machtkompetenzen zu sein, um auf einen möglichen Grund für die epochenüberdauernde Pertinenz mythischer Dichtung aufmerksam zu machen – ein Grund, der Cassirers optimistische Vision vom Erbfolgeverhältnis zwischen Mythos und Kunst ebenso kritisch ergänzt, wie er seine Fassungslosigkeit angesichts der Wirkungsmacht von Staatsmythen mildern könnte. Im übrigen ergäbe sich damit für Blumenbergs provokative Konfrontation zwischen Mythos auf der einen Seite und Logos bzw. Dogma auf der anderen Seite die pikante Perspektive, daß es sich hier um einen literarischen Geltungskampf zwischen Machttheoremen handelt. Mythen sind in poetische Form gebrachte Machttheoreme, die wir nur rezeptionsgeschichtlich kennen. Vielleicht aber läßt sich gerade an einer relativ frühen Stufe der Mythenrezeption, in der platonischen Philosophie nämlich – die zugleich eine relativ späte, eine nachmythische Stufe philosophischer Mythentradition markiert –, demonstrieren, daß Mythen solche Erzählungen sind, die wiedererzählt, imitiert bzw. neu produziert wurden und werden, weil die sie scheinbar ablösenden Modelle theoretischer und praktischer Welterklärung ihre machttheoretische Enthüllungsfunktion nicht durchschauten. Platon durchschaute sie.

Daß Mythen – wie in Platons *Politeia* manifest – im Interesse der Begründung politischer Macht eine konstitutive Renaissance erfahren können, erklärt vielleicht auch, warum es ebenfalls und vor allem politische Mythen gewesen sind, in deren Gestalt die Faszination des mythischen Denkens auch in der jüngsten Vergangenheit so nachhaltig aufbrach. Mythen sind raffiniert: sie faszinieren den gan-

zen Menschen, seine Sinne, seine Affekte und seinen Verstand, wie man bei Platon lernen kann. Sie laden überdies ein zu einer verführenden Schicksalsgemeinschaft mit den vergötterten Mächten: in Platons *Politeia* kann der Mensch durch Selbsterforschung dem Geheimnis der Göttin Dike auf die Spur kommen.<sup>21</sup>

#### 4. Schlußbemerkung

Nachhaltig hat Jean-Pierre Vernant darauf aufmerksam gemacht, daß die griechischen Götter eigentlich keine Personen sind, sondern Mächte. Zu dieser Feststellung gehören zwei weitere Beobachtungen, auf die Vernant seine Deutung des Verhältnisses von Mythos und Religion im alten Griechenland gründet: zum einen, daß eine Macht zu einer Gottheit wurde aufgrund der Tatsache,

»daß sie unter ihrem Einfluß eine Vielzahl von ›Wirkungen‹ zusammenbringt, die für uns völlig disparat, für den Griechen jedoch augenfällig sind, weil er darin den Ausdruck einer und derselben, in den verschiedensten Bereichen wirkenden Kraft sieht. Wenn der Blitz oder die Bergeshöhen von Zeus sind, so deshalb, weil sich der Gott dem gesamten Universum in allem äußert, was das Zeichen einer unerreichbaren Überlegenheit, einer Übermacht trägt. Zeus ist keine Naturgewalt; er ist König, Inhaber und Herr der Souveränität in allen ihren Aspekten«<sup>22</sup>.

Mythische Gottheiten sind also synthetisierende Mächte; Synthesen stiften Zusammenhänge, wo sonst disparate Rhapsodik das letzte Wort hätte. Dies alles geschieht aus der Sicht der Griechen innerweltlich. »Die Götter sind von der Welt geboren«, heißt es bei Vernant.

»Die Generation der Olympier, denen die Griechen einen Kult weihen, hat zur gleichen Zeit das Licht der Welt erblickt, wie das sich differenzierende und ordnende Universum seine endgültige Form eines organisierten Kosmos annahm [...]. Es gibt also Göttliches in der Welt, wie Weltliches in den Gottheiten.«<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Vgl. dazu K. Reinhardt: *Platons Mythen*, in: ders.: *Vermächtnis der Antike*. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, Göttingen 1989, S. 265.

<sup>22</sup> J.-P. Vernant: *Mythos und Religion im alten Griechenland*, Frankfurt a.M., New York, Paris 1995, S. 11.

<sup>23</sup> A.a.O., S. 10.

Und Vernant schließt mit dem bestens bekannten, aber vielleicht immer wieder unterschätzten Hinweis, daß der griechische Mensch angesichts eines Kosmos voller Götter Natur und Übernatur zwar unterscheidet, sie aber nicht in zwei entgegengesetzte Bereiche teilt. Die synthetisierende Macht, von der der Mythos erzählt, stiftet eine Ordnung, die herrschaftsbegründend sein kann. Diese Aussicht ist um so faszinierender, falls es sich um Mächte handelt, zu denen man ein Vertrauensverhältnis aufbaut. Mythen sind Dokumente, die mit jenen Mächten bekannt machen, und es könnte diese Ambivalenz zwischen Vertrautheit und Überlegenheit sein, die die Menschen veranlassen, sich nach ihnen zu richten.

Wer Homer kennt, weiß, daß diese Ambivalenz zwischen respekt-stiftender Distanz und Vertrautheit in den griechischen Mythen noch um einen wesentlichen Aspekt bereichert wird, nämlich um denjenigen der Ironie. Karl Reinhardt spricht von der »ironischen Glaubwürdigkeit des Mythos«<sup>24</sup>, einer Liebenswürdigkeit, die seine epochenübergreifende Attraktivität zusätzlich erklären könnte. Die Stufungen zwischen Ironie und Ernsthaftigkeit sind innerhalb der griechischen Mythenwelt sicherlich erheblich; sehr schwer aber läßt sich behaupten, daß diese Mythen, auch wenn sie eine Moral verkünden, in dieser aufgehen. Eben dies – die bleibende Differenz zwischen Mythos und Moral – unterscheidet die alten Mythen in jedem Falle vom Phänomen der modernen politischen Mythen: diese sind ernst, moralisch begründet bzw. moralbegründend und eben deshalb gefährlich.

Mythen sind Geschichten, die faszinieren, weil sie Ursprünge zu kennen versprechen, die sie selbst suchen. Ihre ironischen Versionen helfen aber, auf dieses Versprechen nicht hereinzufallen, so daß ihre Lektüre immer wieder der historischen Bescheidung gegenüber Ansprüchen dienen könnte, den Ursprung der Kultur fixierbar zu machen oder gar den Ursprungsmythos – an den geglaubt zu haben Blumenberg dem Deutschen Idealismus wohl mit Recht unterstellt – schlechthin zu finden. Fehlt die Ironie, so wird der Ursprungsglaube leicht zur Ideologie. Die Rationalität der politischen Mythen modernen Typs liegt in der Ideologie der Ursprungsvermittlung. Die ›Verunft‹ der alten Mythen hingegen liegt in der Ironie des Bewußtseins von ihrer angemessenen Unzulänglichkeit. Wer hätte dies besser ge-

---

<sup>24</sup> K. Reinhardt: *Platons Mythen*, a. a. O., S. 266.

## Über einige Schwierigkeiten, sich dem Thema Mythos (philosophisch) zu nähern

wußt als der erste Ironiker unserer Philosophiegeschichte, nämlich Platon: Was gibt es Ironischeres, als daß die unzulängliche Rede, als die der Mythos gilt, den Logos, der ihn einsetzt, über seine Grenzen belehrt.



## Zweiter Teil: Rationalitätstypen

### A. Rhetorische Rationalität



# Was ist eine probable Argumentation?

## Beobachtungen über Topik

Wilhelm Schmidt-Biggemann

### 1. Einleitung: Überzeugung und Fülle

Topik gilt als eine rhetorisch-philosophische Argumentationslehre, die zwischen rhetorischer Überredung und philosophischer Überzeugung oszilliert. Das ist die landläufige Ansicht, und sie zeigt ein Dilemma. Diese Verortung, diese Vorweg-Definition und -Klassifikation bringt die Topik in eine Situation zwischen den Stühlen: Rhetorisches Überreden hat schließlich immer das Odium an sich, es überzeuge nicht eigentlich; und wenn man überzeugt sei, heißt es, brauche man keine Überredungskünste.

Die Alternative zwischen Überreden und Überzeugen ist vermutlich faul. Schon im Griechischen heißt  $\pi\epsilon\theta\epsilon\tau\iota\sigma$  sowohl ›überreden‹ als auch ›überzeugen‹. Das Dilemma des Platzes zwischen Rhetorik und Logik diskreditiert beide Parteien, die Philosophen ebenso wie die Rhetoriker: die Philosophen, indem sie im Prokrustesbett einer Logik landen, und die Rhetoriker, indem sie sich auf den Vorwurf einlassen, Rhetorik sei nicht wahrheitsfähig. Das entspricht zwar Platons Polemik gegen die Sophisten, sie wollten wider eigenes besseres Wissen das schwächere Argument zu einem stärkeren machen. Aber Platon hat sich nicht darüber ausgelassen, worin überhaupt die Stärke eines Arguments besteht, wenn es sich nicht um eine logische Zwangslösung handelt.

Eine leistungsfähige topische Argumentation ist in der Lage, ein starkes Argument zunächst zu finden, seine Stärke auszumachen und diese dann argumentativ einzusetzen. Die Probe aufs Exempel eines starken Arguments besteht in der Beschreibung, wie jemand eine begründete neue Überzeugung erlangt und dafür seine begründete alte Überzeugung ändert oder warum er seine alte Überzeugung behauptet. Probabilität bedeutet Zustimmungseignung. Am Ende einer probablen Argumentation steht eine Entscheidung, das *movere* als Ziel der Rhetorik. Man stimmt dem neuen Argument zu oder verwirft es und bleibt bei seiner alten Überzeugung. Die An-

sicht nicht zu ändern, ist schließlich auch eine Entscheidung; und es zeichnet ein gutes Argument aus, daß es die einmal getroffene Entscheidung lange stabilisiert.

Sowohl Rhetoriker als auch Philosophen nehmen für sich in Anspruch, Überzeugungen begründen zu können. Aber von welcher Art sind die Argumente, die eine Überzeugung konstituieren und möglicherweise eine Überzeugungsänderung bewirken können? Im Prozeß der Überzeugungsänderung müssen überzeugende neue Gründe gefunden werden; dazu bedarf es – das war schon der Antike wichtig – des versatilen *ingeniums*<sup>1</sup>, das inventionsfähig macht, indem es Einsichten in Analogien ermöglicht. Dieses *ingenium* findet die Gründe für eine Überzeugungsänderung – Argumente, die für denjenigen, der überzeugt werden soll, einigermaßen neu sind – so neu, daß sie ihn überraschen, andererseits so vertraut, daß sie in sein Argumentationsschema passen und dieses umdeuten. In diesem Prozeß werden dieselben Argumente, die vorher die alte Überzeugung ausmachten, umorganisiert, bekommen einen neuen Sinn und begründen dann die neue Überzeugung.<sup>2</sup>

Für den, der jemanden zu überzeugen hat, müssen die Argumente, mit denen überzeugt werden kann, in Fülle zur Verfügung stehen, sie müssen variiert werden können, sie müssen sich als elastisch und disponibel erweisen; denn sonst können sie ihre Orientierungs- bzw. Umorientierungsaufgabe nicht erfüllen: Ist der Lehrer von seinen Argumenten nicht selbst überzeugt, dann sind sie auch zur Orientierung für den Belehrten unzureichend. Die Stärke der

<sup>1</sup> D. G. Morhof: *Polyhistor*, Lübeck 1747, Nachdruck Aalen 1970, S. 2: »Neque enim ita in arctum compingendus est animus noster, ut intra unam aliquam artem subsistat. Qui enim illud faciunt, iniqui profecto judices, non perspicunt, quantum natura humani ingenii valeat: quae ita agilis est & velox, ut ne possit quidem aliquid agere tantum unum, si Fabium audimus. Non audiendi sunt homines imperiti, qui humano ingenio majorem, vel inutilem, & rebus adversam πολυμάθειαν criminantur.« Das ist ein Quintilian-Zitat aus: *Institutionis oratoriae*, I, 9, hrsg. von H. Rahn, 2. Aufl. Darmstadt 1988, Bd. 1, S. 154.

<sup>2</sup> R. Bubner hat in seiner Abhandlung über *Dialektik als Topik*, Frankfurt a. M. 1990, die Dialogsituation als die Voraussetzung jeder Überzeugungsnotwendigkeit dargestellt und dabei die Topik als den »Fundus« bestimmt, »aus dem die universale Gesprächsmethode schöpft« (S. 58). Auch er betont die besondere Bedeutung des alten, bekannten Arguments in einer Dialogsituation: »Die Begründungsfunktion der schlagenden Argumentation besteht darin, daß das Neue das Alte ist, aber auf eine Weise, die nicht nur in der einseitigen Perspektive eines dem Zweifel ausgesetzten und nach Verteidigung suchenden Partners als die Verbindung von These und Argument gilt.« (S. 64)

Argumente kann sich im Beharren wie in der Umkehr erweisen. Die Argumente müssen beim Beharren wie bei der Bekehrung ihre Virulenz je neu erweisen. Die Stärke der Argumente erweist sich nicht allein im Moment der Bekehrung oder Beharrung. Mindestens ebenso wichtig ist es, daß sich die Argumente als langfristig stabil erweisen und die neuen wie die alten Nachbarargumente in einem topischen Feld stabilisieren.

Eine vorläufige Definition ist die: Topik verwaltet Wissensfülle, um sie argumentativ anzuwenden. Worin besteht die Wissensfülle der Topik? In Topoi. Ein Topos kann mehrerlei sein, ein Klischee, ein Leitbegriff, ein Klassifikationsvorschlag, ein Sprichwort, ein Zitat, eine Allusion, eine Geschichte, kurz das, was sozusagen zum gebildeten Fundus gehört.<sup>3</sup> Insofern sind die ›materialen‹ Topoi bzw. *loci communes* für Philosophie und Rhetorik dieselben, und die erste Aufgabe der Topik besteht darin, sie zu sammeln: das ist die klassische Aufgabe der Invention. Die zweite Aufgabe der Topik besteht darin, diese Topoi in eine Ordnung zu bringen und so disponibel zu haben<sup>4</sup>; das dritte Moment der Topik besteht darin, Topoi mit Hilfe von Kriterienkatalogen argumentativ wirksam an der richtigen Stelle zu plazieren.<sup>5</sup> Was nun ein Argument ist, wird immer allein in dem Zusammenhang deutlich, in dem es wirkt. Daß aber Topoi als Argu-

<sup>3</sup> Das ist der von E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1947 u. ö., propagierte materiale Topikbegriff, der gelegentlich mit Ciceros materialen *loci communes* verbunden wird und der in L. Bornscheuers *Topik*, Frankfurt a. M. 1976, aufgenommen worden ist. Zur Diskussion um Curtius' Toposbegriff siehe K. Wiedemann: *Topik als Vorschule der Interpretation*. Überlegungen zur Funktion von Topos-Katalogen, in: D. Breuer / H. Schanze (Hrsg.): *Topik*, München 1981, S. 233–255. Vgl. auch W. Schmidt-Biggemann: *Sinnwelten, Weltensinn*. Eine philosophische Topik, Frankfurt a. M. 1992.

<sup>4</sup> Cicero: *Topica*, II, 7, hrsg. von K. Bayer, Darmstadt 1993, S. 10: »Ut igitur earum rerum, quae absconditae sunt, demonstrato et notato loco facilis inventio est, sic, cum pervestigare argumentum aliquod volumus, locos nosse debemus; sic enim appellatae ab Aristotele sunt eae quasi sedes, e quibus argumenta promuntur. Itaque licet definire locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem, quae rei dubiae faciat fidem.«

<sup>5</sup> Das ist ein durchaus ciceronianisches Programm: Cicero: *De inventione*, I, VII, 9, in: *Opera*, hrsg. von J. C. Orelli, 8 Bde. in 12 Teilen, Zürich 1826–1838, Bd. 1, S. 92, über die Teile der Rede: »[...] inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio. Inventio est excogitatio rerum verarum aut verisimilium, quae causam probabilem reddant; dispositio est rerum inventarum in ordinem distributio; elocutio est idoneorum verborum et sententiarum ad inventionem accommodatio, memoria est firma animi rerum ac verborum ad inventionem perceptio; pronuntiatio est ex rerum et verborum dignitate vocis et corporis moderatio.«

mente verwendet werden, indem sie in einem Sinnzusammenhang – also in einer Finalität – verwendet werden, ist ebenso evident. Eine sinnvolle Definition von Topik scheint deshalb zu sein: *loci communes* in Fülle zur Verfügung zu haben, um sie argumentativ verwenden zu können.

Wenn die Fülle der Erfahrung und deren Disposition durch Gelehrsamkeit erreicht wird, leuchtet es ein, daß Topik und Gelehrsamkeit zusammengehören, Topik ist ohne Materialfülle und deren Ordnung undenkbar. Wenn Wissenschaften, zumal die historischen und im weitesten Sinne rhetorischen Disziplinen – also die historischen Geisteswissenschaften – Stofffülle verwalten und sie wissenschaftlich fruchtbar machen wollen, dann müssen sie mit internen Ordnungsbegriffen, mit Kernsätzen, mit *loci communes*, mit Unterteilung in Spezialdisziplinen arbeiten, deren argumentative Kraft durch Erfahrung erprobt ist.

Die Frage, wieweit eine solche Topik als Teil ›der Philosophie‹ interpretiert werden kann, hängt davon ab, wie man Philosophie versteht. Konzediert man der Philosophie enzyklopädische Kompetenz, dann gehört Topik zum philosophischen Geschäft, insofern Philosophie die Begrifflichkeit und Methodik der Enzyklopädie in ihrem Wissenschaftsanspruch beschreibt. Man kann dann die Methodenkonzeption der Topik, die auf Wissensfülle aus ist, mit den klassischen topischen Prozeduren *inventio* und *iudicium* beschreiben. *Inventio* zielt auf den Erwerb, *iudicium* auf die Verfügbarkeit. Zu diesem Zusammenhang muß man auch die Anwendung der Topoi in Argumenten hinzurechnen. Keine Frage, hier wird die Verwandtschaft von Philosophie und Rhetorik deutlich.

## 2. Erwerb der Topoi: Historie und Erfahrung

### a) Alltägliche Klischees

Invention umfaßt das Bewußtmachen der eigenen Erfahrungen; insofern geht der materiale Part der Topik über die wissenschaftliche Erfahrung hinaus. Alltägliche Erfahrungskenntnis ist für Argumente, in denen stets materiale Topoi verwendet werden, von hoher Bedeutung. Nur indem die eigene Alltagserfahrung bewußt wird, werden die Klischees in jeder Argumentation sichtbar: Sie zeigen sich in Sprüchen und Gemeinplätzen. Die Kenntnis dieser Klischees gehört

zum philosophischen und zum rhetorischen Repertoire; das ist die biblische ›Weisheit auf der Gasse‹, die Johann Michael Sailer in Sprichworten identifiziert hat<sup>6</sup>, es ist die Lebensgebundenheit der Erfahrung, aus der eine selbstverständliche Argumentationskraft in jeder, eben auch der philosophischen Konversation stammt.

Sprichwörter aus der Erfahrung sind für vieles tauglich; ihre Argumentationskraft reicht so weit, daß sie beispielsweise als Rechtskriterien verwendet werden.<sup>7</sup> Liegt das Sprichwort »wie du mir, so ich dir« als Beurteilungskriterium parat und wird es als Handlungsmaxime in einer Erfahrung identifiziert, dann wird eine sogenannte Selbstverständlichkeit in ihrer lebensbestimmenden Kraft klar. Eine solche bewußte Selbstverständlichkeit ist in jeder Argumentation ein außerordentlich starkes Argument. Sich über solche ›Selbstverständlichkeiten‹ klar zu werden und dieses Wissen bewußt zu halten, ist Bedingung für die Verfügbarkeit von Erfahrungswissen und für die Argumentation aus dieser Erfahrung.

### *b) Skeptischer Historismus als Grundlage der Topik*

Die Aufgabe einer wissenschaftlich-disziplinären Topik besteht in der Identifizierung und argumentativen Verwendung der Leitbegriffe, die Disziplinen konstituieren. Innerhalb der Wissenschaften kommt es wesentlich darauf an, die jeweiligen disziplinären Leitbegriffe zu identifizieren und in ihrer Leistungsfähigkeit zu beschreiben. Dazu muß man die Lehrstücke der jeweiligen Disziplinen in ihren Variationen beherrschen und sich darüber klar werden, welche Begriffe einer Wissenschaft konstitutiv sind und welche orientierend. Dabei sieht man sich sehr schnell mit der Schwierigkeit konfrontiert, daß selbst in einer Disziplin die Leitbegriffe nicht notwendig konvergieren. Es zeigen sich in einem und demselben Gebiet

<sup>6</sup> J. M. Sailer: *Sprüche*, mit und ohne Glosse. Erstes Hundert, 2. Ausg. München 1816; ders.: *Sprüche der Weisen*, Dillingen 1794. Zur philosophischen Bedeutung des Sprichworts siehe B. Bauer: *Die Philosophie des Sprichworts bei Sebastian Franck*, in: J. D. Müller (Hrsg.): *Sebastian Franck (1499–1542)*, Wolfenbüttel 1993 (*Wolfenbütteler Forschungen*, Bd. 56), S. 181–221.

<sup>7</sup> Siehe vor allem J. Grimm: *Deutsche Rechtsalterthümer*, hrsg. von A. Heusler und R. Hubner, 2 Bde., Leipzig 1899, Vorrede S. IX u.a. D. Liebs: *lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, 5. Aufl. München 1991. Zur juristischen Topik siehe Th. Viehweg: *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*, 5. Aufl. München 1974.

konkurrierende Semantiken, die nicht miteinander zu vermitteln sind. Ein solcher interner Kampf von Leitpositionen führt zu erheblichen theoretischen Spannungen innerhalb der Disziplinen. Es handelt sich um einen Kampf absoluter Begriffe.

Ein Beispiel aus der Philosophie: Die Metaphysik behandelt die Frage nach dem ›Sein als solchem‹. Dieser Anspruch des Begriffs steht quer zu den historisierenden Wissenschaften und auch zur Enzyklopädie; denn die Semantik von ›Sein‹ beansprucht, sowohl der Enzyklopädie als auch der Historie zugrunde zu liegen. Und dennoch: Obwohl die Metaphysik als Lehre vom Sein die Geschichte zu unterfangen sich anschickt, gibt es eine Geschichte der Metaphysik, in der die Geschichte der Metaphysik zugrunde liegt. Die Topik der disziplinären Leitbegriffe macht diesen semantischen Konflikt allererst deutlich und damit diskussionsgeeignet.

Ein anderes Beispiel: Viele Geschichten philosophischer Disziplinen zeigen, zumal in der Geschichte ihrer Problembewältigung, das Phänomen von »Problemerzeugung durch Problembewältigung«<sup>8</sup>. Beispiel: Descartes' Antwort auf das Skeptizismusproblem in seinem *cogito* führte zur strikten Leib-Seele-Trennung der cartesianischen Philosophie. An deren Folgen laborieren wir heute noch. Problemerzeugung durch Problembewältigung ist selbstverständlich auch eine Form von historischer Invention; sie zeigt – und das ist das Wesentliche an dieser Theorie –, daß systematische Philosophie nicht abgeschlossen ist, weil sie mit den Folgelasten ihrer eigenen Problembewältigung nicht fertig wird. Warum das so ist, ist schwer zu sagen; aber wenn die philosophischen Probleme bewältigt wären, wäre die Philosophiegeschichte am Ende, hätte philosophische Forschung sich überflüssig gemacht und wäre zur Lehre von ein für alle mal gesichertem Wissen transformiert.

### *c) Geschichte als Schule elastischer Argumentation*

Die ciceronianische Prozedur von Topik ist die von *inventio* und *iudicium*. *Inventio*, Auffindung bedeutet, daß Topoi erkannt und gelernt werden, daß Kenntnisse einer Disziplin gesammelt werden. Wie man das macht? Es ist ein Zeichen gelehrter Kompetenz, Fülle von Wissen in einem Gebiet und an seinen Rändern gesammelt zu

<sup>8</sup> R. Specht: *Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte (Problemata, Bd. 12)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, S. 15.

haben. Der normale Weg dazu ist die Lektüre; denn ohne Lektüre kommt gar keine Wissenschaft zustande. Die Anhäufung von topischem Wissen ist, gegenüber dem Alltagswissen gesteigert, in allen Wissenschaften schlechterdings notwendig; nur durch eine solche Aneignung von Wissen entsteht die Kompetenz für Diskussionen innerhalb der einzelnen Disziplinen, nur dadurch kann man behaupten, man kenne sich irgendwann und irgendwo aus. Um die Leistungsfähigkeit der Argumente, die man in der Ausbildung gelernt und die man forschend gefunden hat, abschätzen zu können, ist es nicht allein nützlich, sondern schlechterdings unentbehrlich, die Geschichte disziplinärer Leitbegriffe und Argumentationszusammenhänge zu kennen. In einem solchen historischen Erfahrungszusammenhang, im Durchgehen durch das Feld seiner Disziplin, erarbeitet man sich einen Bereich von Wissen, der die Flexibilität von Begriffen, die Elastizität von Argumenten, auch die Überlastung von ganzen Argumentationsfeldern einschätzbar macht.

Wissensinvention ist ein hermeneutischer Vorgang in Wissenschaft und Alltagserfahrung. Jeder Topos des Wissens wird im Vorgriff auf das Ganze als sinnvoll erkannt und damit eingeordnet. Durch die Kenntnis der Art und Weise, wie Topoi als Argumente in ihrer geschichtlichen Herkunft verwendet worden sind – und nur dadurch –, verlieren die gelernten Topoi ihre definitorische Starre. Es zeigt sich der Meister im Argumentieren darin, daß er Begriffe einsetzt, wo sie nicht erwartet werden, wo ihr Einsatz aber einem Argument eine ganz neue Spitze und Schärfe gibt. Im Barock und in der Aufklärung hieß eine solche Kenntnis ›Witz‹ und in der Romantik ›Humor‹.

Die Topoi disziplinärer und alltäglicher Erfahrung, die nur historisch sein können – wie sollten sie sonst erfahren werden? –, werden in jeder sachhaltigen Argumentation benutzt. Das beweist, wie unentbehrlich inventorierte Historie für die Elastizität von Argumenten ist. Dieses Phänomen wird dem Philosophen gerade dann deutlich, wenn er einem ›Laien‹, der nicht Schul- oder Zunftgenosse ist, die zünftige Problemlage erläutern will. Die Geschichtskenntnis lehrt die Flexibilität und die Vielfältigkeit der Anwendung von Leitbegriffen. Das ist gerade dann wichtig, wenn sich die Begriffe systematisch verfestigt haben. Eine solche Sklerotisierung ist identisch mit disziplinärer Verfestigung und folgender Schulbildung. Das topische Verfahren der Invention, der geschichtlichen Kenntnisnahme hält dagegen die Argumentationsmöglichkeiten innerhalb der Dis-

ziplinen offen; schließlich ist Invention zunächst nichts als die Ansammlung von Kenntnissen. Damit impliziert Topik als Verfahren auch die skeptische Vorstellung, daß eine bestimmte systematisch-dogmatische Philosophie historisch sich nicht habe stabilisieren lassen und daß es sich auch bei philosophischer Erfahrung um eine nicht abgeschlossene Resourcenbildung von Argumenten handle.

Das Verfahren der gelehrt Invention kann deshalb, weil Alltagserfahrung sich nicht in Gelehrsamkeit, Gelehrsamkeit nicht in Philosophie und Philosophie nicht in Gelehrsamkeit erschöpft, nicht auf Wissenschaft eingeengt werden. Es ist der Vorteil der topischen Invention, daß sie das Material auch für die Philosophie aus allen Bereichen der Erfahrung gewinnt. Literarische Topoi bilden ebenso gut Materialien für die Argumentation wie wissenschaftliche Leitbegriffe, typische Denkmuster, charakteristische Situationen, Typen, Schemata und besonders Geschichten. Das Ziel der Invention ist allemal enzyklopädische Fülle an Material; die Frage nach der ›Richtigkeit‹ der methodischen Argumentation stellt sich (zunächst noch) gar nicht.

### 3. Erinnerung und Enzyklopädie

Topik ist als Wissensverwaltung ganz wesentlich Wissenschaft vom Gedächtnis. Das Ziel von Topik ist enzyklopädische Ressourcenbildung. Im Gedächtnis werden die Ressourcen verfügbar gehalten. Die *artes memoriae* sind aus diesem Grunde ein unentbehrlicher Teil der Topik. Memorialkunst ist die Kunst, Topoi – im Sinne von Materialien der Argumentation – nicht allein zu speichern, sondern jederzeit auf Abruf bereit zu halten. Diese Memorialkunst ist die Voraussetzung aller wissenschaftlichen Enzyklopädie. Ihre Hauptaufgabe ist Disposition; und die aus der Disposition folgende Ordnung hat zwei Ziele: Zunächst sollen durch die Ordnung diejenigen Topoi, Erlebnisse und Überwältigungen, die übermäßig sind und die ganze Disposition von Erinnerung zerstören können, gebändigt werden. Eine solche Memorialverwaltung ist überhaupt die Voraussetzung für den wissenschaftlichen Umgang mit dem Gedächtnis.<sup>9</sup> Zum anderen: Die Disposition soll die Topoi so verwalten, daß diese als Ele-

<sup>9</sup> Die Frage nach dem unbewältigten Gedächtnis beschäftigt vor allem die Psychoanalyse.

mente für die Argumentation zur Verfügung stehen können. Die Disposition des Wissens läuft normaler- und klassischerweise über Ortsmetaphorik. Das Muster der disponiblen Ortstopik stammt aus der *Rhetorica ad Herennium*. Da heißt es:

»Die Kunst der Memoria besteht in Örtern und Bildern. Örter, Loci, nennen wir die, die kurz, vollständig, treffend und insbesondere von künstlicher oder natürlicher Vollkommenheit sind, so daß wir sie mit dem natürlichen Gedächtnis leicht überprüfen und überschauen können; z.B. Gebäude, Säulengänge, Winkel, Gewölbe und ähnliches. Innere Bilder (imaginē) sind Formen, Kennzeichen und Abbilder (simulacra) des Dinges, an das wir uns erinnern wollen, so daß wir, wenn wir die Gattung Pferd, Löwe, Adler im Gedächtnis haben wollen, sinnvollerweise ihre Bilder an bestimmten Stellen verorten.«<sup>10</sup>

Aus dieser Vorstellung der Verortung von disponiblen Argumenten heraus wird die Definition der Topik bei Cicero verständlich, der Topik als *sedes argumentorum* definiert. Umgekehrt lautet die topische Formulierung des Schrecken des Topikers: Ich weiß nicht, wo es steht.

In der Memorialtopik, dem hier verhandelten zweiten Bereich der Topik, kommt es darauf an, das Gedächtnis in der Topik sozusagen disziplinär zu verwalten. Hier liegt die Möglichkeit, daß sich das *ingenium* mit dem zweiten Schritt, der Fülle des Wissens, zufrieden gibt. Das ist das Ideal der Polyhistorie, die in der Fülle ihr Erkenntnisziel sieht. Wissen als Selbstzweck ist ein legitimes wissenschaftliches Geschäft. Es begreift sich als Ergebnis wissenschaftlicher Neugierde und braucht keineswegs noch einmal anderen Zwecken dienstbar gemacht zu werden. Im Gegenteil: Wissen als Selbstzweck ist der Sinn reiner Wissenschaft. Ein solches Wissen fungiert, akademisch geordnet, als Lehrstoff der Disziplinen. Dieser Stoff wird nach den Kriterien: Vollständigkeit, Homogenität und Deduktion<sup>11</sup> vom Abstrakteren zum Konkreten geordnet. Diese topischen Kriterien sind die Voraussetzung für eine disziplinär verwaltete Enzyklopädie aller Wissenschaften; die institutionalisierte Memorialwissenschaft sorgt allein dafür, daß die Topoi einer Disziplin zur Verfügung stehen, sie kümmert sich nicht um die argumentative Anwendung.

<sup>10</sup> *Rhetorica ad Herennium*, III, 29.

<sup>11</sup> Diese Kriterien stammen aus Aristoteles: *Analytica posteriora* I, IV, 73 a25 – 74 a3. Vgl. zum Zusammenhang W. Schmidt-Biggemann: *Topica universalis*. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft, Hamburg 1983, S. 47 ff.

Eine solche Memorialwissenschaft kann man als den Sinn von universalen und disziplinären Lexika und Geschichten begreifen. Die *loci*, die dargestellt werden, sind alle in sich interessant, stimmig und schlüssig; sie brauchen nicht argumentativ eingesetzt zu werden. Diese disziplinären Leitbegriffe machen die semantische Struktur von Disziplinen deutlich, sie erschließen spezifische Begriffsfelder in Wissensgebieten. Die Vermessung solcher Felder ist die Leistung bedeutender Lehrbücher ganzer Disziplinen: Proklos' *Elementatio Theologica*, Petrus Lombardus' *Sentenzen* oder Philipp Melanchthons *Loci Theologici* sind nur einige Beispiele. Das in sich Interessante macht ihre Kuriosität, ihre Eignung aus, Objekte uninteressierter Neugier zu sein. Diesen Kuriositätencharakter verlieren die Topoi der Memorialverwaltung in dem Augenblick, in dem sie argumentativ eingesetzt werden.

Voraussetzung dieses memorialen Typs von Wissenschaft ist die Vorstellung, daß das Wissen in erster Linie Sachwissen ist, das gelernt werden und mit Ordnungsbegriffen eingeteilt werden kann. In Terminen mittelalterlicher Logik ausgedrückt, sind die Gegenstände dieses Wissens primäre Intentionen. Die argumentative Potenz dieses Memorialwissens primärer Intentionen liegt in der Fülle der Anknüpfungspunkte für andere Topoi, in ihrer Kombinationseignung. Die topische Funktion wird vom *ingenium* erkannt; in ihrer Anzahl sind die Funktionen prinzipiell nicht bestimmbar, sie müssen allein semantisch einleuchten. Die Frage nach dem Status von sekundären Intentionen, also von Konstitutionsbegriffen der Wissenschaft, die für alle Wissensformen gelten müssen, stellt sich der enzyklopädischen Wissenschaftstopik nicht.<sup>12</sup> Als Gedächtniswissenschaft ist Topik mit der Frage, worin denn die Ordnung bestehe, deren sie sich bedient, überfragt. Diese semantische Analyse der sekundären Intentionen überläßt die Topik den Fachleuten für Metaphysik, in deren Topologie ›Ordnung‹ auftaucht als ›Einheit des Verschiedenen‹, identisch mit ›Harmonie‹ und ›Disharmonie‹.

Wenn man hingegen die enzyklopädischen Wissenschaften nicht als Verwalter einer vielfältigen Disziplinentradition beurteilt, die den argumentativen und zugleich notwendig kuriosen Schatz einer Wissenschaft hüten, wenn man vielmehr meint, mit einem be-

<sup>12</sup> Das ist ein wesentlicher Punkt der Kritik an der Topik zumal des Petrus Ramus gewesen. Vgl. dazu W. J. Ong: *Ramus. Method and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*, New York 1974.

grenzteren Repertoire von Argumenten auskommen zu können, dem aber dann ein argumentativer Monopolcharakter, nämlich eine universale Methodizität, zugeschrieben wird, dann wird die historische Memorialverwaltung überflüssig und unverständlich. Das ist ein Grund, weshalb es vor allem seit dem Cartesianismus eine Polemik gegen die Gedächtniswissenschaften gibt. Descartes selbst und besonders Malebranche haben sich in diesem Sinne als antihumanistisch verstanden; und Malebranche hat polemisiert:

»Ils [les érudits] font de leur tête une espèce de garde-meuble, dans lequel ils entassent sans discernement et sans ordre, tout ce qui porte un certain caractère d'érudition; [...] ils font gloire de ressembler des cabinets des curiosités et d'antiquités qui n'ont rien de riche ni de solide, et dont le prix ne dépend que de la fantaisie, de passion et du hasard.«<sup>13</sup>

Mit der Monopolisierung der Methode cartesianischer Prägung, die den Weg der Erkenntnis als richtiges *procedere* auffaßt, wird die Verbindung von Philosophie und Gelehrsamkeit und damit auch die Topik als philosophische Methode obsolet. Die Frage nach dem Material der Argumente, auch die nach der Vollständigkeit der Leitbegriffe und Stoffe in einem Disziplinenfeld, gerät völlig aus dem Blick; allein wichtig bleibt die Schlüssigkeit methodischen Vorgehens. Erkenntnisziel der Methodiker ist nicht Fülle von Wissen, sondern Richtigkeit von Argumenten, in welchem Zusammenhang auch immer.

---

<sup>13</sup> N. Malebranche: *Recherche de la vérité* (1674/75), in: *Oeuvres complètes*, 20 Bde., Paris 1958–1990, Bd. 1, hrsg. von G. Rodis-Lewis, Préface, S. XV. Vgl. R. Descartes: *Discours de la méthode*, in: *Oeuvres*, hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery, Paris 1964 ff., Bd. 6, S. 12 f.: »Les sciences des livres [...] ne sont] point si approchantes de la vérité que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent.« Vgl. H. Jaumann: *Memoria in der Auseinandersetzung zwischen érudition und science im 17. Jahrhundert*, in: J.-J. Berns / W. Neuber (Hrsg.): *Ars memorativa*, Tübingen 1993, S. 286–296.

#### 4. Analogie und Argumentation

##### a) Analogie und Funktion

Im *procedere* der Topik bildet die Erfahrung, die Topoi sammelt, den ersten Schritt. Der zweite Schritt ist die enzyklopädische disziplinäre oder auch alphabetische Ordnung dieser Topoifülle. Sie macht die Topoi verfügbar. Der dritte Schritt ist die Argumentation. Will man die Topoi aber für argumentative Vielfalt zur Verfügung stellen, dann werden die Topoisammlungen zu Argumentenarsenalnen, und es kommt dann entscheidend darauf an, diese Fülle an den richtigen Stellen zur Verfügung zu haben. Das bedeutet auf der einen Seite, formale Topoi, also Argumentationsmuster wie z. B. das Argument des Verwandten oder der Herkunft, an der rechten Stelle anzuwenden. Auf der anderen Seite muß die Topik für die Rhetorik eine Fülle von Beispielen zur Verfügung stellen. In beiden Fällen geht es darum, Verwandtes, Passendes, eventuell Witziges, sowohl Bekanntes als auch Exotisches, entweder formal oder als Beispiel in einem Argumentationszusammenhang darzustellen. Man macht ein Argument stark, indem man seine Fülle im Bezug auf ein Ziel entfaltet, damit man, soweit das Argument für das Ziel taugt, von ihm überzeugt wird und gegebenenfalls jemanden überzeugen kann.

Die Entfaltung der Fülle eines Arguments macht die Leistungsfähigkeit eines Arguments in verschiedenen Situationen klar. Die Situationen, in denen ein Argument in seiner Vielfältigkeit entfaltet werden kann, müssen immer irgendwie ähnlich, vergleichbar – logisch gesprochen: analog – sein. Analogie bedeutet Sinnbürtigkeit, Unerfülltheit der semantischen Funktionen eines Wortes ohne Syntax. Nimmt man die (Fregesche) Unterscheidung von Bedeutung<sup>14</sup> und Sinn (Funktion), dann ist Analogie die Funktionsbedürftigkeit eines jeden Wortes, eines Topos, eines Beispiels, die in der argumentativen Situation syntaktisch erfüllt oder auch nicht erfüllt werden kann. Hier zeigt sich die Kraft des Arguments allein im argumentativen Erfolg; aber auch der ist nicht immer eindeutig und zeigt sich erst auf die Dauer. Die Funktionsbedürftigkeit eines Topos ist nach der Anzahl der Funktionen prinzipiell nicht definierbar, sie ist allein von der Semantik abhängig. Genau diese Funktionsfülle entspricht

<sup>14</sup> Bedeutung ließe sich als der semantisch invariable Kern am ehesten mit der Etymologie fassen, sofern vorausgesetzt wird, daß die Etymologie etwas Identisches meint.

der klassischen Analogie. Eine scholastische Definition lautet: Univocität ist das Verhältnis 1:1 zwischen Wort und Sache. Äquivok ist das Verhältnis zwischen Wort und Sache, wenn für zwei oder mehr Dinge nur ein Wort zur Verfügung steht (n:1). Analog bedeutet, daß eine Sache bzw. ein Sachverhalt in einer Fülle von Erläuterungen und Bedeutungen entfaltet werden kann (1:n), daß also in unterschiedlichen Funktionen ein Argument in seiner Explikabilität aufscheint, die den Bedeutungshof eines Begriffs oder eines Topos mit verwandten Bildern und Begriffen darstellt. Diese Verwandtschaft wird in einem oder mehreren gemeinsamen semantischen Merkmalen von Topos und funktionaler Zielbestimmung deutlich. Die Vielfalt semantischer Merkmale und folgender Funktionen ist überhaupt der Grund, weswegen *ein Topos in verschiedenen Argumenten* benutzt werden kann

### b) Topische Kriterienkataloge

Um die argumentative Entfaltung von Bedeutungen eines Topos gemäß seiner Analogie fruchtbar zu machen, gibt es Kriterienkataloge, deren bekanntester der Grammatik-Merkvers ist: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*. Mit dieser Liste ist jeder materiale Topos in seinen wesentlichen Momenten zu erschöpfen. Dieser Merkvers ist in der Funktion den aristotelischen Kategorien verwandt, die ja auch im Wesentlichen aus einer Frageliste bestehen: Substanz; Akzidens: was, wie, womit, wo, welche Lage, wann, Habitus, tun, leiden. Cicero hat in seiner Topik-Schrift einen anderen Kriterienkatalog angeboten, nach dem die Analogien gefunden werden sollen, die einen Ort argumentativ erschließen:

»Coniugata, e genere, e forma, e similitudine, e differentia, e contrario, ex adiunctis, ex antecedentibus, e consequentibus, e repugnantibus, e causis, ex effectis, e comparatione maiorum parium aut minimorum.«<sup>15</sup>

Dieser Versuch, die Analogie zu klassifizieren und so die Funktionen eines Topos ohne prinzipiellen Anspruch auf Vollständigkeit aufzulisten, hat vor allem kritische Bedeutung und erfüllt die Aufgabe des *iudicium* der ciceronianischen Topik. Es ist ein Kriterienkatalog zur formalen Argumentationsverwendung. Mit diesen Verwendungskriterien kann man den Reichtum der Topoi kritisch – durch eine Beur-

<sup>15</sup> Cicero: *Topica*, III, 11, a. a. O., S. 12.

teilung (*iudicium*) in bezug auf den jeweiligen Zweck – durchmustern und sehen, was denn an Passendem für die jeweilige Funktion ›auf Lager‹ ist. Das Entscheidende bei dieser Argumentationshilfe ist, daß man eine bestimmte Ähnlichkeit zwischen Topos und Zielbestimmung finden muß, in bezug auf die man ein Argument benutzen kann. So sind die ciceronianischen Kriterien, die Quintilian wieder aufnimmt, funktionale Hilfen bei der Entfaltung eines enzyklopädischen Arguments.

Die enzyklopädischen Topoi hingegen sind das Material dieser argumentativen Funktionen. Die Argumente, die gewonnen werden, benutzen die Potentiale der enzyklopädischen Topoi in bezug auf ein Ziel; hier wird die Analogie als Argumentationspotential deutlich. Das Ergebnis ist so etwas wie ein Strauß von Argumenten, die beim Reden verwendet werden können. Dazu braucht man ein erhebliches Maß an ingeniöser Phantasie. In imaginären Situationen werden die verschiedenen Funktionen eines Begriffs anhand von Kriterien, d. i. von Beurteilungsmerkmalen erprobt. Wenn man die ciceronianische Kriterienliste in bezug auf den Kauf eines Buches z. B. vollständig durchspielen will, sieht das so aus: Der Topos *conjugatus* – Verbindung – kann bedeuten, daß bei einem privat besessenen Buch eben keine gemeinsame Nutzung auftritt; *a genere*: daß im Genus ›Eigentum‹ ich das Buch immer als meines zur Verfügung habe; *e similitudine*: daß der Besitz als geistige Nahrung so wichtig ist wie tägliches Essen und Trinken; *ex antecedentibus*: daß schon immer die Gelehrten viele Bücher gekauft haben; *e consequentibus*: daß die Gelehrsamkeit am Besitz vieler Bücher hängt; *e repugnantibus*: daß ohne Bücher Gelehrsamkeit gar nicht denkbar ist; *e causis*: daß die Bücher schließlich der Grund der Gelehrsamkeit sind; *ex effectis*: daß Buchbesitz einen guten Schreibeefekt haben kann, weil man nicht stets in die öffentlichen Bibliotheken rennen muß und Zeit verliert, und schließlich sind ganz große öffentliche Bibliotheken zu groß, zu kleine Bibliotheken nicht ausreichend und die rechte Bibliotheksgöße ist die gelehrte individuelle Spezialbibliothek. In diesem Prozeß wird man folgendes erfahren: Die Fülle der Argumente wird so stark, daß man sich am Ende wegen der Überzeugungskraft dieser vielen Argumente genötigt sieht, das gerade gewünschte Buch – und wahrscheinlich noch viel mehr Bücher – zu kaufen. Bei einer solchen topischen Argumentation werden allein wahrscheinliche Argumente verwendet. Kein Argument ist allein schlechterdings schlagend, aber die entfaltete Fülle von imaginierten – und allemal aus semantischer Ana-

logie – gewonnenen Vorstellungen begründet am Ende einen Entschluß in überzeugender Weise.

Ciceros *Topik* hatte mit ihrem Kriterienkatalog der Lehre vom zweckmäßigen Argumentieren den Rand zwischen Logik und Rhetorik bestimmt. Quintilian hat im Anschluß an Cicero<sup>16</sup> dem sachorientierten Kriterienkatalog einen weiteren zur Seite gestellt, der zur argumentativen Charakterisierungshilfe von Personen benutzt werden konnte. Das lag deshalb nahe, weil das römische Zivilrecht nach Sachen- und Personenrecht unterteilt wurde. Quintilians Reihe lautet: *genus, natio, patria, sexus, aetas, educatio, habitus corporis, fortuna, conditio, animi natura, studia, affectatio, antefacta, antedicta, commotio, consilium, nomen*.<sup>17</sup> Eine Person kann so umfassend charakterisiert werden; und wenn man einen solchen biographischen Kriterienkatalog durchgeht, sind die Personenbilder plastisch und in vielfacher Hinsicht eindeutig identifizierbar. Ein Individuum, kein Allgemeinbegriff, wird so umfassend beschrieben. Es liegt auf der Hand, daß ein solcher Charakterisierungskatalog dazu führt, Geschichten und Klatsch von Personen ganz ausführlich zu berichten; für die forensische Argumentation ist derlei genauso nützlich wie für eine Satire, eine historische Charakterisierung oder eine wissenschaftliche Biographie. Mit den personalen und sachlichen Kriterienlisten kann ich mir ein verhältnismäßig vollständiges Bild von einer individuellen Person, einem Sachverhalt oder einem Ereignis machen; damit werden die zugehörigen Argumente in ihrer Stärke freigelegt und stehen für die Rede zur Verfügung. Dieses umfassende Bild kommt zustande, indem die materialen Topoi, die ich von Personen und Sachen gesammelt habe, mit dem Kriterienkatalog durchgekämmt werden. Das Ergebnis ist: Eine Sache, eine Person wird durch die Fülle der Topoi, die in diesem Prozeß gefunden worden sind, umfassend prädiert. Die Bedeutungsfülle eines Sachverhalts, die individuellen und allgemeinen Charakterisierungen einer Person liefern die präzisen Argumente einer Rede.

Formal ausgedrückt: Das Ziel der Topik ist nicht die Definition

<sup>16</sup> *De inventione*, XXIV, 34: »Omnis res argumentando confirmatur aut ex eo, quod personis, aut ex eo, quod negotiis est attributum. Ac personis has res attributas putamus, nomen, naturam, victum, fortunam, habitum, affectionem, studia, consilia, facta, casus, orationes.«

<sup>17</sup> Quintilian: *Institutionis oratoriae*, V, 10, 24–31, a.a.O., Bd. 1, S. 556 ff. Wiederaufgenommen bei Erasmus: *De copia verborum ac rerum*, in: *Opera omnia*, Bd. I, 6, hrsg. von B. I. Knott, Amsterdam 1988, S. 230.

einer Sache als Klassifikation nach dem porphyrianischen Muster von *genus proximum et differentia specifica*. Das Ideal der Topik ist die vollständige Prädikation eines Begriffs, einer Person, eines Sachverhalts. Wenn man die topischen Elemente dieser Prädikation durchschaut, dann wird auch deren Zusammensetzung in dem verhandelten Begriff, bei der beschriebenen Person, im rekonstruierten Sachverhalt klar; und dadurch entsteht *perspicuitas*, vielleicht Evidenz. Diese Evidenz – das geheimnisvollste Element der Persuasion – ist irreduzibel.

Die eindringliche und umfassende Personencharakterisierung, das Durchschauen eines Sachverhalts, die umfassende Kenntnis eines Begriffs ergibt sich, indem mit kritisch-methodisch gesteuerter Phantasie die Erfahrungstopoi aktiviert werden, die für die Entfaltung der Analogie eines Begriffs, einer Person oder Sache in Frage kommen. Das Ergebnis ist eine gründliche Disziplinen-, Personen- und Sachkenntnis, die in einer umfassenden Definition resultiert. So werden Topoi für die Verwendung als Argumente dienstbar. Wenn ein Sachverhalt, ein Begriffszusammenhang, eine Person in ihrer Bedeutung topisch durchmustert und damit erkannt ist, wenn also die Stärke aller Argumente geprüft ist, kann guten Gewissens eine Entscheidung getroffen werden.

### c) Die Rolle von Beispielen in der Rede

Freilich macht die Verwendung topischer Kriterienkataloge eine Rede nicht gut; das Verfahren garantiert nur eine umfassende Argumentation. Eine gute Rede ist mehr; nicht nur erfordert sie einen richtigen Aufbau, sondern sie braucht auch *ornatus* – Schmuck. Der Sinn des *ornatus* auch für die Argumentation ist erheblich, denn der ›Schmuck‹ ist wesentlich; er erweckt Interesse. Weder die Logik noch die Sachorientierung allein machen ein Argument interessant. Interesse bedeutet teilnehmendes Dabei-Sein, deshalb ist das argumentative Ambiente, das Geschichtenerzählen und beispielhafte Verdeutlichen, unentbehrlich. Durch das Ambiente wird der Hörer argumentativ vereinnahmt, weil darauf hingewiesen wird: *tua res agitur*. Man könnte deshalb folgende Reihung aufstellen: Logik, im engen Sinne, beschreibt die Formalstruktur eines Beweises; die Semantik der Begriffe wird dabei als Klassifikation vorausgesetzt; Syllogistik bestimmt das Verhältnis der Begriffsumfänge (Klassen) untereinander. Topik entfaltet die Semantik der Begriffe durch die Fülle

ihrer Bestimmungen, wie sie aus enzyklopädischer Erfahrung gewonnen und mit Kriterienkatalogen für Argumente benutzbar werden. Rhetorisch angewandte Beispiele machen dieses Wissen interessant. Erasmus ist so weit gegangen, daß er für die Rhetorik überhaupt nur mit Beispielen arbeiten wollte. In *De copia verborum ac rerum* schreibt er:

»Für den Beweis und auch für die Fülle nützt am meisten die Kraft der Beispiele, die die Griechen Paradeigmata nennen. Sie sind ähnlich oder unähnlich oder entgegengesetzt nach Art und Weise, Zeit und Ort und anderen Umständen. [...] Diese Gruppe wird durch Geschichten, Fabeln, Sprichwörter, Urteile, Parabeln und Sammlungen sowie durch Bilder und Analogien vervollständigt.«<sup>18</sup>

Hier ist ein topischer Kriterienkatalog zusammengestellt, der enzyklopädischen Charakter hat. Wenn der Übergang in die Rhetorik erfolgt ist, geht es überhaupt nicht mehr um Disziplinengrenzen, sondern nur noch um die Fülle und den Schmuck überzeugender Argumente im Zusammenhang von Epistolographie, Konversation und Erudition. Hier zeigt sich Erasmus' rhetorisch-humanistisches Konzept der Universalphilologie, die die Philosophie mit einschließt. Dieses Konzept hatte einen Vorteil: In dieser Rhetorik lernte man, gebildet zu reden, und diese Erudition implizierte *a limine*, daß man gelernt hatte, wovon man redete. Bei methodischer Erkenntnis, die eine einzige Methode auf alle Gegenstände gleichermaßen anwenden wollte, war die spezifische oder gar individuelle Kenntnis des Gegenstandes gleichgültig.

Wenn es um die Rationalität der Topik geht, muß man sich fragen, ob Rationalität im Sinne cartesischer Selbstvergewisserung des Denkens in der Lage ist, das Verfahren der Topik zu beschreiben. Vielleicht ist Topik im cartesischen Sinne nicht methodisch und im kantischen Sinne nicht transzental vernünftig. Wenn Topik die Fülle und die Kraft sachlicher Argumente eruiert und wenn Rationalität bedeutet, eine Antwort auf die Frage geben können, warum man so vorgeht, wie man es tut, wenn Rationalität also von *reor* – Rechenschaft geben – abgeleitet ist, dann ist Topik höchst rational.

---

<sup>18</sup> Erasmus: *De copia verborum ac rerum*, a. a. O., S. 232.

# Der Dithyrambus des Witzes

## (Über)Reden und Wahrheit

Wolfram Groddeck

Der Versuch, jemandem einen Witz zu erklären, den er oder sie nicht verstanden hat, gelingt zwar – meiner Erfahrung nach – in den meisten Fällen, aber um den Preis, daß der- oder diejenige, der oder die über die Lustigkeit dessen, was er oder sie nicht verstanden hat, weitläufig belehrt wird, keine Lust mehr hat, darüber zu *lachen*. – Ich möchte mich jetzt nicht auf die komplizierten psychologischen und im Grunde auch physiologischen Aspekte des Lachens beim Witz einlassen, sondern nur das eine Moment hervorheben, daß das unmittelbare Verstehen eines Witzes von einem Evidenzgefühl, einem Gefühl der Wahrheit begleitet wird, das sich im Lachen Ausdruck verschafft und das bei der nachträglichen Rationalisierung des Witzes in aller Regel ausbleibt. Das spontane ›ja, stimmt eigentlich‹ ist aus der Phänomenologie des Witzes, zumindest des sogenannten ›guten Witzes‹, nicht wegzudenken. Dieses Evidenzgefühl von Wahrheit beim Witz, der spontane Eindruck, daß etwas auf den Punkt – die Pointe – gebracht wird, ist aber weitgehend unberechenbar, es ist hochgradig instabil, d. h. das Gefühl der Wahrheit beim Witz ist zeitabhängig, es erträgt keine Dauer. Im Zusammenhang damit steht auch noch ein anderer Effekt: In den meisten Fällen vergißt man einen Witz schnell, auch wenn man ihn verstanden hat.

Das *ephemere* Wahrheitserlebnis beim Witz im Moment des verstehenden Lachens hat vielleicht auch Kant zu seiner vielzitierten Formulierung in der *Kritik der Urteilskraft* bewegt:

»Das Lachen ist ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts.«<sup>1</sup>

Kants Erklärung des Lachens – so wie ich sie verstehe – setzt eine stillschweigende Enttäuschung voraus; denn Kant schreibt aus-

<sup>1</sup> *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abteilung, Bd. 5, Berlin 1913, § 54, S. 332.

drücklich, daß »der Spaß immer etwas in sich enthalten muß, welches auf einen Augenblick täuschen kann«<sup>2</sup>. Das verstehende Lachen ist folglich der Ausdruck einer Ent-Täuschung. Doch Kants Formel von der »plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts« vermag auch die »Täuschung« nur als ein Negatives zu denken, das in Wahrheit »nichts« sei. Es mag im Rahmen einer philosophischen Tagung ein bißchen vermessen erscheinen, wenn ein Literaturwissenschaftler behauptet, daß Kant mit seiner Formel den Punkt, auf den es ankommt, haarscharf verfehlt habe. Aber ich wage es und versuche, Kants Formulierung pointierend zu deuten: Weder die »gespannte Erwartung« noch das »Nichts«, in welche jene verwandelt wird, sondern die Zeitdimension der Plötzlichkeit ist der – im allerwörtlichsten Sinne – *springende Punkt* beim Witz. Und dieser springende Punkt ist – so scheint es – nur als Täuschung bzw. als Enttäuschung – wahrzunehmen. Für die Rationalität des Philosophen ist die Wahrheit im Witz daher nur als ein chaotisch wirkendes »Nichts« wahrzunehmen.

## 1. Die Herkunft des Witzes aus der Rhetorik

Die Komplizenschaft mit der Täuschung, die Instabilität des Wahrheitsgefühls und das plötzliche Verschwinden im Lachen verraten noch etwas über Herkunft und Heimat des Witzes. Denn der Witz stammt ursprünglich aus der Rhetorik. Und jeder Versuch einer Klassifikation des Witzes – allen voran die Versuche von Freud in seinem Buch *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* – greift offen oder verdeckt auf die Begrifflichkeit der Rhetorik zurück. Daß der Witz in der Rhetorik beheimatet ist, zeigt sich schon daran, daß der klassische Redner erklärtermaßen mit den Gefühlen oder den Affekten der Zuhörer operiert. Die Einwirkung der Redehaltungen von Pathos und Ethos auf die Affekte des Publikums führte sogar – etwa in der *Rhetorik* des Aristoteles – zu einer eigenen ausformulierten Psychologie der Redeadressaten. Das Besondere an der Psychologie der Rhetorik liegt darin, daß der Rhetor ein natürliches Interesse an der Täuschung seines Publikums haben muß – wie es die antiken Theoretiker auch mehr oder weniger offen zugegeben haben. Denn der eigentliche Zweck aller Rhetorik ist das *Überreden*.

---

<sup>2</sup> A. a. O., S. 334.

Erst in der Rhetoriklehre der Neuzeit wurde in bezug auf den eigentlichen Zweck der Rhetorik die Unterscheidung zwischen ›überreden‹ und ›überzeugen‹ eingeführt. Diese mit einer ethischen Wertung verbundene Unterscheidung diffamiert die Absicht des ›Überredens‹ und schränkt die Wirkabsicht des Redens darauf ein, daß das Publikum ›überzeugt‹, d. h. zur Einsicht in einen wahren Sachverhalt gebracht werden müsse. Während also der Begriff des Überzeugens mit der *Wahrheit* verbunden wird, steht der Begriff des Überredens unter dem Verdacht, der Manipulation und der *Täuschung* der Zuhörer zu dienen. Mit dem Begriff oder Programm einer Rhetorik des Überzeugens versucht sich auch die akademische Rhetorik der Gegenwart, etwa die sogenannte Tübinger Rhetorik, eine ethische Würde zu sichern, die sich mit Sätzen wie ›der wahre Redner will nicht überreden, sondern überzeugen‹ als eine »humanistische Utopie«<sup>3</sup> anpreist.

Aber diese Unterscheidung, die inzwischen kaum noch – um ein Wort von Nietzsche zu verwenden – ›hinterfragt‹ wird, erscheint mir höchst problematisch. Abgesehen davon, daß sich die ›Überzeugung‹ sehr wohl auf Unwahres beziehen kann – schließlich gibt es auch überzeugte Nazis –, ist der Begriff der ›Überzeugung‹ auch sprachlich ein sehr seltsames Gebilde, das neben dem biederem Hauptsinn mehr als einen verdächtigen Nebensinn vernehmen läßt. Walter Benjamin hat es in einem knappen Aphorismus auf den Begriff gebracht. Er sagt in der *Einbahnstraße*: »Für Männer. Überzeugen ist unfruchtbare.«<sup>4</sup> – Das ist, von der Form her, ein ausgezeichneter Witz. Und auf die Gefahr hin, die Lachlust zu frustrieren, möchte ich erklären, wie dieser geistreiche Witz technisch funktioniert: Als rhetorische Figur betrachtet, handelt es sich dabei zunächst um eine *Metalepsis*, d. h. der ethische Begriff des ›Überzeugens‹ wird durch ein überraschendes kontextfremdes Synonym, nämlich »unfruchtbare«, zu einem physiologischen Über-Zeugen umgedeutet, das gerade nicht mehr zeugt, sondern – aufgrund des Übermaßes – steril ist. Der Erkenntniseffekt, das Gefühl der Wahrheit, stellt sich über Walter Benjamins Formulierung plötzlich ein; aber diese unmittelbare Evidenz verliert

---

<sup>3</sup> Neue Zürcher Zeitung, 13. März 1996, S. 4.

<sup>4</sup> W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1978, Bd 4/1, S. 87.

sich auch wieder, wenn man die Formulierung ihrer Witzdynamik beraubt und sie in einen argumentierenden Diskussionszusammenhang stellt. Denkbar wäre eine angeregte Debatte über die Frage, ob man wirklich so fahrlässig den ethischen Begriff der Überzeugung aufs Spiel, und sei's nur aufs Wortspiel, setzen dürfe. Es würde vielleicht deutlich, daß Benjamins Formulierung eine Wahrheit ausspricht, die nur im Moment ihres Aufleuchtens einleuchtet und die sich beim Versuch, eine Überzeugung daraus zu gewinnen, in Nichts auflöst. Genau darin besteht aber ihre eigene Wahrheit; wenn dieses Wortspiel hingegen selbst ›überzeugen‹ könnte, würde es einen performativen Widerspruch darstellen.

Die *Spitzfindigkeit*, die mit dem Phänomen des Witzes eng verwandt ist, hat vor allem in den Anfängen der Rhetorik eine wichtige Rolle gespielt. Historisch gesehen hat sich die Technik der Spitzfindigkeit bei den Sophisten im 5. vorchristlichen Jahrhundert in Sizilien entwickelt – und sie hat von daher auch den abwertenden Namen des ›Sophismus‹ erhalten. Obwohl die Quellenlage aus den Anfängen der Rhetorik sehr dürtig ist, ist das Skandalon doch eindeutig überliefert, das darin lag, daß die Sophisten die *Wahrheit* durch die Technik der Rede für *machbar* hielten.

Von Gorgias, einem der ersten und größten Redner und Rhetorik-Lehrer Siziliens, stammt der berühmt-berüchtigte Ausspruch, daß

»derjenige, der täuscht, mehr Recht hat als der, der nicht täuscht, und der Getäuschte andererseits mehr versteht als der, der nicht getäuscht wird. Wer täuscht, hat nämlich mehr Recht, weil er ausgeführt hat, was er versprach; der Getäuschte aber versteht mehr: denn schön läßt sich hinreißen von der Lust der Worte, was nicht empfindungslos ist<sup>5</sup>.«

Auch Simonides, der Erfinder der Gedächtniskunst, soll auf die Frage, warum er denn ausgerechnet die Thessalier niemals täusche, geantwortet haben: »weil sie zu dumm sind, um von mir getäuscht zu werden.«<sup>6</sup> Der alte Begriff der Täuschung – griechisch ἀπάτη, d. h. wörtlich ›Irrweg‹ oder ›Abweg‹ oder ›Entführung‹ – ist hier noch nicht pejorativ besetzt, und vor allem ist er noch nicht seiner Wesen-

<sup>5</sup> Gorgias von Leontinoi: *Reden, Fragmente und Testimonien*, hrsg. mit Übersetzung und Kommentar von Th. Buchheim, griechisch-deutsch, Hamburg 1989, S. 93.

<sup>6</sup> A. a. O., S. XXI.

haftigkeit beraubt. Der alte Begriff der Täuschung hat noch eine ontologische Dignität, er befindet sich in einem Konkurrenzverhältnis zur feststehenden Wahrheit, ja, er kann besser, intensiver als diese sein.

Aus dem ursprünglichen Skandal einer als ›Täuschung‹ diskursiv – will sagen durch die Kunst des Redens – herstellbaren Wahrheit rettete man sich später durch die Unterscheidung von *Wahrheit* und *Wahrscheinlichkeit*. Aber das war schon ein erstes Zeichen der beginnenden Unterwanderung der Rhetorik durch die Aufklärung, die sich auch in der Vorherrschaft des ›Überzeugungs‹-Programms durchgesetzt hat.

Der schlechte Ruf der Sophisten haftete aber der Rhetorik auch dann noch an, als sie sich längst als eine ehrbare Kunst etabliert hatte. Ich halte es im Zusammenhang dieser historischen Konstruktion einer immer harmloser werdenden Geschichte der Rhetorik für sehr bemerkenswert, daß in den systematischen Lehrbüchern der Rhetorik die Theorie des Witzes und des Wortspiels immer mehr als ein marginales Thema gegenüber der eigentlichen Technik des Redens behandelt wurde. Ich würde sogar behaupten wollen, daß sich Witz und Wortspiel ähnlich zur Rhetorik-Lehre verhalten wie die Rhetorik zur aufgeklärten Philosophie: Es läßt sich als Verhältnis einer halbherzigen Ausgrenzung bezeichnen. Weil aber die Philosophie ohne Rhetorik stumm und die Rhetorik ohne Witz geistlos bliebe, so hat die Theorie des Witzes immer wieder die Theoretiker herausgefordert. Ich will nur an ein paar bedeutende Witz-Denker der deutschen Sprache erinnern: an Lichtenberg, Schlegel, Jean Paul, Heine, Nietzsche, Freud. Und aus dieser Reihe möchte ich Jean Paul hervorheben, der nicht nur witzig geschrieben hat, sondern der auch über den Witz geschrieben hat. Ich meine das Kapitel aus der *Vorschule der Ästhetik*, das den vielversprechenden Titel »Witzprogramm« trägt. Auf diese Theorie des Witzes möchte ich nun meine weiteren Überlegungen beziehen.

## 2. Jean Pauls Definition des Witzes und die Metaphorik

Jean Paul beginnt seine Darlegungen über den Witz mit der Feststellung, daß der Witz – zunächst als Eigenschaft eines Menschen verstanden – ein geselliges Phänomen sei, genauso wie die Schönheit; denn – so die witzige Beobachtung Jean Pauls – »was gewinne ein

witziger Einsiedler oder eine schöne Einsiedlerin?«<sup>7</sup>. Den sozialen Charakter des Witzes, nicht nur der Charaktereigenschaft oder des geistigen Vermögens, sondern des trivialen Witzes – also nicht nur des Witzes, den man *hat*, sondern auch des Witzes, den man *macht* –, hebt Sigmund Freud ausdrücklich in seinem Witz-Buch hervor: Während der Traum ein vollkommen asoziales seelisches Produkt sei, ließe sich der Witz als die »sozialste aller auf Lustgewinn zielen- den seelischen Leistungen«<sup>8</sup> begreifen. (Auf die von Jean Paul beob- achtete Vergleichbarkeit zwischen der Wirkung erotischer Schönheit und dem Vermögen, witzig zu sein, lässt sich Freud aber meines Wis- sens nicht näher ein.)

Bevor ich auf den ursprünglichen Akt des Vergleichens zu spre- chen kommen werde, aus dem Jean Paul seinen Begriff vom Witz entwickelt, der sich sowohl auf das spezifische geistige Vermögen, witzig zu sein, als auch auf das sprachliche Resultat, den Witz im trivialen Sinne, beziehen lässt, möchte ich noch kurz bei einer seltsamen Negativdefinition verweilen, die, einigermaßen rätselhaft, am Anfang seiner Reflexionen im Witz-Kapitel steht. Diese Negativde- finition lautet:

»Was ist nun Witz? Wenigstens keine Kraft, die ihre eigene Beschreibung zustande bringt.«<sup>9</sup>

Jean Paul lässt diese Bemerkung jedoch undiskutiert stehen und wen- det sich sogleich der Widerlegung anderer Witz-Definitionen zu. Die zitierte Bemerkung über das Unvermögen des Witzes, sich selbst be- schreiben zu können, mag zunächst mit dem erwähnten Aspekt der Geselligkeit zusammenhängen, wonach Witz und Schönheit sich nicht selbst genügen können. Aber das wäre oberflächlich gelesen. Ich denke, daß das behauptete Unvermögen des Witzes, seine eigene Beschreibung zustande bringen zu können, vielmehr mit der Katego- rie der Plötzlichkeit zu hat. Denn der Witz produziert ja keine dauer- hafte Wahrheit, und seine Definitionen, wenn sie wirklich witzig sind, vergessen sich immer wieder. Jean Pauls Negativdefinition des Witzes begreife ich daher als Ausdruck eines fundamentalen Darstel- lungsdilemmas: Eine witzige Darstellung des Witzes kann keine ver-

<sup>7</sup> Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik*, in: *Werke*, Bd. 5, hrsg. von N. Miller, 3. Aufl. München 1973, S. 169.

<sup>8</sup> S. Freud: *Psychologische Schriften*, Studienausgabe, hrsg. von A. Mitscherlich u.a., Bd. 4. Frankfurt a.M. 1982, S. 167.

<sup>9</sup> Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik*, a.a.O., S. 169.

bindlichen, ›halzbaren‹ Definitionen liefern. Umgekehrt läuft jeder Versuch, den Witz nicht-witzig, sondern systematisch deduktiv, also ›wissenschaftlich‹, darstellen zu wollen, Gefahr, vom Eigensinn des Witzes – und sei es nur der Beispielwitze – unterlaufen und didaktisch langweilig oder unfreiwillig komisch zu werden. Selbst Freuds Buch über den Witz und seine Beziehung zum Unbewußten ist von diesem Effekt nicht ganz verschont geblieben; es ist zwar bis heute eine der besten Darstellungen des Witzes seit Jean Paul geblieben, aber es wird in sich irritiert durch unberechenbare Selbstbezüglichkeiten in der Diskussion der Beispiel-Witze. Nicht zufällig hat Freud gerade an diesem Buch später das Interesse verloren; in den Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse bemerkt er zu seinem Witz-Buch, es habe ihn »seinerzeit ein Stück von meinem Wege abgeführt«<sup>10</sup> (wobei ich jetzt doch bei Freuds Bemerkung, er sei durch die Frage nach dem Witz von seinem ›Wege abgeführt‹ worden, auf den alten Begriff der ἀπάτη, der ›Täuschung‹ und des ›Abweges‹, aufmerksam machen muß ...).

Was nun aber Jean Pauls Darstellung des Witzes betrifft, so könnte man bei der Lektüre des Witz-Programms gerade über dieser Behauptung, daß der Witz nicht fähig sei, seine eigene Beschreibung zustande zu bringen, irre werden; denn Jean Paul riskiert im ganzen Kapitel immer wieder auf ausgesprochen witzige Weise Definitionen des Witzes. Es scheint also durchaus gerade die »Kraft« des Witzes zu sein, mit der der Autor seine Beschreibungen des Witzes zuwege bringt. Aber es gelingt Jean Paul nur unter der vorangestellten Prämissen, daß es eigentlich nicht gelingen kann. Allerdings kann man auch daran zweifeln, ob es ihm wirklich gelungen sei, die Witzigkeit witzig darzustellen, jedenfalls sagt Nietzsche in einem Aphorismus aus Menschliches, Allzumenschliches über Jean Paul:

»Ja, er hatte Witz, – aber leider für seinen Heißhunger darnach viel zu wenig: weshalb er den Leser gerade durch seine Witzlosigkeit zur Verzweiflung treibt.«<sup>11</sup>

Daß ein Zuviel an Witz die Wirkung des Witzes zum Verschwinden bringt, ist ein bekannter Effekt, den man an jedem Stammtisch be-

<sup>10</sup> S. Freud: *Psychologische Schriften*, a. a. O., Bd. 4, S. 11.

<sup>11</sup> F. Nietzsche: *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bden., hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München 1980, Bd. 2, S. 596 f.

obachten kann und den Jean Paul auch selbst in seiner Untersuchung thematisiert.

Die unmittelbare Fortsetzung des Satzes, wonach der Witz nicht seine eigene Beschreibung zustande bringen könne, lautet in Jean Pauls Text:

»Einiges ist gegen die alte [Definition] zu sagen, daß er [der Witz] nämlich ein Vermögen sei, entfernte Ähnlichkeiten zu finden.«<sup>12</sup>

Interessanterweise bezieht sich Jean Paul hier, ohne es ausdrücklich zu sagen, auf eine Stelle aus der *Rhetorik* des Aristoteles. Und zwar auf eine Passage aus der Stilistik, wo es um den evidenten Ausdruck geht und um die Fähigkeit, Metaphern zu bilden. Aristoteles sagt an dieser Stelle:

»Man muß aber Metaphern bilden [...] 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>13</sup>

Die Maxime zur Metaphernbildung ist in der Tradition der rhetorischen Stilistik sehr folgenreich gewesen und steht bei Aristoteles im unmittelbaren Zusammenhang mit der Beschreibung des Witzes. Die Lehrmeinung über die Fähigkeit des Metaphorikers, Ähnlichkeiten in weit auseinander liegenden Dingen zu erkennen – wodurch er nota bene einem Philosophen vergleichbar ist! –, wird nun von Jean Paul mit identitätsphilosophischen Argumenten aufgelöst – eine Widerlegung, die wenig interessant ist, weil sie letztlich auf einem Mißverständnis (oder einer schlechten Übersetzung) der fraglichen Aristoteles-Stelle beruht. Von großer Bedeutung für die Darstellung des Witzes bei Jean Paul ist aber der Bezug auf die Metapher – und zwar auf die Metapher im Sinne der *rhetorischen* Tradition, wonach die Metapher nichts anderes als ein ›gekürzter Vergleich‹ ist. Diese simple Definition – aus dem Vergleich ›Achill kämpft wie ein Löwe‹ wird die Metapher vom ›Löwen Achill‹ – ist in der Geschichte der Metapherntheorien zwar verpönt, weil sie dem komplexen Phänomen des metaphorischen Ausdrucks wirklich nicht entspricht, aber sie hat bis heute überlebt. Für Jean Paul ist es denn auch weniger die Frage nach der Ähnlichkeit, der Similarität, welche ihn bei der Metapher inter-

<sup>12</sup> Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik*, a. a. O., S. 169.

<sup>13</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, übers. von F. G. Sieveke, 2. Aufl. München 1987, S. 194f.

essiert, sondern das Phänomen der *Gleichheit*, auf welche der Akt des Vergleichens ausgerichtet ist. Er sagt:

»Auf der untersten Stufe, wo der Mensch sich anfängt, ist das erste leichteste Vergleichen zweier Vorstellungen [...] schon Witz, wiewohl im weitesten Sinn [...]«<sup>14</sup>.

So gewinnt er über den Umweg einer Kritik der aristotelischen Metapherndefinition überraschend einen anthropologischen Ansatz für die Bestimmung des Witzes, welche, wenn auch »im weitesten Sinn«, den Witz – als das Vermögen, überhaupt irgend etwas zu vergleichen – zum eigentlichen Anfang des Menschseins erklärt. Der Witz wird nun definiert als die »Kraft zu wissen« – übrigens in einer korrekten etymologischen Herleitung: »daher kommt das Wort Witz, als die Kraft zu wissen«<sup>15</sup>. Gegenüber dem Witz »im weitesten Sinn« steht dann der eigentliche Witz oder der »ästhetische Witz«, der aber immer noch zu jener »Kraft zu wissen« in einer unmittelbar etymologischen, sprachevidenten Beziehung steht. Dafür findet nun Jean Paul einen Vergleich bzw. eine Metapher, welche schon Freud begeistert hat und die er auch in seinem Witz-Buch zitiert:

»Der ästhetische Witz, oder der Witz im engsten Sinne, der verkleidete Priester, der jedes Paar kopuliert, tut es mit verschiedenen Trauformeln.«<sup>16</sup>

Die Bildlichkeit, die Jean Paul hier verwendet, um sein Kapitel über den ›unbildlichen Witz‹ einzuleiten, ist – auch nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Sigmund Freud – »selbst witzig«<sup>17</sup>. Doch ist die Pointe in dieser witzigen Witzdefinition gar nicht so leicht zu fassen, weil die Bildlichkeit mehrdeutig ist und sich nicht in der Aussage erschöpft, daß im Witz alles und jedes miteinander verglichen werden können. Vielmehr verdunkelt diese Formulierung gerade das, was sie aufhellen sollte, indem sie die logischen Bezüge chaotisiert: Ist der Witz ein Priester, der sich verkleidet hat, damit man ihn *nicht* als Priester erkennt, wenn er jedes Paar traut? Oder ist der Witz gerade kein Priester, sondern hat sich verkleidet, damit er wie ein Priester aussieht und jedes Paar trauen kann? Oder ist der Vergleich mit dem Priester nur gewählt, damit weit Auseinanderliegendes plötzlich als das Gleiche erscheine, in einer doppeldeutigen Gleichheit allerdings,

<sup>14</sup> Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik*, a.a.O., S. 171.

<sup>15</sup> A.a.O.

<sup>16</sup> A.a.O., S. 173.

<sup>17</sup> S. Freud: *Psychologische Schriften*, a.a.O., S. 15.

welche sich wiederum in dem etwas zweideutigen Verb »kopuliert« spiegelt. Unter ›kopulieren‹ ist einerseits die logische Funktion der Kopula, jenes schlichte Gleichsetzungszeichen ›ist‹ gemeint. ›Kopulieren‹ kann aber auch ›begatten‹ meinen oder – das ist allerdings eine etwas veraltete Ausdrucksweise – ›kirchlich trauen‹. Bei der witzigen Witzdefinition von Jean Paul wird ebenfalls deutlich, daß die eigentliche Sprengkraft des Witzes im Potential der Metaphorik liegt. Und, genau besehen, gibt gerade diese Definition mit ihren chaotisierenden Effekten einen Beweis dafür ab, daß der Witz tatsächlich »keine Kraft ist, die ihre eigene Beschreibung zustande bringt«<sup>18</sup>. Allerdings, das wird jetzt deutlich, nicht aus Mangel oder Schwäche, sondern aus der Überfülle der möglichen Bezüge, aus einem semantischen Überschuß.

Indem der Witz in Jean Pauls Definition als »verkleidet« erscheint, verwendet die Formulierung eine topische Metapher für die metaphorische oder überhaupt für die stilisierte Rede, eine Metapher, die seit Cicero die Rhetorik-Lehrbücher belebt und die auch längst zur Redewendung habitualisiert worden ist. Die Metapher des Gewandes bezeichnet in der Rhetorik das, womit man die *Gedanken einkleidet*: den Schmuck der Rede, die gesamte Stilistik also. Insofern gibt Jean Pauls witzige Witzdefinition einen deutlichen Hinweis auf die Heimat des Witzes, auf die Rhetorik als die Lehre vom Reden und vom Überreden.

Es gibt bei Jean Paul ein Wissen über die Allgegenwart der Metaphorik, die er in eine Formulierung gefaßt hat, welche auf die Sprachphilosophie des 19. Jahrhunderts und auch direkt auf Nietzsche gewirkt hat: Die Sprache sei »in Rücksicht geistiger Beziehungen« nichts anderes als ein »Wörterbuch erblasseter Metaphern«<sup>19</sup>. Das Besondere der – gleichsam nebenbei, in Hinblick auf die Witztheorie entworfenen – Metapherntheorie Jean Pauls ist ihre stupende Selbstbezüglichkeit. Die verwirrenden Effekte der metaphorologischen Autoreferenz zeigen sich nicht nur bei der Metapher vom Witz als dem »verkleideten Priester«, sondern sie begleiten die Darstellung eigentlich durchgängig. So schließt z. B. der Paragraph 51 über die Allegorie mit der Feststellung:

---

<sup>18</sup> Jean Paul: *Vorschule zur Ästhetik*, a. a. O., S. 169.

<sup>19</sup> A. a. O., S. 184.

»Hier hab' ich selber über die Allegorie allegorisch gesprochen; indes (es warne mich und jeden!) nicht sonderlich.«<sup>20</sup>

Oder ein anderes Beispiel: Der Paragraph 45 »Sprachkürze«, der ein ganz wichtiges Moment des Witzes, nämlich die Kürze, behandelt, schließt so:

»Um nicht die Kürze über sie selber zu vergessen, wollen wir sie verlassen und zum – witzigen Zirkel kommen.«<sup>21</sup>

### 3. Witz-Zirkel, Wortspiel und Dithyrambus des Witzes

In Hinblick auf Jean Pauls Herkunft aus der Rhetorik deckt sich der Begriff des ›witzigen Zirkels‹ weitgehend mit dem rhetorischen Begriff einer *figura etymologica*. (Damit werden alle rhetorischen Stilisierungen wie ›betrogene Betrüger‹ oder auch die Luhmannschen ›beobachteten Beobachter‹ bezeichnet.) Die Beispiele von Jean Paul sind nicht immer ganz evident, aber er gibt auch rhetorisch deutliche Formulierungen wie ›sich vom Erholen erholen‹ oder vom »Dieb an Dieben«.<sup>22</sup> Wichtiger ist aber seine Reflexion auf das Phänomen oder das theoretische Konstrukt des ›witzigen Zirkels‹, der nun als »wahre causa sui«<sup>23</sup> bezeichnet wird in Anspielung immerhin auf eine mittelalterliche Definition Gottes. Jean Paul sagt zum ›Witz-Zirkel‹:

»Außer der Kürze erfreuet daran noch, daß der Geist, der ewig forschreiten muß, dieselbe Idee, z. B. das Erholen zum zweiten Male, aber als ihre eigne Widersacherin vor sich stehen und sich durch die Gleichheit genötigt sieht, einige Ähnlichkeit zwischen ihr selber auszukundschaften.«<sup>24</sup>

Die paradoxe Zuspitzung, in welche die Definition des selbstbezüglichen, schöpferischen ›Witz-Zirkels‹ führt, wird zum Indiz einer Sprach- und Weltkonzeption, welche keine Referenz außerhalb der Sprache mehr zuzulassen scheint. Die Rede wird im Spiel der Worte zur Über-Rede, zur witzigen Rede über sich selbst. Im Paragraph 52 über »Das Wortspiel« wird das so beschrieben:

<sup>20</sup> A.a.O., S. 191.

<sup>21</sup> A.a.O., S. 178.

<sup>22</sup> A.a.O., S. 179.

<sup>23</sup> A.a.O.

<sup>24</sup> A.a.O.

»Der zweite wahre Reiz des Wortspiels ist das Erstaunen über den Zufall, der durch die Welt zieht, spielend mit Klängen und Weltteilen. Jeder Zufall, als eine wilde Paarung ohne Priester, gefällt uns vielleicht, weil darin der Satz der Ursachlichkeit (Kausalität) selber, wie der Witz, Unähnliches zu gatten scheint, sich halb versteckt und halb bekennt.«<sup>25</sup>

Wenn man diese Beschreibung des Wortspiels als eines autonomen Zufalls mit der früher zitierten witzigen Definition des Witzes als »verkleideter Priester«, der »jedes Paar kopuliert«, vergleicht, dann fällt auf, daß zwar der Witz selbst, der die Kraft zu haben scheint, »Unähnliches zu gatten«, erhalten bleibt, daß aber der »Priester« inzwischen entbehrlich ist. Denn im witzigen Wortspiel ereignet sich nun eine »wilde Paarung ohne Priester«. Und was sich darin »halb versteckt und halb bekennt«, das ist das Gesetz der Kausalität, das zum Teil bestätigt und zum Teil suspendiert erscheint. Der Witz – der von Jean Paul in einer konsequent sprachimmanenten Metapher als »das Anagramm der Natur«<sup>26</sup> bezeichnet wird – erweist sich als autopoitisch: er ist als ›wahre causa sui‹ nur noch auf sich selbst bezogen und »von Natur ein Geister- und Götter-Leugner«<sup>27</sup>.

Im gleichen Paragraph 54, welcher der »Notwendigkeit deutscher witziger Kultur« gewidmet ist, findet sich dann eine höchst signifikante Sequenz:

»Nun gibt es einen lyrisch-witzigen Zustand, welcher nur aushungert und verödet, wenn er bleibt und herrscht, aber wie das viertägige Fieber die herrlichste Gesundheit nachlässt, wenn er geht. Wenn nämlich der Geist sich ganz frei gemacht hat – wenn der Kopf nicht eine tote Polterkammer, sondern ein Polterabend der Brautnacht geworden – wenn eine Gemeinschaft der Ideen herrscht wie der Weiber in Platons Republik und alle sich zeugend verbinden – wenn zwar ein Chaos da ist, aber darüber ein heiliger Geist, welcher schwebt, oder zuvor ein infusorisches, welches aber in der Nähe sehr gut gebildet ist und sich selber gut fortbildet und fortzeugt – wenn in dieser allgemeinen Auflösung, wie man sich den Jüngsten Tag außerhalb des Kopfs denkt, Sterne fallen, Menschen auferstehen und alles sich untereinander mischt, um etwas Neues zu gestalten – wenn dieser Dithyrambus des Witzes, welcher freilich nicht in einigen kargen Funken eines geschlagenen toten Kie-sels, sondern im schimmernden Fort- und Überströmen einer warmen Gewitterwolke besteht, den Menschen mehr mit Licht als mit Gestalten füllt: dann ist ihm durch die allgemeine Gleichheit und Freiheit der Weg zur dichteri-

<sup>25</sup> A.a.O., S. 193.

<sup>26</sup> A.a.O., S. 201.

<sup>27</sup> A.a.O.

schen und zur philosophischen Freiheit und Erfindung aufgetan, und seine Findkunst (Heuristik) wird jetzo nur durch ein schöneres Ziel bestimmt.«<sup>28</sup>

Der ›lyrisch-witzige Zustand‹, von dem in dieser Passage die Rede ist, wird hier durch die rhetorischen Mittel der Überredung gleichsam performativ zur Darstellung gebracht: Im Ganzen nimmt der Passus die Form einer weitgespannten, durch Anaphern skandierten und kunstvoll gesteigerten Periode an, die – dezent selbstbezüglich – mit den Worten »ein schöneres Ziel bestimmt« abgeschlossen wird. Es wäre Aufgabe einer ausführlichen rhetorischen Analyse, das figurative Instrumentarium von Metaphern und Wortspielen zu benennen, aus dessen Zusammenwirken der Eindruck des Dithyrambischen entsteht. Denn Jean Pauls Rede vom »Dithyrambus des Witzes« wird selbst zum Dithyrambus und bedient sich all der rhetorischen Lizenzen, welche schon Aristoteles in seiner *Rhetorik* ausdrücklich für die »Dithyrambendichter« vorbehalten hatte – »denn sie lieben den Wortschwall«<sup>29</sup>.

Rhetorik und Poetik vereinigen sich also bei Jean Paul zur programmatischen Darstellung eines poetisch überhöhten Zustandes von Witzigkeit, in dem sich nun *das* zu entfalten scheint, was sonst beim Witz in der Plötzlichkeit der Pointe konzentriert ist und dem gewöhnlichen rationalen Bewußtsein nur als ›Täuschung‹ in der lachenden Erfahrung eines ›Nichts‹ zugänglich ist. Der Witz in dieser verlangsamten Transformation zu einer dithyrambischen ›ÜberRede‹ stellt – durch das ›Überströmen‹ der sprachlichen Mittel – eine künstliche poetische Dauer der Evidenzerfahrung her, welche sich im Vergleich mit dem kathartischen ›viertägigen Fieber‹ dennoch als ein flüchtiger Zustand, als ein zeitlicher Ausnahmezustand weiß.

In Jean Pauls Überredungssuada verbildlicht sich übrigens auch das Gefühl der eigenen Überzeugungskraft im Vergleich der freien »Ideen« mit der platonischen Weibergemeinschaft, die – in witzigem Wörtlichnehmen des Begriffs der Über-Zeugung – »alle sich zeugend verbinden«. In solcher dithyrambischen Darstellung des lyrisch-witzigen Zustandes zeigen sich nun Aspekte der plötzlichen Wahrheit im Witz, die – über die Metaphorik vermittelt – lesbar werden als revolutionäre Signale. So verbinden sich die Parolen von »Freiheit« und »Gleichheit« mit einer kühnen, frühsozialistisch anmutenden Deutung von Platons *Politeia* und mit einer apokalyptischen Vorstel-

<sup>28</sup> A. a. O., S. 202.

<sup>29</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, a. a. O., S. 175.

lung des Jüngsten Tages: Es wird eine vollkommene Erneuerungsvision entworfen, eine Revolution, die »mehr mit Licht als mit Gestalten füllt«. Dieses »Licht« gleicht in der zitierten Passage – der Hinweis auf die »Gewitterwolke« im Text macht das deutlich – einem künstlich verlangsamten Blitz. Das »Licht« ist die Metapher schlechthin für die ›Wahrheit‹ – noch im Begriff der ›Aufklärung‹ ist sie enthalten –, und der »Blitz« ist, wie es die Redewendung vom ›Geistesblitz‹ belegt, die Metapher einer plötzlichen Einsicht in die Wahrheit.

Insofern erlaubt der ›Dithyrambus des Witzes‹ eine poetisch differenzierte Einsicht in die Wirkungsweise des Witzes und in die seltsame Struktur seiner Pointe, die als ›Wahrheit‹ erscheint, aber in der rationalisierenden Übersetzung, der vernünftigen Erklärung des Witzes, nicht fortdauern kann, sondern den Charakter der ›Täuschung‹ und des »Nichts« annimmt.

Zum Verständnis dieser paradoxen Wahrheitserfahrung im Witz gibt nun die Metaphorik der zitierten Stelle noch einen weiteren wichtigen Hinweis. Es ist – nicht nur vermittelt über die Bildlichkeit von Revolution und Jüngstem Tag, sondern auch in direkter Nennung – von einem schöpferischen »Chaos« die Rede. Es lohnt vielleicht, diese Sequenz im dithyrambischen »Wortschwall« genauer zu bedenken. Ich zitiere noch einmal:

»– wenn zwar ein *Chaos* da ist, aber darüber ein heiliger Geist, welcher schwebt, oder zuvor ein infusorisches, welches aber in der Nähe sehr gut gebildet ist und sich selber gut fortbildet und fortzeugt –«

Die Rede ist hier von *zwei* Erscheinungsformen des Chaos. Das eine Chaos ist das biblisch-mythische, das Tohuwabohu aus der Genesis 1, Vers 2:

»Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.«

In der Jean Paulschen Übersetzung wird in diesem Bericht über das anfängliche Chaos aus dem »Geist Gottes« ein »heiliger Geist«, und das »Wasser«, über welchem er schwebt, wird nicht erwähnt. Das zweite Chaos, von dem im Text die Rede ist, wird ein »infusorisches« genannt, was heute vielleicht nicht unmittelbar verständlich ist. Das Epitheton bezieht sich auf die ›Infusorien‹ oder die ›Aufgußtierchen‹. Sie heißen ›Aufgußtierchen‹, weil sie sich im scheinbar leeren Wasser, das man auf Erde oder Stroh aufgießt und stehen lässt, rasch ent-

wickeln und unter dem Mikroskop als ein eigener, mikroskopischer Kosmos sichtbar werden. Diese Lebewesen im subliminalen Bereich der Wahrnehmung bewegten nach ihrer Entdeckung das ganze 18. Jahrhundert, weil sich der Schreck über das Leben im scheinbar leeren Wasser mit der Faszination des Formenreichtums dieser Lebewesen mischte. Auf diese Erfahrung also bezieht sich die Formulierung Jean Pauls, wonach das »infusorische Chaos [...] in der Nähe sehr gut gebildet ist und sich selber gut fortbildet und fortzeugt«.

Das doppelte Bild des Chaos wird nun lesbar als Chiffre für die schöpferische Potenz und die mikrologische Feinstruktur des Witzes, dessen scheinbare Leere als Täuschung wahrgenommen wird, der aber, in der Nähe gesehen, den paradoxen Anblick eines wohlgeordneten Chaos zeigt. Eine solche Deutung entspricht nun dem, was in den letzten Jahrzehnten in der modernen Naturwissenschaft als ›Chaos‹ erforscht wird: Es handelt sich um jene hochdifferenzierten Formen mit selbstähnlichen Mustern, die unerwartete Gesetzmäßigkeiten entwickeln. Ich denke nicht, daß man Jean Paul einer plumpen Aktualisierung aussetzt, wenn man die Existenz und Reflexion solcher Strukturen und Logiken in seinen Texten – und speziell in seiner Witztheorie – feststellt, sondern eher wäre das als ein Hinweis auf den Diskurs der romantischen Naturwissenschaft zu begreifen, der – aufgrund neuer Beobachtungen und Techniken – heute wieder aktuell geworden ist.

In unserem Zusammenhang interessiert vor allem, daß im Phänomen des Witzes das Chaos als eine andere, eigenständige Existenzweise der Wahrheit und nicht einfach als deren Negation sichtbar wird. Die instabile Wahrheit des Witzes ließe sich so über den Umweg der Rhetorik und über die Vermittlung der Metaphorik begreifen als eine chaotische Erfahrungsweise der Erkenntnis, die sich den systematisch verfahrenden Rationalitätstypen gegenüber immer wieder als eine Ent-Täuschung darstellt. So wie das Chaos in der Natur, wenn man es genau und in der Nähe betrachtet, eigene Formen und Gesetzmäßigkeiten zeigt, so hat auch der Witz in seinem Doppelaspekt als inhaltloser Spaß und als Modus eines anderen, instabilen, plötzlichen Wissens seine eigene Rationalität. Die Rationalität des Witzes läßt sich aber – das wäre meine Schlußthese – durchaus an die anderen Rationalitätstypen ›anschließen‹. Auch darüber gibt Jean Pauls dithyrambischer Abschnitt Auskunft. Indem nämlich der ›lyrisch-witzige Zustand‹ sich als ein vorübergehender weiß, wird durch ihn, wie es am Ende der zitierten Passage heißt: »der Weg zur

dichterischen und zur philosophischen Freiheit und Erfindung aufgetan, und seine Findkunst (Heuristik) wird jetzo nur durch ein schöneres Ziel bestimmt«.

In diesem allesversöhnenden Schluß vereinigen sich nicht nur Poesie und Dichtung, sondern es wird auch der Begriff der »Erfindung« in einem neuen Lichte sichtbar. Denn mit der »Erfindung« verweist der »Dithyrambus des Witzes« zurück in die Rhetorik, in den Bereich der *inventio*, der Lehre von der Auffindung der Dinge und Gedanken. Der Witz ist ein Instrument der Erfindung, oder – nach Jean Pauls schönem Begriff – der »Findkunst«. Der Witz als eine Weise der Erkenntnis ist schöpferisch, aber nicht konservativ. Er kann nicht bewahren und auch nicht festhalten, was schon vorhanden ist. Er ist wesentlich innovativ. Daher ist er auch begreiflich als die große kreative Kraft, die für die Erkenntnis alles Neuen unverzichtbar ist, von der man aber nicht erwarten kann, daß sie »ihre eigene Beschreibung zustande bringt«<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik*, a. a. O., S. 169.



## B. Analogische Rationalität



# Zur Rationalität der Geheimwissenschaften

## Das Koordinatensystem im hermetischen Kosmogramm

Manuel Bachmann

Jene Sektoren der abendländischen Geistesgeschichte, die als *occult sciences*, ›Geheimwissenschaften‹ oder (wie im folgenden) als ›Hermetik‹ bezeichnet werden, markieren Brachland der philosophischen Forschung. Angesichts der Vielfalt und Wirkungsmacht der Hermetik muß dieser Befund erstaunen. Hermetisch sind nicht nur diejenigen Wissenschaften, die sich wie die Alchemie auf Hermes Trismegistos berufen, den legendären Stifter vermeintlich altägyptischer Geheimlehren. Auch Strömungen wie Gnosis, Neuplatonismus und Neupythagoräismus, Kabbalistik, Pansophie, Theosophie sind einzubeziehen. Indem sie allesamt Äste der Naturmystik<sup>1</sup> repräsentieren, besitzen sie typische Ähnlichkeiten. Bei genauerer Beobachtung dieser Tradition muß man allerdings eingestehen, daß einem hier eine ziemlich schillernde Ideenmasse entgegenquillt. Es erscheint durchaus angemessen, auf das »Gemenge«<sup>2</sup> der hermetischen Lehren hinzuweisen, auf den »Wildwuchs an diffusen Konzepten«<sup>3</sup>, der die modernen Deuter, wie Alexander Roob feststellt, immer wieder zu vereinfachenden Maßnahmen herausfordert.

Gleichwohl – oder vielleicht als eine solche vereinfachende Maßnahme – wird in der jüngeren Forschung der Versuch unternommen, die Hermetik einheitlich als eine *eigentümliche Denkform* zu charakterisieren, ein Ansatz, der mitten in der Theorie der Rationalitätstypen steht. Die ausgefeilteste Theorie zum Problem hermetischer Rationalität stammt von Brian Vickers, einem englischen Renaissance-Forscher und Shakespeare-Herausgeber, der die von ihm sogenannten *occult sciences* den *experimental sciences* frontal ent-

<sup>1</sup> Eingebürgerte Bezeichnung seit A. Faivre / R. Ch. Zimmermann (Hrsg.): *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979.

<sup>2</sup> T. Zielinski: *Hermes und die Hermetik*, in: *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 8 (1905), S. 25–60, bes. S. 32.

<sup>3</sup> A. Roob: *Alchemie und Mystik. Das hermetische Museum*, Köln 1996, S. 11.

gegenstellt und sie als *Pseudowissenschaft* einstuft.<sup>4</sup> Auf einer schlagfertigen These ruht dieses ahistorische Werturteil, das als eine neutrale wissenschaftshistorische Typologisierung auftreten möchte: Hermetisches Denken arbeite mit einem starren Gitter (*grid*) von Metaphern und naiven Analogien, das, der Welt einmal übergestülpt, irrational und ohne wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn dastehe. Eine solche Abfertigung der Hermetik mißversteht insbesondere das ›Analogie-Denken‹, wie es von Gloy zum Gegenstand struktureller Untersuchungen gemacht und als eigene Form der Erkenntnis auch in gegenwärtigen Wissenschaften wie der fraktalen Geometrie identifiziert wird.<sup>5</sup> Daß Vickers niemals direkt widersprochen wurde, ist denn auch ein Versäumnis, das hier nachgeholt werden soll. Gegen ihn sei ins Feld geführt, daß das ›Gitter‹ der Analogien im hermetischen Universum nicht irreduzibel vorgegeben ist, sondern auf einem rationalen Konstruktionsprinzip beruht.

Um dieses Prinzip freizulegen, wird eine Analyse des *Koordinatensystems hermetischer Kosmogramme* anstehen. Es gibt keinen anderen Strang der Wissenschaftsgeschichte, der in vergleichbarem Ausmaß und mit ähnlichem Reiz seine Lehrsätze nicht nur dem Verstand darbietet, sondern auch dem Auge, und zwar bevorzugt in Form einer ›symbolischen‹ Gesamtansicht des Universums, einer Karte der hermetischen Kosmologie. Wie wichtig für ein Verständnis der Hermetik deren Kosmogramme sind, erahnt man, wenn man die Sammlung von Simeon Kahn Heninger zur Hand nimmt.<sup>6</sup> Von Bedeutung ist dabei, daß etliche dieser Kosmogramme ein ganz bestimmtes Koordinatensystem aufweisen, das einen Einblick in eine fundamentale Ordnungsstruktur hermetischen Denkens gewährt und dessen rationale Erkenntnisleistung diejenige der exakten Wissenschaften in einem entscheidenden Punkt sogar überbietet.

<sup>4</sup> Vgl. B. Vickers: *On the Function of Analogy in the Occult*, in: I. Merkel / A. G. Debus (Hrsg.): *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington 1988, S. 265–292.

<sup>5</sup> Vgl. K. Gloy: *Kalkulierte Absurdität* im vorliegenden Band.

<sup>6</sup> S. K. Heninger, Jr.: *The Cosmographical Glass. Renaissance Diagrams of the Universe*, San Marino 1977.

## 1. Die Hermetik als pseudowissenschaftlicher Rationalitätstyp

Interessant an Vickers' Theorie ist zweifellos die entschiedene Entgegensetzung von okkulten Wissenschaften und mathematischen Experimentalwissenschaften. Interessant ist sie, weil sie ein bislang kaum erhelltes Phänomen der Wissenschaftsgeschichte erklären könnte. Spätestens seit der anbrechenden Neuzeit nehmen die verschiedenen Strömungen der Hermetik eine auffällige Gemeinsamkeit an, hinsichtlich derer sie sich wesentlich von den mathematischen Experimentalwissenschaften unterscheiden. Im Gegensatz zu diesen entwickeln die hermetischen Wissenschaften Theorien, die zwischen Natur und Geist, Mensch und Universum, Naturwissenschaft und Imagination keine kategorialen Grenzen ziehen. Methodologisch ausgedrückt: Die hermetischen Wissenschaftsdisziplinen überlagern sich, so daß im Idealfall die Probleme in einer Disziplin auch in einer anderen behandelt werden können. Der Begründer der modernen Physik, Isaac Newton, war durch und durch Hermetiker, wenn er zeitlebens versuchte, im Labor mittels experimenteller Alchemie *theologische* Probleme zu lösen.<sup>7</sup> Die gegenwärtige Physik, nicht weniger die gegenwärtige Theologie stünde einem solchen Wissenschaftsprogramm ratlos gegenüber. Das Beispiel Newtons zeigt unübertrefflich, daß die hermetische Sprache alle Grenzen zwischen den Disziplinen überspringt, ja diese untereinander geradezu »kurzschließt«, insbesondere alle Formen empirisch ausgerichteter Naturforschung mit metaphysischen Symbolsystemen.

Ein solcher Kurzschluß der Disziplinen hat ontologische Gründe. So verschieden hermetische Disziplinen sind – denken wir nur einmal an Astrologie und Alchemie –, sie spielen ineinander, weil sie denselben Gegenstand untersuchen, namentlich einen einzigen universalen Wirkzusammenhang, der sich unter verschiedensten Aspekten untersuchen läßt. Es ist diesbezüglich vielsagend, daß die Alchemie, die den Wirkzusammenhang der Gestirne in den irdischen Stoffen untersucht, seit Daniel de Mornay (12. Jahrhundert) als *astronomia [bzw. astrologia] inferior* (»untere Astrologie«) bezeichnet wurde. Obwohl im Besitz desselben Gegenstandes, sind dagegen das Verfahren der Alchemie, die sich mit einem nicht-mathemati-

<sup>7</sup> Siehe B. J. T. Dobbs: *Alchemische Kosmogonie und arianische Theologie bei Isaac Newton*, in: Ch. Meinel (Hrsg.): *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden 1986 (*Wolfenbütteler Forschungen*, Bd. 32), S. 137–150.

schen Symbolismus um Umwandlungsprozesse bemüht, und das Verfahren der Astrologie, die Zeitqualitäten mathematisch bestimmt, ziemlich verschieden.

Aus dem Kurzschießen der Disziplinen resultiert der Universalismus hermetischer Symbolsysteme, der die Einheit der Natur trotz der Fülle der Zeichen, trotz der Divergenz der Methoden verbürgt. Deshalb darf es nicht erstaunen, daß der hermetische Disziplinenkurzschluß – nachdem er der etablierten Naturwissenschaft definitiv verlustig gegangen war – auf diese gleichwohl immer wieder einen gewissen Reiz ausübt. Wenn beispielsweise der Physiker Wolfgang Pauli zur Bearbeitung quantenphysikalischer Probleme sich intensiv mit Alchemie auseinandersetzte, so suchte er nach einer Einheitssprache, die Physis und Psyche, Außen- und Innenwelt verbindet.<sup>8</sup> Wichtig schien ihm der Rückgriff auf die Alchemie, weil sie noch über Symbole »mit einer gleichzeitig religiösen und naturwissenschaftlichen Funktion«<sup>9</sup> verfügte. Eine solche, zwei völlig verschiedene Realitätsebenen ineinander setzende Einheitssprache ist für die heutige Schulphysik nicht mehr verständlich, was im Rückblick auf Newton heißt, daß letzterer ihre historischen Wurzeln abhanden gekommen sind. Da die untereinander kurzgeschlossenen Disziplinen der Hermetik im Fortgang der abendländischen Wissenschaftsentwicklung seitens der ›exoterischen‹ Wissenschaften zunehmend auf Unverständnis stießen, wurden sie als ›hermetisch‹ im Sinne des umgangssprachlichen Wortgebrauchs empfunden: als dem rationalen Denken unerschließbar, nach außen verschlossen. Die Hermetik ist also das Resultat eines Sedimentierungsprozesses – sie ist aus dem exoterischen Diskurs Ausgeschiedenes und Abgelagertes.

Um diesen Sedimentierungsprozeß zu erklären, liegt es nahe, die Hermetik als eine eigene Denkform von der Rationalität der etablierten Wissenschaft auszugrenzen. Daß die Hermetik für die spätneuzeitliche Wissenschaft zunehmend aus dem Blickfeld geriet, fände dann seinen Grund in der Aufspaltung des wissenschaftlichen

<sup>8</sup> Vgl. Th. Abt: *Archetypische Träume zur Beziehung zwischen Psyche und Materie*, in: H. Atmanspacher / H. Primas / E. Wertenschlag-Birkhäuser (Hrsg.): *Der Pauli-Jung-Dialog und seine Bedeutung für die moderne Wissenschaft*, Berlin, Heidelberg, New York 1995, S. 115.

<sup>9</sup> W. Pauli: *Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler* (Autoreferat eines Vortrags), wiederaufgedruckt in: H. Atmanspacher / H. Primas / E. Wertenschlag-Birkhäuser (Hrsg.): *Der Pauli-Jung-Dialog und seine Bedeutung für die moderne Wissenschaft*, a.a.O., S. 300.

Denkens in zwei verschiedene Rationalitätstypen, die beide jeweils einer anderen Logik folgten. So müßte der exakten Wissenschaft die Hermetik als überholte Pseudowissenschaft erscheinen, umgekehrt der Hermetik die exakte Wissenschaft als Irrläufer.

Tatsächlich folgt die neueste Forschung diesem Erklärungsmodell, angestoßen durch die fundamentalen Untersuchungen Foucaults zu bestimmten Rationalitätstypen der Wissenschaftsgeschichte<sup>10</sup>. Nicht nur Vickers spricht in bezug auf die Hermetik von einem eigenen Rationalitätstyp, auch Antoine Faivre geht davon aus, daß die Hermetik eine eigene Denkform ausgebildet habe. Hierbei bedeutet ›Denkform‹ weniger einen *typologischen* Terminus für logische Strukturen als vielmehr einen *morphologischen* Terminus für die vielfältigen Erscheinungsweisen einer bestimmten Geisteshaltung. Erkennbar sei die hermetische Denkform an sechs Merkmalen: *erstens* den Entsprechungen, in denen die Prinzipien der Widerspruchsfreiheit und des ausgeschlossenen Dritten von denen des eingeschlossenen Dritten und der Synchronizität überlagert werden; *zweitens* der lebendigen, organologisch zu lesenden Natur, die, von Antipathien und Sympathien durchwoben, von einem göttlichen Licht beseelt wird; *drittens* der Imagination und Meditation (Einbildungskraft und Vermittlungen), das heißt dem Vermögen, eine kognitive und visionäre Verbindung zu einer Zwischenwelt (*mundus imaginalis*) zu knüpfen; *viertens* der Erfahrung der Transmutation, die dem Hermetiker eine innere Metamorphose verschafft; *fünftens* der Praxis der Konkordanz, die Ende des 15. Jahrhunderts aufkommt und die weitverzweigten Äste aller hermetischen Strömungen wieder zu einem einzigen Stamm, zu einer *philosophia perennis*, zusammenbinden möchte. Als letztes Merkmal nennt Faivre die Transmission oder Initiation, die nicht bloß die Übertragung einer Geheimlehre vom Meister auf den Schüler durch Einweihung meint, sondern ebenso die Legitimation der Lehre durch eine durchgängige Traditionslinie, deren Authentizität nicht bezweifelt werden kann. Genannte Merkmale zeichneten die abendländische Hermetik aus, was nicht bedeute, daß die hierdurch bestimmte Denkform nicht gemeinsame »Referenzen« mit anderen Denkformen habe, allen voran mit der »mystischen«<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, aus dem Französischen von U. Köppen, 8. Aufl. Frankfurt a. M. 1989, S. 46–58.

<sup>11</sup> A. Faivre: *Esoterik*, ins Deutsche übersetzt von P. Schmidt, Braunschweig 1996, S. 31.

Vickers geht kühner vor. Während Faivre über die Gemeinsamkeiten gerade auf die Vielfalt, die Uneinheitlichkeit der Hermetik aufmerksam macht und Raum für die historische Entwicklung läßt, identifiziert Vickers die Hermetik als einen *monolithischen, homogenen Rationalitätstyp*, der unveränderlich über die Zeiten hinweg in allen hermetischen Systemen vorliege und sich in folgenden Zügen dokumentiere:

(1.) in einem sich durchhaltenden *Ideenarsenal*. – Wenn man die über Jahrtausende ausgespannte Reihe hermetischer Systeme überblickt, angefangen von der Astrologie eines Ptolemaios über die hermetischen Schriften der Spätantike, Cornelius Agrippa, Hildegard von Bingen bis Robert Fludd und Athanasius Kircher, dann erkennt man eine augenfällige Kontinuität derselben Ideen. Es ist geradezu das Hauptmerkmal der hermetischen Tradition, statisch zu verharren, mit einem grundsätzlichen Widerstand gegen jegliche Revision ihrer Ideen.

(2.) in einem Hang zum *Synkretismus*, der das Heterogenste zu einem wiederkehrenden Theoriemuster amalgamiert. – Seit ihren Anfängen in der Antike vermochte die Hermetik ohne größere Probleme die verschiedensten Strömungen – beispielsweise Christentum, heidnische Gnosis und Alchemie – zu absorbieren, sie gleichsam in ein und denselben Theorienrachen zu verschlucken. Hinter dieser Kraft zur Absorption muß eine höchst rigide Denkstruktur vermutet werden, die Überliefertes komprehensierte und synthetisierte, selbstständiges Denken dagegen im Keime ersticket.

(3.) in einer *zirkulären Selbstbestätigung der Theorie*. – Hermetische Wissenschaft ist ein sich selbst enthaltendes System, das von einem limitierten Satz von Kategorien ausgeht. Sich selbst enthaltend heißt: Alle basalen Erkenntnisoperationen werden über denselben Satz von Kategorien abgewickelt, wobei diese Kategorien je nach Bedarf lediglich umgestellt oder verknüpft werden. Blind für eine experimentelle Verifikation oder Falsifikation, vermag dieses System sich immer nur selbst zu bestätigen.

Diese drei Eigenschaften will Vickers auf eine bestimmte Denkstruktur zurückführen. Über die verschiedensten Epochen hinweg sichtet er in den hermetischen Theorien überall denselben, immer wiederkehrenden Prozeß der Aussagenbildung, der sich über die drei Stufen der *Attribution*, der *Distribution* und der *Assimilation* vollzieht. Attribution, Distribution und Assimilation verkörpern zugleich drei verschiedene Analogietypen.

Attribution vollzieht sich dergestalt, daß eine empirische Primärebene mit einer Symbolebene verknüpft wird. Über anthropomorphe, animistische Kategorien, die hierarchisch-wertend sind, wird die Welt in symbolischer Beschreibung eingefangen. Ein gutes Beispiel hierfür ist eine Gardesdiplin hermetischer Wissenschaft, die Melothesia, die Lehre vom Wirken der Gestirne im menschlichen Körper.<sup>12</sup> Den verschiedenen Regionen des menschlichen Körpers ordnet sie die Symbolebene der Tierkreiszeichen zu. Da der Übergang von der Primärebene zur Symbolebene ohne erkennbare Regeln erfolgt, resultiert hieraus eine prinzipielle Willkürlichkeit des hermetischen Symbolismus. Und obwohl die Attribution keine Kriterien besitzt, bildet sie eine fixe kategoriale Matrix, der sich die Phänomene unterzuordnen haben.

Die zweite Stufe in der hermetischen Aussagenbildung verkörpert die Distribution. Aus ihr resultieren Ordnungsmuster, wie sie beispielsweise die Heilige Schrift der Alchemisten, die *Tabula Smaragdina*<sup>13</sup>, mit der berühmten und in der Hermetik tausendmal zitierten Gleichung zwischen dem Oberen und dem Unteren zum Ausdruck bringt. Es handelt sich um Ordnungsmuster, welche die Analogie zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos ergeben. Daß der Mensch in sich das ganze Universum enthalte, ist in der Tat eine Leitidee der Hermetik, die allerdings sehr komplex und in verschiedensten Versionen ausformuliert wurde. Wenn Vickers sie auf eine Distributionsfunktion zurückführt, so bezeichnet er mit letzterer eine Ausweitung der symbolischen Verknüpfungen, die in Form der Attributionen vorliegen. In der Distribution werden die symbolischen Attributionen ins Universale extrapoliert, wobei die Erweiterung immer nach demselben Gesetz vorgenommen wird: der Selbst-einschachtelung bzw. der Spiegelung. Die kategoriale Matrix, die auf der Stufe der Attribution erst punktuelle symbolische Zuordnungen regelte, expandiert in der Distribution zu einem symmetrischen Ordnungsgitter von Entsprechungen und Spiegelungen, das selbst starr bleibt, in dem aber die Elemente nach Belieben neu positioniert oder ausgetauscht werden können. In bezug auf das Beispiel der Melo-

<sup>12</sup> Vickers wählt als Beispiel für die Attribution eine Theorie der Kraft aus der Magie und ordnet die Melothesia der Distribution zu, womit er sein System der Aussagebildung aber eher verdunkelt, als daß er es exakt zu verdeutlichen vermöchte. Seine Begriffsbildung ist nicht scharf genug.

<sup>13</sup> J. Ruska: *Tabula Smaragdina*. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur, Heidelberg 1926.

thesia bedeutet dies, daß die Verknüpfung der Astralsphären mit Regionen des menschlichen Körpers verallgemeinert und letztlich auf den gesamten Kosmos übertragen wird: genauso wie die Gestirne im menschlichen Körper wirken, spiegeln sich dessen Proportionsgesetze am Himmel; die Aufbaustruktur des Menschen aus den Vier Elementen ist dieselbe wie jene des äußeren, sichtbaren Kosmos; das Äußere ist das Innere, und im Inneren spiegelt sich wiederum die Relation von Außen und Innen, unabhängig von den konkreten Instanzen, die in dieser Relation gedacht werden. Hinsichtlich solcher Beziehungen im Rahmen der Mikro-Makrokosmos-Analogie kann man sagen, daß diese aus einer Distribution punktueller Attributio-  
nen ins Universale resultiert.

Die dritte Stufe in der hermetischen Aussagenbildung, die Assimilation, bezeichnet *zum ersten* das Kombinieren der über Attributio-  
n und Distribution gewonnenen kategorialen Matrizen, *zum zweiten* die vollständige Angleichung der gesamten Phänomenwelt an diese kombinierte Matrize. Sie führt auf das Prinzip der *Äquipollenz*, das alle Mengen einander zuordnet, die ihrer Elementenzahl nach übereinstimmen. Gültig bleibt das Äquipollenzprinzip selbst dann, wenn die Elemente ihrer Beschaffenheit, ihrer Stellung in der Welt, ihrer Kategorie nach völlig heterogen sind. Vickers unterscheidet deshalb zwischen *primärer* und *sekundärer* Assimilation. In beiden Fällen ist ihr Resultat eine Vernetzung verschiedener Instanzen in Form verborgener Korrelationen. Indes, während die primäre Assimilation Ähnliches mit Ähnlichem verbindet und deshalb kohärent ausfällt, verbindet die sekundäre Assimilation Heterogenes und ist deshalb vom Standpunkt exakter Wissenschaft völlig inkohärent. Hier zeigt sich nach Vickers der wichtigste Zug hermetischen Denkens, namentlich die horizontale Verbindung der Gattungen in einer Blockordnung gemäß dem Äquipollenzprinzip, wobei sich in jedem Block die kategoriale Matrix reproduziert – beispielsweise eine Zahlkategorie wie die Sieben, die Drei oder die Vier. Hermetisches Denken ist demnach weder induktiv noch deduktiv, sondern parataktisch und ipsoiterativ.

Dieses parataktische, sich selbst reproduzierende, nach vorgegebenen Analogiematrizen arbeitende Vernetzungsdenken ist nach Vickers in mindestens zwei Hinsichten als pseudowissenschaftlich abzuqualifizieren: einmal sind keine innovativen Elemente integrierbar, und zum anderen sind die Analogien weder strukturell noch funktional in der Realität fundiert, sondern existieren nur in einem

formalen Muster. In beiden Punkten sind die Gründe zu sehen, weshalb das hermetische Kombinieren verschiedener kategorialer Matrizen zu keiner wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt führt. Neue Phänomene, auf die die empirische Forschung stößt, die sie aber nicht in das formale Ordnungsmuster des Äquipollenzprinzips einzufügen vermag, können nicht von der Theorie wahrgenommen werden. Als vielbemühtes Beispiel hierfür dient die Alchemie. Sie geht von der Zuordnung der sieben Metalle: Blei, Zinn, Eisen, Gold, Kupfer, Quecksilber und Silber zu der Siebnerreihe der Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond aus. Aufgrund dieser für die alchemische Spekulation überaus zentralen Zuordnung war eine Integrierung weiterer Elemente ausgeschlossen. In der Tat blieb für die Alchemie die Entdeckung neuer Metalle oder des transsaturianischen Planeten Uranus bedeutungslos.

Mit der negativen Einschätzung der Hermetik als starren Apparats überlieferter Formeln, nicht nur des Erkenntnisfortschritts unfähig, sondern dem wissenschaftlichen Fortschritt über Jahrhunderte hinweg ein Hindernis, will Vickers die zentrale These von Frances Amelia Yates kippen, die vom Wissenschaftstheoretiker Paul Feyerabend untermauert wurde<sup>14</sup>, die These nämlich, die neuzeitliche Wissenschaft sei ganz wesentlich von der geistigen Atmosphäre der hermetischen Wissenschaften befruchtet worden. So beruhe beispielsweise das heliozentrische Weltbild auf der hermetischen Rangfolge der Metalle und deren Planeten mit dem der Sonne zugeordneten Gold im mystischen Mittelpunkt.<sup>15</sup> Gegen diese These stellt Vickers das hermetische Matrizendenken, dessen strukturelle Abartigkeit im Vergleich zum wissenschaftlichen Denken eine Befruchtung undenkbar mache und nur das Postulat eines (irrationalen) Typensprungs im Übergang zwischen Hermetik und Wissenschaft zulasse.

Diese Abqualifizierung der Hermetik besitzt etliche Schwachstellen. Zum einen gehört zur Lehrmeinung in der wissenschaftstheoretischen Diskussion längstens die Einsicht, daß jede Wissenschaft hochgradig theoretische Voraussetzungen macht, ehe sie nur ein einziges empirisches Phänomen einordnet. Der logische Empirismus eines Carnap<sup>16</sup>, der offenbar die Metatheorie von Vickers Über-

<sup>14</sup> P. Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1983, S. 124.

<sup>15</sup> F. A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, S. 154.

<sup>16</sup> R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, 1928, 3. Aufl. Hamburg 1966.

legungen bildet, ist längstens als inadäquates Wissenschaftsmodell verabschiedet worden. Was die nicht-empirische Voraussetzung eines bestimmten Ordnungsmusters angeht, steht die Hermetik keinesfalls allein da. Jede Wissenschaft deutet die Phänomene nach vorgefertigten Gedankenmodellen und ist deshalb einem bestimmten, historisch gebundenen theoretischen Rahmen verpflichtet. Ebenso übersieht Vickers, daß der Gebrauch eines limitierten Kategorienatzes kaum eine Eigenheit der Hermetik ausmacht. Bekanntlich hat Kant als Metatheoretiker der newtonschen Physik noch auf der Vollständigkeit seiner Kategorientafel beharrt. Kategoriale Raster werden auch in der exakten Wissenschaft nicht permanent verbessert, sondern weisen eine natürliche Starrheit auf. Im weiteren entspricht es nicht den Tatsachen, daß alle hermetischen Ordnungsmuster als Analogiefunktionen deutbar sind. Wie wäre sonst der von Vickers selbst erwähnte Umstand einzuordnen, daß beispielsweise Jan Baptista van Helmont – in seiner Berufung auf Paracelsus durch und durch Hermetiker – am Analogiedenken schärfste Kritik übt?<sup>17</sup> Daß die Analogie den *einzigsten* Ankerpunkt des hermetischen Denkens bilde, ist eine Interpolation von Vickers, mit der er abweichende methodologische Positionen in der Hermetik überblendet. Am schwersten ins Gewicht fällt allerdings, daß die Analogie als in jeder Hinsicht unbegründet hingestellt, von jeglicher rationalen Erklärungsbasis losgelöst wird. Indes muß der hermetische Analogienkosmos gerade so lange unverständlich bleiben, wie man nicht die Frage nach einem *Konstruktionsprinzip* der Analogien stellt. Ohne ein solches Prinzip der Analogienbildung erscheint die je und je bestimmte Analogie als willkürlich und die Rationalität dieses Denkens uneinsichtig.

## 2. Hermetische Kosmogramme und ihr Koordinatensystem

Um ein solches Konstruktionsprinzip der Analogie zu finden, sei das hermetische Denken in seiner wohl eigentümlichsten Erscheinungsform betrachtet: in der des Kosmogramms, das einen ganz besonderen Typ der wissenschaftlichen Illustration darstellt. Es verkörpert den Versuch, das Universum – einschließlich des Menschen, ein-

---

<sup>17</sup> Diesen Hinweis gibt B. Vickers: *On the Function of Analogy in the Occult*, a.a.O., S. 284ff., selbst, ohne daraus die Konsequenzen zu ziehen.

schließlich der Wissenschaft – in ein »arithmetisch, geometrisch und emblematisch organisiertes Systembild«<sup>18</sup> zu integrieren.

Daß gerade diese räumliche Anschaulichkeit der Welt eine spezifische Leistung des hermetischen Denkens sei, könnte man anzweifeln. Die Verräumlichung des Wissens ist ein Grundzug der Wissenschaften bis zum 18. Jahrhundert, die mit Vorliebe die raumhafte Natur untersuchen und sie als ›Weltraum‹ in einer geometrischen Ordnung abbilden. Indes hebt sich das hermetische Kosmogramm von dieser allgemeinen Tendenz insofern ab, als hier die Darstellung mit einer sonst nirgends anzutreffenden Entschiedenheit aufs Ganze geht, alle partikulären Ausschnitte des Universums zu einer einheitlichen Gesamtrepräsentation verdichtet. Im hermetischen Kosmogramm erhebt sich das wissenschaftliche Diagramm zum holistischen Symbol. Selbstverständlich sind solche Kosmogramme immer als Illustrationen zu einer Theorie gedacht, doch nicht als Zugabe, eher als Vollendung der in Worten entwickelten Theorie; denn hermetische Texte sind ohne ihre Illustrationen blind<sup>19</sup> – was umgekehrt nicht gilt, wenn man beispielsweise an den *Mutus liber* denkt, dessen einziger Text (nebst einer kurzen Anrede an den Leser und kurzen Bezeichnungen auf zwei Bildern) sein Titel ist.<sup>20</sup> Die Entwicklung hermetischer Kosmogramme gipfelt in denjenigen Darstellungen, die treffend als »alchemistische Weltlandschaft«<sup>21</sup> bezeichnet werden. Diese erreichen eine Komplexität der Symbolik, daß sie auch von der Theorie, die sie illustrieren, kaum eingeholt werden können. Aus der Fülle des Materials seien zwei Beispiele vorgeführt:

---

<sup>18</sup> G. Böhme / H. Böhme: *Feuer, Wasser, Erde, Luft*. Eine Kulturgeschichte der Elemente, München 1996, S. 234.

<sup>19</sup> Was generell die Philosophie der Renaissance charakterisiert, wie T. Albertini: *Ein Naturbegriff der Renaissance*. Charles de Bovelles: Natur und Vernunft als Außen- und Innenraum der Erkenntnis, in: K. Gloy (Hrsg.): *Natur- und Technikbegriffe. Historische und systematische Aspekte: von der Antike bis zur ökologischen Krise, von der Physik bis zur Ästhetik*, Bonn 1996, S. 45, festhält.

<sup>20</sup> Altus [Psn.]: *Mutus liber*, in quo tamen tota Philosophia hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur, ter optimo maximo Deo misericordi consecratus, solisque filiis artis dedicatus, authore cuius nomen est Altus, La Rochelle 1677. Neuausgabe: *Die Alchemie und ihr stummes Buch (Mutus Liber)*. Vollständige Wiedergabe der Original-Ausgabe von La Rochelle 1677, Amsterdam 1991.

<sup>21</sup> G. Böhme / H. Böhme: *Feuer, Wasser, Erde, Luft*, a.a.O., S. 253f.



Abb. 1.) Emanatistisches Kosmogramm aus Heinrich Khunrath: *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae Solius Verae Christiano-Kabalisticum Divino-Magicum*, Hannover 1609

Darstellung des androgynen Rebis, wahrscheinlich als Urmensch (Adam Kadmon), als idealer Archetyp der Welt. Er nimmt eine Mittelstellung ein zwischen dem im Pfauenschwanz symbolisierten Stein der Weisen (= dem Zielprodukt des alchemischen Werkes) und der kugelförmigen *materia prima*, die ein *anima-spiritus*-Dreieck enthält. Auf die *materia-prima*-Kugel folgt absteigend die Erdkugel und endlich das von den dunklen Wassern umgebene *Creatum Chaos Triunum*. Die Inschriften auf der linken Seite bezeichnen die

mehr spirituellen Dinge wie Feuer, Himmel, *spiritus*, Luft, *sulphur*, Tau, *spiritus animatus*, *anima* usw.; auf der rechten Seite die gröberen, passiven und weiblichen Dinge wie das weiß-glutinose Wasser des Adlers (= das unvollendete Werk), der irdische Magnes, der den Himmel zur »Verheiratung des Oberen mit dem Unterem« anzieht, die Gebärmutter der Größeren Welt, die »jungfräuliche umfassende« Erde der Natur, der fixe, fixierende und zur Geringnung bringende Teil des Steines der Weisen, das trokkene Wasser, das die Hände nicht befeuchtet, der Körper ohne Geist und Seele, das Ferment für den zugehörigen beseelten Geist, das schneige und samenträgnde Gefäß, der liebliche und irdisch-paradiesische Garten seiner unvergänglichen und unsterblichen Seele, der umfassende Tartarus, *regina*, *luna*, *lunaria*, Silber, Saturn – im Gegensatz zu Sperma, *solaria*, *aurum potabile* in gleicher Höhe auf der anderen Seite.<sup>22</sup>

Zu Abb. 2) Böhme-Kosmogramm von D. A. Freher<sup>23</sup> (auf Seite 198)

Es handelt sich um eine Gesamtdarstellung von Böhmes System, die die Entstehung der Planetenbahnen durch die Polarität zweier Brennpunkte erklärt. Der äußerste Ring ist der Abgrund, das uranfängliche Nichts, aus dem durch Selbstreflexion in einem Spiegel (Spiegel der Weisheit) der dialektische Dreischritt der Schöpfung anhebt. Die obere Kugel trägt den Gottesnamen ADO-NAI und ist die erste Phase des kosmogonischen Prozesses, der Selbstbewegung der Einheit. Darin liegen sechs eingefaltete Samenkräfte. Im zentralen Buchstaben S ist die androgyne Gottheit (Christus und Sophia) abgekürzt. Die kleine Kugel in der Mitte ist das göttliche Ein- und Ausatmen, Expansion und Kontraktion, aus der ein ewiges Pulsieren zweier polarer Prinzipien resultiert: Die dunkle Kugel rechts ist die negative Phase der Kontraktion, die mit Saturn, Merkur und Mars funktioniert; die helle Kugel links entsteht nun als dritte, positive Phase der Expansion und der Lebensfülle. Beide Sphären besitzen eine zentrale Spiegelachse. Die untere große Kugel stellt das sichtbare Universum mit Tierkreis, Planeten, Sonne und Erde dar als Resultat der oberen Sphären, die seine Funktionsprinzipien darstellen. Das Kosmogramm vereinigt in einem einzigen, gewundenen Raum zwei völlig verschiedene Ebenen: Die Ebene des sinnlichen Universums und die Ebene von dessen Funktionsprinzipien.

<sup>22</sup> Vgl. die Erläuterung des Kosmogramms von W. Pagel: *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis, Wiesbaden 1962, S. 140.

<sup>23</sup> *The works of Jacob Behmen, the Teutonic theosopher [...] With figures, illustrating his principles, left by the Reverend William Law, 4 Bde., London 1763–1781, abgebildet bei A. Roob: Alchemie und Mystik, a.a.O., S. 255.*

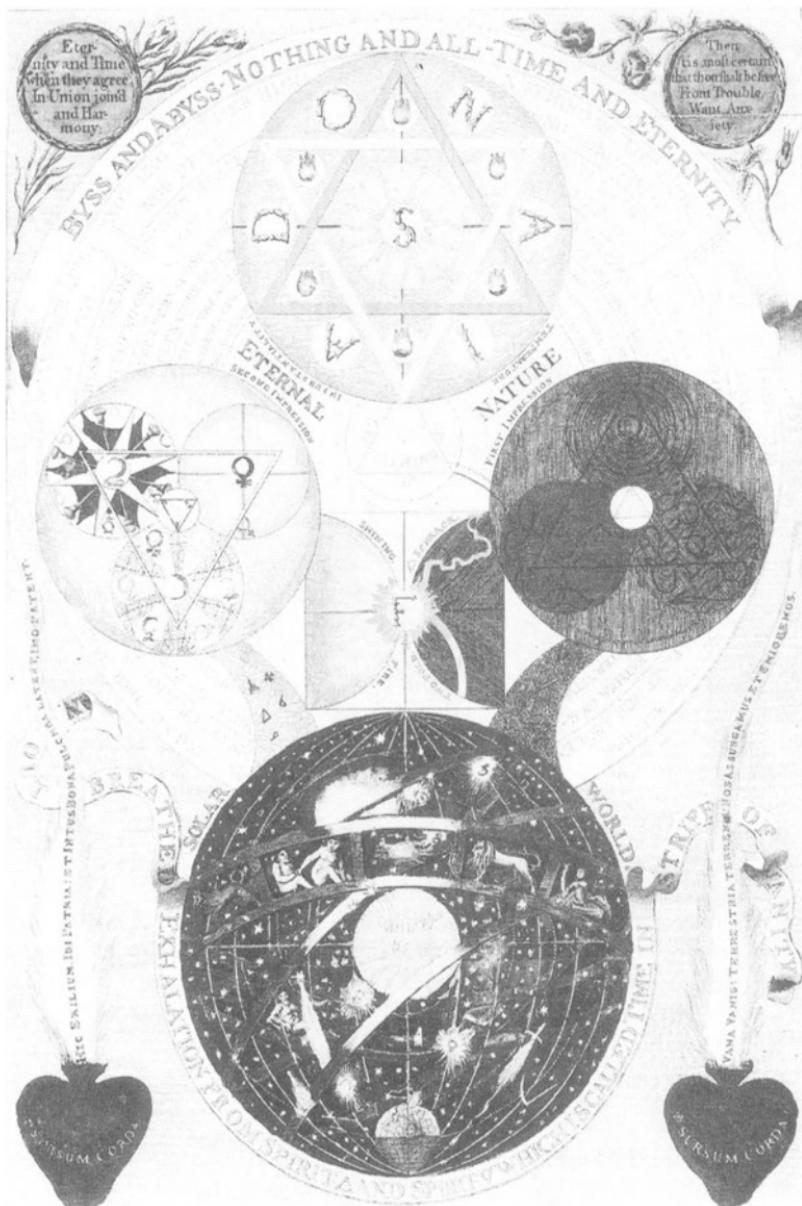


Abb. 2.) Böhme-Kosmogramm von D. A. Freher

Worauf man bei solchen Kosmogrammen das Augenmerk richten muß, sind zwei Aspekte, die sich nur abstraktiv auseinanderhalten lassen: *erstens* der ontologische Aufbau des hermetischen Universums und *zweitens* die formale Struktur seiner Abbildung.

(1.) Obwohl es unterschiedliche hermetische Kosmologien gibt, findet man für den ontologischen Aufbau des hermetischen Universums ein Standardmodell, dessen sich die Kosmogramme durchgehend bedienen: das Modell einer *Sphäre* und ihres *Zentrums*. Für die Hermetik typisch ist, daß sie dieses Modell universalisiert. Alles wird im Verhältnis von Sphäre und Zentrum geordnet. Dies ist nur möglich unter Supponierung eines *Allmittelpunktes*. Wie das System des Weltganzen insgesamt, ist jedes Subsystem, jedes Ding auf diesen Allmittelpunkt hin orientiert. Deshalb ist das Zentrum ubiquitär. Anders gesagt: In jedem beliebigen Punkt ist das Universum in sich selbst zentriert. Daraus ergibt sich eine Überlagerung aller hermetischen Raumebenen: einerseits als konzentrische Schichtung von unterschiedlichen Raumsphären, andererseits als eine Reihe von Raumkugeln, die – zentriert auf einen gemeinsamen Urmittelpunkt – auseinander hervorgehen. Es sei in diesem Zusammenhang auch auf die alchemische Theorie des *medium centri* hingewiesen, die Idee eines Mittelpunktes des Mittelpunktes, einer Selbstpotenzierung des Zentrums, das dadurch, daß es selbst noch seiner selbst Zentrum ist, erst recht als Zentrum des Universums gedacht werden muß. Ein solches ubiquitäres Zentrum kann mathematisch nur von einer unendlichen Sphäre umgeben sein: »centrum ubique, circumferentia nusquam«, lautet hierfür die Formel, die erstmals im *Buch der vierundzwanzig Philosophen*<sup>24</sup> begegnet, einer dem Hermes Trismegistos zugeschriebenen Schrift aus dem 12. Jahrhundert.

Das Modell des in Einem Punkt zentrierten Kugeluniversums ist allerdings wesentlich älter. Es reicht von Johannes Eriugena, der arabischen *Theologie des Aristoteles*, Pseudo-Dionysios Areopagita, dem hermetischen Platoniker Apuleius (um 150 n. Chr.) über die pseudoaristotelische Schrift *De Mundo* (um 100 n. Chr.), über Macrobius, Boëthius bis zu Platons *Timaios* und in die vorsokratische

<sup>24</sup> In mehreren Handschriften lautet der Titel: *Liber Termegisti de regulis theologiae*. Vgl. Cl. Baeumker: *Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter, in: ders.: *Studien und Charakteristiken*, Münster 1927, S. 194–214. Die Textstelle in der neuesten Edition von F. Hudry: *Liber Viginti Quattuor Philosophorum*, Turnhout 1997, Pars altera, II, S. 37.

Philosophie zurück, bis zur Seinskugel des Parmenides und noch weiter bis zum göttlichen Kreis der Orphiker. Die Rezeption in der Blütezeit der Hermetik, der Renaissance und barocken Universalwissenschaft, und darüber hinaus ist dann genauso breit gestreut, wie die Vorstellung alt ist: Über Ficino, Reuchlin, Weigel und viele andere wird sie bis zu Novalis und Franz von Baader mystisch-spekulativ weiterentwickelt; über Nicolaus Cusanus, Kepler, Leibniz reicht sie in die Mathematik und moderne Naturwissenschaft hinein.<sup>25</sup>

(2.) Dieses ontologische Modell beruht – die Quellen seit Parmenides bezeugen es – auf einer mystischen Erfahrung. Deshalb ist der kosmologische Mittelpunkt des hermetischen Universums kein mathematischer, sondern ein ›mystischer‹, ein imaginärer Punkt. Man könnte, wenn man die formale Struktur betrachtet, von einer »mathematischen Mystik« (Mahnke) sprechen. Bemerkenswert ist nun, daß die hermetischen Kosmogramme nichts anderes versuchen, als für diesen imaginären Punkt eine symbolische Darstellung zu entwickeln. Der Ontologie muß ihre Darstellung entsprechen. In der Tat ist dies der Fall.

In den beiden angeführten Kosmogrammen fallen zwei Ordnungsprinzipien auf: Symmetrie und Polarität. Beide Strukturen sind in einer sphärischen Aufbaustruktur zu einer konkreten Gesamtgestalt des Universums verbunden. Um dessen formale Struktur noch schärfer in den Blick zu bekommen, sei ein drittes Kosmogramm beigezogen<sup>26</sup>:

---

<sup>25</sup> Eine nach wie vor unüberholte Gesamtdarstellung gibt D. Mahnke: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle 1937.

<sup>26</sup> Zur Bedeutung des Stiches G. Böhme / H. Böhme: *Feuer, Wasser, Erde, Luft*, a. a. O., S. 235: »Im Stich des *Mundus elementaris* sind noch jene anthropologischen Grundannahmen lebendig, wonach derjenige, welcher wissen will, was der Mensch ist, mit den Bildungskräften der Elemente beginnen muß – eine uns heute fremd anmutende Vorstellung. Doch in ihr steckt eine Wahrheit. Denn in historischer Perspektive ist der Mensch nicht nur, aber zuerst als ›Übersetzung‹ der Elemente verstanden worden: Das gilt seit Empedokles. Oder anders gesagt: Die Gefühle und der Leib artikulieren sich im Medium der Elemente. Diese Einsicht ist heute weitgehend verloren – und es ist zu vermuten, daß dies entscheidend beitrug zur Entfremdung des Menschen von der Natur, die er selbst ist. In diesem Jahrhundert hat nur Gaston Bachelard eine (nicht zu Ende geführte) Typologie der Seelenformen, der Gefühls-, ja selbst der Traumtypen im Schema der Elemente zu entwickeln gewagt. Diesem Ansatz ist zu folgen.«

FIGURA II

MVNDVS ELEMENTARIS 2



Abb. 3.) Schule des Druckers Johann Theodore de Bry: *Mundus intelligibilis et Mundus elementaris*, eine in mehreren Werken des 17. Jahrhunderts abgedruckte Falttafel

Hier zeigt das hermetische Kosmogramm eine Ordnung, die mit einem Polar- bzw. Kreiskoordinatensystem verglichen werden könnte. Mathematisch betrachtet hinkt der Vergleich allerdings. Die Achsen – Radial- und Kreislinien – markieren nämlich Diskontinuitäten, ausgezeichnete Strukturen des hermetischen Universums und

kein bloßes Bezugssystem in einem Kontinuum. Man könnte hier besser von *radialen und konzentrischen Weltlinien* sprechen.

Für den hermetischen Analogienkosmos ist dieses Weltliniensystem offensichtlich konstitutiv. Betrachten wir einmal den *mundus elementaris* auf seine Ordnungsrelationen hin! Die Gegenstände, die hier in eine hermetische Ordnung gebracht werden, sind in vier Gegenstandsklassen aufgeteilt: in Planeten, Erzengel, innere Organe des menschlichen Körpers und Metalle. Da sie senkrecht zu den konzentrischen Weltlinien stehen, handelt es sich um vier (virtuelle) radiale Weltlinien. Indes ist diese Gruppierung von Gegenständen in Klassen nur vorläufig; denn sie wird durch eine Zuordnung der Gegenstände *zwischen* den verschiedenen Klassen überlagert (wohlgemerkt: nicht ersetzt, da Klassifikation nach wie vor eine Substruktur des Kosmogramms ist). Diese Zuordnung übernehmen die sichtbar eingetragenen konzentrischen Weltlinien, die sowohl eine vertikale als auch eine horizontale Ordnungsfunktion besitzen:

(1.) Vertikal werden verschiedene Realitätsebenen übereinander geschichtet: Tierkreis, Jahreszeiten, die vier empedokleischen Elemente, die astral-planetarische Sphäre und der menschliche Körper, Kreis der Triaden, die Disziplinen der Wissenschaft<sup>27</sup>, der Kreis der gesamten Natur und im Zentrum: die Weltseele.

(2.) Horizontal werden die Elemente dieser Ebenen untereinander verknüpft. Insbesondere die mittleren Kreise ziehen Analogien zwischen den Elementen verschiedener Gegenstandsklassen, zwischen Gestirnen, Erzengeln, Organen und Metallen sowie verschiedenen Triaden, die sich in folgender Analogientafel wiedergeben lassen:

---

<sup>27</sup> Man beachte, daß die Wissenschaften in der Hermetik des 17. Jahrhunderts ihren eigenen kosmologischen Ort haben.

<i>Gestirn</i>	<i>Erzengel</i>	<i>Organ</i>	<i>Metall</i>
Saturn	Oriphiel	Milz	Blei
Jupiter	Zachariel	Leber	Zinn
Mars	Samuel	Galle	Eisen
Sonne	Michael	Herz	Gold
Venus	Anael	Nieren	Kupfer
Merkur	Raphael	Lungen	Quecksilber
Mond	Gabriel	Gehirn	Silber
Drei Prinzipien	Drei Welten	Drei Lebensalter	Drei Königreiche

Weil dieses Weltliniensystem, und zwar sowohl seine klassifikatorische wie seine Entsprechungsordnung, in einem Punkt – dem Allmittelpunkt – zusammenläuft, ist der innere Kreis und das Zentrum auf das System als ganzes ausgerichtet. Daß die Weltseele im Zentrum steht, verlangt, das ganze Weltliniensystem als die Affektionsstruktur der Weltseele zu verstehen, als ihr nach innen ausdifferenziertes, nach außen geschlossenes und insgesamt in einem Brennpunkt zentriertes Kraftfeld.

Das System radialer und konzentrischer Weltlinien verbindet auch die beiden verschiedenen Brennpunkte des Kosmogramms, die Brennpunkte der elementaren und der intelligiblen Welt. Auch der *mundus intelligibilis* folgt approximativ derselben Ordnungsstruktur. Und wenn man mit dem Gedanken eines Allmittelpunktes ernst macht, kommt man nicht umhin, die Brennpunkte beider Sphären als gespiegelte Brennpunkte zu betrachten, die in der unanschaulichen Dimensionalität des gesamten Universums, der Einheit von elementarer und intelligibler Welt, letztlich in ein und demselben Zentrum zusammenfallen. Diese über die Asymmetrien hinweg zu denkende Gesamtsymmetrie von elementarer und intelligibler Welt entspricht durchaus der hermetischen Kosmotheologie, die pantheistisch und dualistisch in einem ist.

Obgleich die Symbolebene des hermetischen Kosmogramms

kaum einer erschöpfenden Interpretation zuzuführen ist, zeigt es eine ziemlich exakt nachzeichbare Struktur: ein bestimmtes Weltliniensystem, das ein Ordnungsmuster erkennen lässt, nach dem sich das hermetische Universum ausrichtet. Man könnte versucht sein, hier ein rein gedankliches Ordnungssystem, ein bloßes Denkmuster, zu erblicken. Klargestellt sei indes, daß die Weltlinien auch als solche verstanden werden müssen: als die Achsen der Welt.

Hinzu kommt, daß man trotz der berechtigten Rede von einer formalen Struktur den Gestaltcharakter der Instanzen, die eigentliche *Bildnatur* des hermetischen Universums, berücksichtigen muß. Das Zentrum des sphärischen Systems ist nicht einfach ein Punkt, sondern eine mit Gestalten gefüllte Sphäre: *deus, homo, filius, Affe* der Natur usw. Die vom Mittelpunkt ausgehenden Strahlen laufen nicht einfach ins Unendliche, sondern in ein abschließendes Peripheriesystem: den Tierkreis. Dieser ist nicht bloß ein in Grade aufgeteilter Kreis, sondern jeder Abschnitt ist mit einem eigenen symbolischen Universum gefüllt, dem jeweiligen Tierkreiszeichen. Bis zum Tierkreis sind die Prinzipien anschauliche Körper, die durch Götterfiguren repräsentiert sein können. Jenseits des Tierkreises beginnt zwar die intelligible Welt, in Stationen kontinuierlicher Approximation an den zweiten Mittelpunkt: an das göttliche Urprinzip; da aber auch dieses in Form geometrischer Figuren gestalthaft wiedergegeben ist, bleibt selbst die intelligible Welt, die nicht sinnlich erscheint, anschaulich.

### 3. Zur Rationalität des Modells

#### a) *Die Generierung der Analogien aus einem Prinzip*

Was uns näher an diesem Ordnungssystem interessiert, ist die Frage, wie es kommt, daß über die gattungsmäßige Klassenzugehörigkeit hinweg Entsprechungsbeziehungen zwischen diversen Gegenständen, Instanzen und Bereichen bestehen. Existiert ein Prinzip, dem diese Zuordnungen folgen? Sowohl ›horizontal‹, entlang der Kreislinien, wie ›vertikal‹, entlang der Radiallinien, ist die Zuordnung beherrscht durch den Bezug auf das gemeinsame Zentrum. Die vertikal-radiale Zuordnung ist nicht primär durch die Reihenfolge der Sphären geregelt, sondern durch ihr gemeinsames Zentrum. Man kann das Konstitutionsprinzip dieser Ordnungsstruktur letztlich

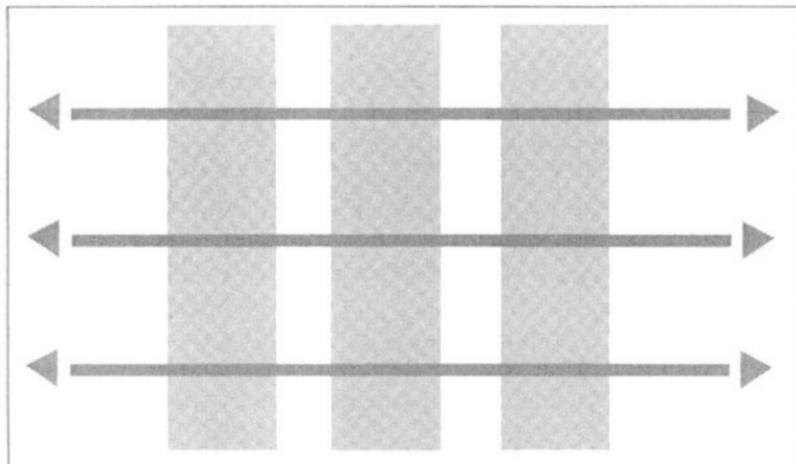


Abb. 4) Analogientafel

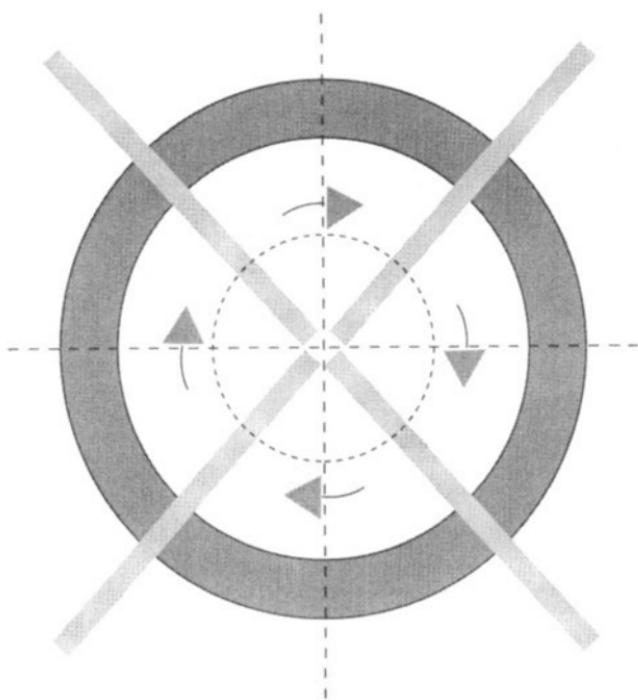


Abb. 5) Generierung der Analogien im Rotationssystem (Kreiskoordinaten)

nur dynamisch beschreiben: als *Rotation des Weltliniensystems um den Allmittelpunkt*. (Nicht zufällig deutet das Kosmogramm *Mundus elementaris* ein Weltenrad an, angetrieben von den vier Winden.) Bestätigt sieht sich ein solches Verständnis dadurch, daß die Analogie – durch eine Kreislinie gezogen – in der Geometrie des Kosmogramms eine Rotationsfunktion verkörpert. Dieser Rotationsfunktion entspricht, daß die einzelnen Sphären wie übereinanderliegende Scheiben zueinander verdrehbar sind, ohne daß sich die Analogie-Zuordnungen verändern (bei einer Verdrehung werden allein die Blöcke der logischen Gattungen aufgelöst). Offensichtlich ist die Analogie ein Derivat eines rotierenden Weltliniensystems.

Ausgehend von diesen Einsichten wird der Schluß unumgänglich, daß Vickers' Ansatz zu oberflächlich greift. Das ›horizontale Denken‹, das nach Vickers die Analogie charakterisieren soll, ist in Wahrheit ein Rotationsdenken. So sind die horizontalen Verbindungslien, die an den Rändern der in den Kompendien der *philosophia hermetica* beliebten Analogientafeln scheinbar willkürlich abbrechen, als *geschlossene Meridiane* des hermetischen Sphärenuniversums zu lesen. Man kann den Sachverhalt quasi-mathematisch auch so ausdrücken, daß die Analogientafeln aus einer Projektion eines Polarkoordinatensystems auf eine Ebene mit cartesischem Koordinatensystem resultieren. Mittels Rotation des analysierten Weltliniensystems geht jeder Punkt auf der Kreislinie in den anderen über und markiert einen Ort, der von jedem auf dieser Linie eingeschriebenen Element eingenommen werden kann. Aufgrund dieses Übergangs ergibt sich die *analogia* oder *correspondentia*, die im cartesischen System in einem orthogonalen Gitter der Analogientafel erscheint.

Dies bestätigt sich auch, wenn man abweichende Kosmogramme genauer betrachtet wie beispielsweise das folgende:

Integrae Naturae speculum Artisque imago.

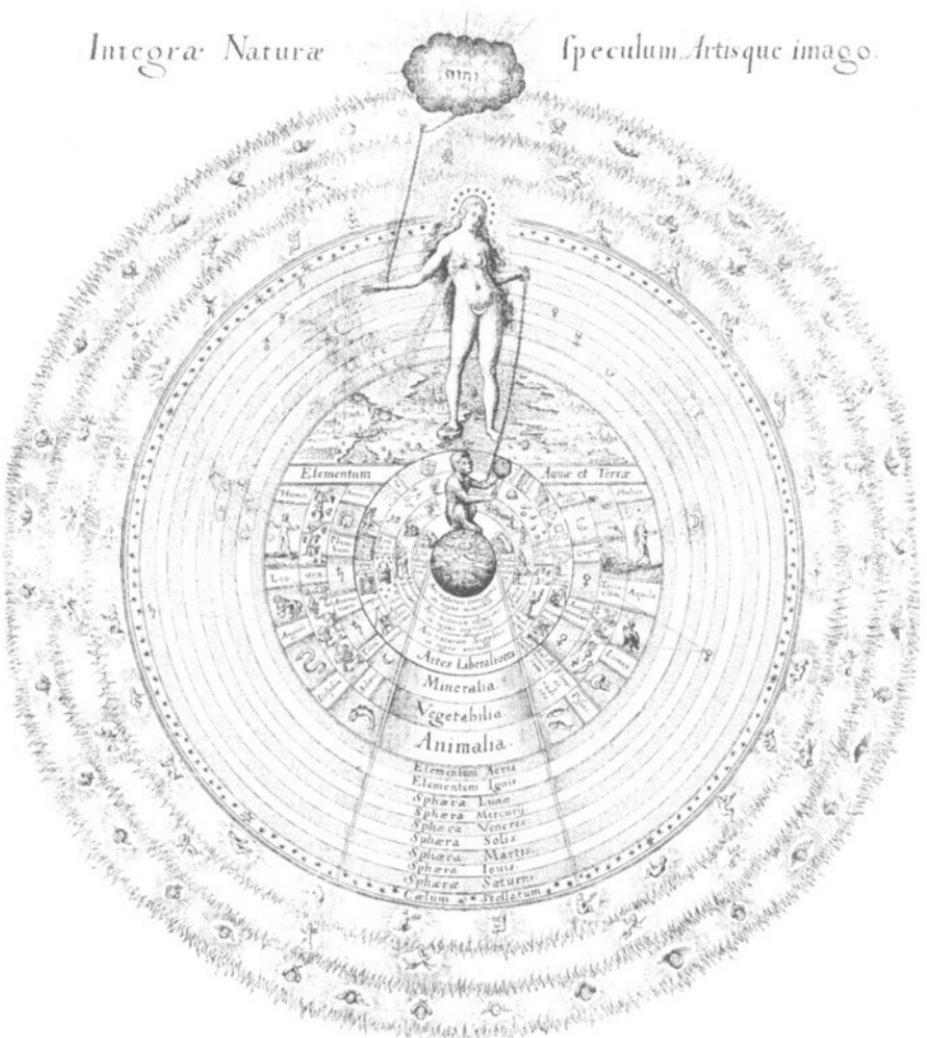


Abb. 6.) *Integrae Naturae speculum Artisque imago*, gestochen von Matthäus Merian d. Ä. (1617)<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Zweites Titelkupfer zu: R. Fludd: *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica [...]*, Bd. 1: *De Macrocosmi Historia*, Oppenheim 1617.

Obwohl Fludds *Spiegel der Natur* gerade die umgekehrte Ordnung zeigt – auf den konzentrischen Weltlinien Klassifikation, auf den radialen Weltlinien Analogien –, setzt sich diese nach demselben Rotationsprinzip zusammen. Wir sehen ein Zentrum mit Sphären und einen über alle Abteile hinwegstreichenden Kegel, der die Funktion der *ars*, der Wissenschaft, symbolisiert. Die *ars* ist hier offensichtlich identisch mit einer Rotationsbewegung in einem Weltliniensystem. Ähnliches gilt für die Vertikale, für die Schichtung des hermetischen Universums. Wir treffen auf etliche Hinweise, daß diese ebenso wie die Analogienverknüpfung aus einer Rotationsfunktion entsteht: aus der Auswicklung des ganzen Kosmos aus dem Einen Zentrum, deren geometrische Gestalt die Spirale ist. Demnach ist jede lineare Skala als Resultat einer Rotation zu lesen: als Radius, unterteilt nach seinen Schnittpunkten mit der Zentralspirale. Im übrigen gibt es etliche Kosmogramme mit Spiralstruktur.<sup>29</sup>

Wie verbindlich das System rotierender Weltlinien für die hermetische Kosmologie tatsächlich ist, zeigen auch diejenigen in den Kosmogrammen verwendeten Ordnungsmuster, die sich auf den ersten Blick nicht mit dem Rotationsmodell zu decken scheinen. Aus der Vielfalt der Figuren, welche die Stecher der Kosmogramme anbieten, kehren folgende als feste Typen wieder: der philosophische Baum der Alchemie mit der Struktur offener Verästelung, der Sephiroth-Baum der Kabbala mit der Struktur geschlossener Verästelung, die Schlange der kosmischen Zeit: Verästelung, Torsionssysteme (gewundene Spiralstrukturen), Pyramiden, Triangulation, Quadratur und deren Vielfaches. Sie alle sind im Hinblick auf die Rotation um den Allmittelpunkt lesbar, indem sie verschiedene Weisen definieren, die Kohärenz von Sphäre und Allmittelpunkt auszudrücken. Schließlich gibt es keine Figur, die nicht der Sphäre *einbeschrieben* wäre und mit dieser ein *gemeinsames Zentrum* teilte. Triangulation und Quadratur sind Operationen, die am Kreis vorgenommen werden. Pyramiden sind nichts anderes als Kreissektoren. Selbst das scheinbar nicht-sphärische Modell des Baumes kann eine Form des Radius verkörpern, indem es ein Wurzelzentrum darstellt, das zu einer Peripherie auskeimt.

Somit sind wahrscheinlich alle Relationen im hermetischen Universum als Derivate einer Rotationsfunktion zu verstehen, d.h. als *Symmetrioperationen in bezug auf den Allmittelpunkt*. Ins-

---

<sup>29</sup> Siehe die Abbildungen bei A. Roob: *Alchemie und Mystik*, a. a. O., bes. S. 43.

besondere drei fundamentale Gesetzmäßigkeiten des hermetischen Universums können aus solchen Symmetrieoperationen abgeleitet werden:

- (1.) *Polarität* aus der Spiegelung eines  $x$  in einem zentralen Brennpunkt, so daß dem  $x$  ein  $y$  als sein Komplement entsteht,
- (2.) *Homöomerien*, beispielsweise die Mikro-Makrokosmos-Analogie aus der Spiralrotation mit dem Effekt einer Ein- oder Aus-wicklung des einen aus dem anderen,
- (3.) *Transmutierbarkeit der Substanzen* aus der rotativen Transferierbarkeit jeder Instanz auf den Koordinatenpunkt einer anderen (Vertauschung durch Drehung).

### b) Die Erkenntnisleistung hermetischen Denkens

Nachdem das Konstruktionsprinzip der Analogien im hermetischen Universum einsichtig gemacht werden konnte, wird plausibel, inwiefern das vorgeführte Ordnungsmodell nicht aus dem Rahmen allgemeiner Kriterien für Wissenschaftlichkeit herausfällt. Man ist genötigt, das im Kosmogramm abgebildete hermetische Universum in mindestens drei Punkten als wissenschaftlich fundiert einzustufen:

(1.) Die Ableitung der Analogierelationen aus einer Rotationsfunktion entspricht einer *methodisch geleiteten Konstruktion aus einem Prinzip*, ähnlich wie die Axiomatisierung oder die mathematische Funktionalisierung in den exakten Wissenschaften prinzipien-gesteuerte Konstruktionen anpeilen.

(2.) Offensichtlich arbeitet die Hermetik mit einem basalen Ordnungsmodell – einem Rotationsmodell mit ubiquitärem Mittelpunkt. Und offensichtlich gehört dieses Modell zu jenem Komplex, der in der Wissenschaftstheorie als »Paradigma«<sup>30</sup> bezeichnet wird und *jedem* Wissenschaftstyp eigen ist. Das Paradigma bildet den theoretischen Rahmen einer Wissenschaft, der dreierlei verkörpert: eine gemeinsame intuitive Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen, einen Kanon der für wichtig erachteten Fragestellungen und der zugelassenen Lösungsmethoden, sodann ein Modell, das gegenüber empirischer Widerlegung immun ist, weil jedes Phänomen ihm entsprechend gedeutet wird. In diesen drei Merkmalen des Paradig-

<sup>30</sup> Entwickelt wurde der Begriff von Th. S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967, bes. S. 68 ff.

mas unterscheiden sich hermetische und exakte Wissenschaften nicht.

(3.) Schließlich entwickelt das hermetische Ordnungsmodell dasselbe, was die mathematische Naturwissenschaft anstrebt: in den *Asymmetrien* der Phänomene *Symmetrien* zu finden. Das hermetische Kosmogramm ist diesbezüglich gar nicht zu überbieten, und ihm gegenüber erscheint das über den Symmetriebegriff definierte Programm der gegenwärtigen Physik bloß epigonal.

In einem weiteren Punkt erweist sich das hermetische Ordnungsmodell der gegenwärtigen Wissenschaft sogar überlegen. Um diesen Gesichtspunkt zu gewinnen, ist die Frage zu stellen, worin der Nexus besteht, den das Rotationssystem konstruiert und den wir als Analogie oder Korrespondenz bezeichnen. Bislang blieb noch ungeklärt, welchen Kategorien die Analogierelation folgt.<sup>31</sup>

Mit *Relationskategorien* des etablierten wissenschaftlichen Denkens ist die Analogierelation nicht in ihrer ganzen Spannbreite zu erfassen. Wenn wir beispielsweise die Relationskategorien des Kantischen Kategoriensystems zugrunde legen (Inhärenz, Kausalität und Wechselwirkung), zeigt sich eine gewisse Inkompatibilität für den im Kosmogramm skizzierten Realnexus: Keine Zuordnung ist eindeutig eine Substanz-Akzidens-Relation, auch wenn tatsächlich die zugeordneten Instanzen sich gegenseitig als Attribute dienen können. Und keine Zuordnung ist eindeutig eine von Ursache und Wirkung, wenngleich ein kausaler Aspekt durchaus mitschwingt: Die Analogie beschreibt die Tendenz der Dinge, sich selbst Ähnliches zu erzeugen, wie es Cornelius Agrippa in seiner *Occulta Philosophia*<sup>32</sup> beschreibt. Also ist sie eine Art *symbolischer Reproduktion* eines Relats in einer mehrstelligen Relation. Aufgrund dieser Eigenschaft ließe sich die Analogie am ehesten als durch Iteration zustande gekommene Wechselwirkung verstehen. Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß diese Wechselwirkung näher bestimmt ist, beispielsweise als *libidinöse* Kraft oder als *harmonikaler* Zusammenklang. Man denke an die *sympathia* aller Dinge im Strahlungsfeld der *anima*

<sup>31</sup> M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 46–58, gibt in diesem Zusammenhang vier Kategorien an: *convenientia* (räumliche Berührungen), *aemulatio* (Spiegelung über räumliche Distanz hinweg), Analogie, Sympathie. Analogie verstehen wir als Oberbegriff dieser vier Kategorien.

<sup>32</sup> [H.] C. Agrippa: *De occulta philosophia libri tres*, hrsg. von V. Perrone Compagni, Leiden, New York, Köln 1992, lib. I, cap. XIV, S. 113, Z. 27 (*Studies in the History of Christian Thought*, Bd. 48).

*mundi*, wie sie Agrippa beschreibt, der die Wechselwirkung – in Berufung auf Eingeweihte wie Zoroaster – auf »divinae illices« (»göttliche Lockungen«) oder »symbolicae illecebrae« (»symbolische Köder«)<sup>33</sup> zurückführt, oder wie die Neupythagoräer, beispielsweise Athanasius Kircher, der die *sympathia* als »harmonia mundi« oder »symphonia«<sup>34</sup> bestimmt.

Ähnliches wie für die Kantische Relationskategorie gilt auch für Raum und Zeit. Sowohl der Raum wie die Zeit sind nur teilweise Parameter für die Ordnung im Kosmogramm *Mundus elementaris*. Zweifellos unräumlich sind alle horizontalen Zuordnungen, garantiert zeitlich nur der Jahreszeitenkreis. Unzeitlich sind weiter die vertikalen Zuordnungen, eindeutig räumlich einzig die ptolemäische Ordnung der Planetensphären und der Zodiacus. Weder räumlich noch zeitlich sind die übrigen Zuordnungen. Das Kosmogramm beschreibt einen übergeordneten Ordnungsraum, in dem räumliche und unräumliche Beziehungen angeordnet sind; ebenso beschreibt es eine überzeitliche Synchronizität, in der verschiedene Zeitphasen zugleich präsent und mit unzeitlichen Ordnungsstrukturen verknüpft sind. Das Kosmogramm gewährt also Einblick in einen synchronitären Hyperraum.

In Anlehnung an Faivre, der eines der wichtigsten hermetischen Denkprinzipien mit dem Begriff der ›Synchronizität‹ bezeichnete, kann diese als übergeordnete Relationskategorie der Analogieverknüpfung dienen. Geprägt wurde der Begriff von Carl Gustav Jung in Auseinandersetzung mit der Ontologie der Astrologie.<sup>35</sup> Unter Synchronizität ist ein Realnexus zu verstehen, der sich zu räumlichen, zeitlichen und kausalen Relationen komplementär verhält. In ihm ist die Kohärenz der Relata in Form einer Sinnkoinzidenz gegeben, einer überräumlichen, überzeitlichen und akausalen Zuordnung, die dem ›Sinn‹ nach, der symbolischen Reproduzierbarkeit der Relata ineinander, den Übergang von einer Instanz zur anderen regelt.

Wie diese Synchronizität konstruierbar ist, sollte nun rücksichtlich des Modells nachvollziehbar werden. Das hermetische Theorem

<sup>33</sup> A. a. O., lib. I, cap. XIII, S. 112.

<sup>34</sup> Vgl. die Analogientafel in A. Kircher: *Athanasi Kircheri [...] Musvrgia Universalis*, 2 Bde., Rom 1650, Bd. 2, S. 393.

<sup>35</sup> Die einschlägigen Expositionen finden sich in C. G. Jung: *Über Synchronizität*, Olten 1971.

des ubiquitären Allmittelpunktes schafft – um einen Terminus aus der gegenwärtigen Physik zu gebrauchen – den privilegierten Standpunkt des *idealen Beobachters*. Vom Allmittelpunkt aus sind alle Sektoren der räumlich-zeitlichen Welt einschließlich der intelligenziblen synchron und können im entsprechend strukturierten Hyperraum abgebildet werden.

Damit haben wir den entscheidenden Gesichtspunkt gewonnen. Was das hermetische Kosmogramm leistet, ist nichts Geringeres als eine topologische Vernetzung aller Seinsschichten und ihrer Gesetzmäßigkeiten im Brennpunkt einer überzeitlichen, stehenden Simultaneität. Im synchronitären Hyperraum des hermetischen Universums herrscht eine Kohärenz der verschiedenen Realitätsebenen, die von der an messbaren Zeitprozessen orientierten Experimentalwissenschaft nicht mehr erreicht wird. Um es bildlich auszudrücken: Im Blick auf die Vielschichtigkeit der Welt erreicht die Hermetik gleichsam eine höhere Tiefenschärfe. Das dahinter stehende Ordnungsmodell ist eminent rational und vermittelt eine ›wissenschaftliche‹ Erkenntnis der Welt. Deshalb darf nicht erstaunen, wenn der synchronizitäre Hyperraum des hermetischen Universums in der gegenwärtigen Physik als überzeitlicher Superraum aller Naturstrukturen in rudimentärer Form wieder auftaucht.

# Kalkulierte Absurdität – Die Logik des Analogiedenkens

*Karen Gloy*

## 1. Vorstoß in ein neues Denken

Seit nun schon mehr als zweitausend Jahren behauptet die sogenannte aristotelische oder klassische Logik ihre Vorrangstellung im europäischen und inzwischen global expandierten Denkraum. Sie bestimmt den herrschenden Typus von Rationalität und das darauf basierende Wissenschaftsverständnis.

Ebenso alt wie diese Logik sind ihre Anfechtungen, die von einer moderaten Kritik und einer bedingten Korrektur durch Komplettierung bis hin zu einer radikalen Kritik und einer Substitution durch Aufstellung alternativer, sogenannter nichtklassischer Logiken reichen. Dabei zielt die Kritik entweder auf die Internverfassung der klassischen Logik mit ihrem Satz von Regeln und ihrem Grundschema der Binarität oder auf ihren Anwendungsumfang, nämlich ihren Anspruch auf universelle Geltung. Entsprechend tendieren die nichtklassischen Logiken entweder zur Erweiterung der Zweiwertigkeit in Richtung auf eine Mehrwertigkeit durch Einführung weiterer, endlich oder unendlich vieler Quasi-Wahrheitswerte („halbwahr“, „Grade von Wahrheit“, „unbestimmt“, „sinnlos“, „Wahrheitslücke“) oder zur Anpassung an die Realität durch Einführung zusätzlicher Parameter wie jenes der Modalität, der Epistemik, der Deontik, der Zeit, womit auf die Frage teils nach der Art und Weise des Wahrseins von Sätzen, teils nach der Art unserer Kenntnis dieses Wahrseins, teils nach der Art der Einordnung der Sätze in einen Pflichtenkodex oder die Zeit geantwortet wird.<sup>1</sup> Schon Aristoteles diskutiert in *Peri Hermeneias*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. die Modallogik im engeren Sinne, die mit den Modalitäten „Möglichkeit“, „Wirklichkeit“, „Zufälligkeit“ operiert, die epistemische Logik, die sich der Begriffe „beweisbar“, „ungeklärt“ u. ä. bedient, die deontische Logik, die mit Begriffen wie „wünschenswert“, „obligatorisch“ usw. operiert und Wünschbarkeitswerte aufstellt, sowie die Zeitlogik, die auf Zeitbegriffen basiert.

<sup>2</sup> 9. Kapitel 19 a39-b2; vgl. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*

das Problem der *contingentia futura*, und zwar am Beispiel der am nächsten Morgen bevorstehenden Seeschlacht von Salamis. Ist es vom Heute aus notwendig, daß morgen eine Seeschlacht stattfindet oder nicht? Welcher Wahrheitswert kommt Aussagen über Zukünftiges zu? Gilt ein Determinismus oder ein Indeterminismus? – In der mittelalterlichen Scholastik war es das christliche Trinitätsdogma von Vater, Sohn und heiligem Geist, das die Logiker vor die Frage stellte, ob die Dreiheit der Personen nicht nur mit dem ebenfalls bestehenden Dogma von der Einzigkeit Gottes, sondern auch mit dem seiner Einfachheit kompatibel sei. Und im 19. Jahrhundert häuften sich auf allen Gebieten des Alltags und der Wissenschaften, der angewandten wie der unangewandten – wohl nicht zuletzt wegen der Expansion und Intensivierung der Forschung –, die Beobachtungen, die sich mit der klassischen Logik als unvereinbar erwiesen, deren bekannteste die Mengenparadoxie und die Doppelnatur des Lichts als Welle und Teilchen sind. Zunächst marginalisiert und zu Randphänomenen der Wissenschaft degradiert, wuchsen sie zu Anomalien heran, die das Denken beständig narrten und schließlich die traditionellen Denkformen sprengten und sich zur Grundlagenkrise in den Strukturwissenschaften ausweiteten, aber auch innerhalb der Physik zu einem Umdenken zwangen, wie es in der Quantentheorie geschieht.

In auffälliger Diskrepanz zum Anwachsen der Literatur seit Einführung der nichtklassischen Logiken wie zum beträchtlichen Aufwand an technischen Mitteln und formalen Resultaten stehen die Unanschaulichkeit, die inhaltliche Uninterpretiertheit der Operationen des formalistischen Apparates sowie die geringen Anwendungsmöglichkeiten. Dies könnte darauf schließen lassen, daß die nichtklassischen Logiken noch nicht zu einem angemessenen Verständnis ihrer selbst sowie einer adäquaten Bestimmung ihres Verhältnisses zur orthodoxen Logik gefunden haben. Im allgemeinen besteht die Tendenz, die neuen Logiken als natürliche Erweiterung der klassischen Logik zu betrachten und letztere als Spezialfall derselben.<sup>3</sup> Erst in den allerjüngsten Wissenschaftsdisziplinen, die unter ebenso kuriosen wie deplazierten Namen daherkommen wie Chaos-Theorie, dissipative Systeme, fraktale Geometrie, bahnt sich ein

---

phie, Bd. 2, 7. Aufl. Stuttgart 1986, S. 182 ff.; D. Frede: *Aristoteles und die >Seeschlacht<*. Das Problem der *contingentia futura* in De interpretatione 9, Göttingen 1970.

<sup>3</sup> Vgl. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, a.a.O., S. 187.

Durchbruch in ein radikal neues Denken an, ohne daß diese Wissenschaftsdisziplinen schon die Novität ihres andersgearteten Logik- und Rationalitätstypus sowie des damit zusammenhängenden Wissenschaftsverständnisses hinreichend begriffen hätten.

Es versteht sich, daß verschiedene Logiken auch verschiedene ontologische Präsuppositionen haben. So basiert die sogenannte aristotelische Logik auf der von Aristoteles etwa zur gleichen Zeit ausgearbeiteten Substanzontologie, die von selbständigen, konstanten, wohldefinierten und eindeutig gegeneinander abgegrenzten Entitäten (Substanzen) mit Akzidenzen ausgeht. Sollen diese nicht nur äußerlich voneinander abgegrenzt sein, sondern auch innerlich hinsichtlich ihrer Bestimmungen, so überlagert sich dieses Modell mit dem der durchgängigen Bestimmung der Dinge gemäß dem Klassifikationsschema von *genus proximum per differentiam specificam*, also gemäß dem Schema von Gattung, Art und Unterart.

Dem Substanzgedanken huldigt auch Descartes' Substanztheorie mit der Annahme zweier wohlunterschiedener Substanzen, der *res extensa* und der *res cogitans* mit ihren jeweiligen Modi und Attributen, die bis heute unser Wissenschaftsverständnis bestimmt. Eine der klassischen Logik opponierte Logik muß daher auch gegen diese ontologische Grundkonzeption der starren Gegenstände angehen und ihr das Konzept der Fluidität bzw. des Transitorischen entgegensemzen. An die Stelle der statischen Auffassung muß eine dynamische treten, an die Stelle der Annahme einer Pluralität verschiedener isolierter Objekte die These von der durchgängigen Einheit und dem Zusammenhang aller Dinge, ihrer Alleinheit, womit freilich nicht eine homogene, undifferenzierte, kontinuierliche Ursuppe, das Chaos oder ein entropischer Endzustand, gemeint ist, sondern eine in unendlichen Graden abgestufte Totalität transversaler Welten bzw. Systeme.<sup>4</sup> Mag sich auf den ersten Blick auch Leibniz' Idee unendlich vieler Welten nahelegen, so unterscheidet sich diese doch durch das Fehlen einer nachvollziehbaren Transversalität, da ihr jede Monade als eine fensterlose gilt; die Behauptung der Verbun-

<sup>4</sup> Zum Problem der Querweltenrelation (im Englischen *problem of transworld identity*) vgl. D. K. Lewis: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 65 (1968), No. 5, S. 113–126; ders.: *Counterfactuals and Comparative Possibility*, in: *The Journal of Philosophical Logic*, Bd. 2 (1973), S. 418–446. Geht es jedoch bei Lewis um ähnliche Dinge in möglichen Welten, sogenannte *counterparts*, so wird hier die Ähnlichkeit zwischen ganz verschiedenen Dingen, d.h. Dingen unterschiedlichster Art, ins Auge gefaßt.

denheit aller Welten untereinander bleibt bei Leibniz eine Aussage von einem externen dogmatischen Standpunkt aus.

Die Annahme einer Alleinheit ist aus dem magisch-mythischen Weltbild bekannt; sie liegt bis heute der Dichtung und Kunst zugrunde, die von einem ursprünglich einheitlichen Gesamtentwurf ausgeht, der in der ›flüssigen‹ Sprache der Dichtung wachgehalten wird und eine ›adamitische‹ Sichtweise auf die Welt freigibt. Auf dieser Grundannahme basieren letztlich auch die Alternativwissenschaften: Alchemie, Astrologie, Chiromantie, Homöopathie u.ä., die vom Standpunkt des heute dominierenden Wissenschafts- und Rationalitätsverständnisses als irrational, unwissenschaftlich, alogisch, als dem Aberglaube verhaftet disqualifiziert werden.

Dieses Denken liegt aber auch den als Wissenschaft akzeptierten jüngsten Wissenschaftszweigen zugrunde, der Quantentheorie, der fraktalen Geometrie, der Chaos-Theorie, der Mathematik des Verschwommenen usw. Sie alle stimmen in der Überzeugung einer Absetzung des starren klassischen Gegenstandsbegriffs und seiner Substitution durch einen transitorischen, diaphorischen Gegenstandsbegriff überein.

Mag die klassische Logik und ihr Wissenschaftsverständnis sich auch zugute halten, in der Frühzeit des griechischen Denkens auf dem ›Weg vom Mythos zum Logos‹ das mythische Denken durch ihre präzisen, exakten Denkschemata überwunden zu haben, so könnte es doch sein, daß sie ihre Exaktheit und Präzision erkauft hätte um den Preis der Natürlichkeit und Realitätsnähe und sich als künstliches Abstraktionsprodukt einer umfassenderen, integrativen Logik erwiese, in welcher sie als ihrer Metatheorie fundiert wäre.<sup>5</sup> Ähnliches wiederholte sich zu Beginn der Neuzeit bei der Entstehung der mathematischen Naturwissenschaften, die sich aufgrund ihrer Experimentalmethode und der dadurch ermöglichten Herstellung artifizieller Objekte durch Ausgrenzung aus deren Umgebung von der ins Innere der Dinge dringenden und die Dinge in ihrer Verbundenheit sehenden Naturmagie abhob, mit der sie in der Renaissance noch verbunden gewesen war.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Ein ähnliches Programm hat Hegel mit seinem Versuch einer Verflüssigung der erstarnten Kategorien der traditionellen Verstandeslogik durch die dialektische Behandlung derselben im Auge gehabt.

<sup>6</sup> K. Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 346, spricht davon, daß »Naturwissenschaften und Magie [...] Töchter desselben Stammes« seien.

Der neu eingeführte Begriff der Fluidität bzw. des Transitorischen, auf dem die nichtklassischen Logiken basieren, ermöglicht in zweierlei Hinsicht eine Abgrenzung von der klassischen Logik: Zum einen bildet er in Form des Fließenden, Verschwimmenden, Vagen, Unbestimmten die Basis und den Untergrund für die Gegenstandstheorie der klassischen Logik, zum anderen ermöglicht er in Form des Transitorischen, Ambivalenten, Schillernden den Verweis und Übergang der jeweils vorläufig fixierten Gegenstände aufeinander, also die Querverbindung der Systeme.

Das neue, alternative Denken fasse ich unter dem Oberbegriff des analogischen Denkens zusammen gemäß der populärsten und eminentesten Form desselben, der Mikro-Makrokosmos-Analogie. Bei dieser handelt es sich um einen Verhältnisvergleich, eine Proportionalität. Doch nicht nur um einen Vergleich von Verhältnissen soll es beim Analogiedenken gehen – um das spezifisch mathematische Analogieverständnis –, sondern um einen Vergleich überhaupt, also um den philosophischen Analogiebegriff. Er schließt den Vergleich von Eigenschaften, Zuständen, Dispositionen, Ereignissen, Dingen usw. nicht nur innerhalb einer bestimmten Gattung, sondern auch und gerade zwischen diversen Gattungen ein, wobei mit einem *tertium comparationis* operiert wird, das in der Ähnlichkeit zwischen den Entitäten besteht. Dieses *tertium comparationis* kann allerdings eine bestimmte Bandbreite annehmen, die so weit reicht, daß sie auch die scheinbar unähnlichsten Dinge umfaßt. Ein totales Auseinanderdriften der Extreme aber wird durch Rückbindung an die unterstellte Bandbreite verhindert.

Da eine Logik des Analogiedenkens nur *via negationis* des uns vertrauten, gängigen Logik- und Rationalitätstypus eingeführt werden kann, gilt es, im ersten Schritt die klassische zweiwertige Logik mit ihren wichtigsten logischen Gesetzmäßigkeiten sowie ihrer ontologischen Prämisse zu vergegenwärtigen. In einem zweiten Schritt sollen sodann die mit der klassischen Logik inkompatiblen Beispiele in ihrer ganzen Breite aufgeführt werden. Jedoch soll die Namhaftmachung nicht bereichsspezifisch erfolgen, sondern bereits typologisiert nach prinzipiell *unterbestimmten* und prinzipiell *überbestimmten Phänomenen*, bezüglich deren sich noch wieder zwei Gruppen unterscheiden lassen, die *alternativ-sukzessiv* und die *simultan überbestimmten*. Im dritten Schritt soll im Ausgang von diesen Beispielsfällen die neue Logik mit ihren genuinen Denkstrukturen entfaltet und mit der klassischen Logik hinsichtlich der sei es partialen, sei es

totalen Übernahme oder Ablehnung ihrer Prinzipien verglichen werden.

## 2. Die traditionelle Logik

Versucht man eine – wenngleich grobe – schematische Darstellung der traditionellen Logik, so zeigt sie sich mitnichten monolithisch. Einerseits gliedert sie sich formal in Begriffs-, Urteils- und Schlußlogik, und dies sowohl in prädikations- wie aussagenlogischer Formulierung, andererseits variiert sie historisch nicht nur bezüglich gewisser Prinzipien und Theoreme, sondern vor allem hinsichtlich der Situierung des Logos, sei es auf Seiten des Objekts als Wesen der Dinge wie in der Antike, sei es auf Seiten des Subjekts als Vernunftstruktur wie in der Neuzeit, oder auch hinsichtlich des Wahrheitsproblems, das entweder im Sinne einer ontischen Selbstoffenbarung der Dinge im Logos gelöst wird oder im Sinne einer rein immanenten Konsistenz und Kohärenz der Vernunft oder im Sinne einer *adaequatio intellectus rei*.

Unangesehen der mannigfachen sachlichen und historischen Differenzen kristallisiert sich als gemeinsamer Fundus aller traditionellen Logikkonzepte die aristotelische Definition des Logos als  $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu \tau\acute{i} \kappa\alpha\tau\acute{a} tiv\acute{o}\varsigma$  heraus, d. h. als Herabsagen von etwas auf etwas, als Bestimmung eines durch ein anderes, als Fassung einer ›Sache‹ durch eine andere ›Sache‹. Offensichtlich liegt hier eine Relation zwischen zwei Relata vor; nicht zufällig wird in der Tradition das Urteil immer wieder als ein Verhältnis zweier Instanzen bestimmt. So definiert Meier im *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 292, das Urteil als die »Vorstellung eines logischen Verhältnisses einiger Begriffe«<sup>7</sup>. Und auch Kant rekurriert sowohl in der *Kritik der reinen Vernunft*<sup>8</sup> wie in den *Fortschritten* auf die traditionelle Definition, allenfalls mit dem Unterschied einer Beziehung des Verhältnisses auf Einheit:

<sup>7</sup> In: I. Kant: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [abgekürzt: Akad.-Ausz.], Bd. 1 ff., Berlin 1902 ff., Bd. 16, S. 624.

<sup>8</sup> Vgl. Einleitung A 6 B 10 (Akad.-Ausz., Bd. 3, S. 33).

»Der Verstand zeigt sein Vermögen lediglich in Urteilen, welche nichts anderes sind, als die Einheit des Bewußtseins im Verhältnis der Begriffe überhaupt, unbestimmt, ob jene Einheit analytisch oder synthetisch ist.«<sup>9</sup>

Die Gewichtung der beiden Relata kann unterschiedlich ausfallen: Während in der klassisch-dihairetischen Logik das eine Relat mit einem Primat versehen wird, der es zum Grund und Leitfaden macht, an dem das andere Relat sich zu orientieren hat nach dem Vorbild des Substanz-Akzidens-Modells, kehrt sich das Verhältnis in der klassisch-dialektischen Logik infolge einer prinzipiellen Substanzkritik um, derart, daß beide wechselseitig als Substanz wie als Akzidens fungieren. Sie sind gleich-originär, äquivalent und ineinander übergehend. Im einen wie anderen Fall – der asymmetrischen wie der symmetrischen Relation – aber gibt es jeweils ein Zugrundeliegendes, griechisch ὑποκείμενον, lateinisch *subiectum*, und eine Kategorie, lateinisch *praedicatum*.

Die ontologische Grundvoraussetzung der klassischen Logikkonzeption ist eine bestimmte Gegenstandsauflösung, die den Gegenstand als äußerlich wie innerlich wohlbestimmtes Objekt interpretiert, das, in cartesianischer Terminologie zu sprechen, *clare et distincte* ist, d. h. nach außen gegenüber anderen Objekten scharf abgegrenzt und nach innen in Merkmale differenziert. Zugrunde liegt dieser Auffächerung die Idee einer vollständigen und durchgängigen Bestimmung des Gegenstands, derzu folge diesem von allen möglichen Prädikaten das eine zukommt, das andere nicht. Idealiter fällt somit der Gegenstand mit dem System aller möglichen Prädikate zusammen, wobei sich die Vielheit und Diversität der Gegenstände durch sukzessiv graduelle Kombination der Prädikate ergibt, so daß jeder derselben ein individuelles System darstellt. Den Leitfaden gibt die dichotomische Klasseneinteilung in zwei und nur zwei Arten und entsprechend in zwei und nur zwei Unterarten usw. ab, die zu einem pyramidalen Aufbau nach Genus und Spezies führt. Ohne diese ontologische Prämissen hätte das die klassische Logik charakterisierende Binäritätsprinzip, das alle Grundsätze beherrscht und die beiden Werte »wahr« und »falsch« umfaßt, keinen Ansatzpunkt. Seine Gültigkeit bliebe unausgewiesen und damit auch unverständlich.

Die formale Logik umfaßt eine Reihe von Grundsätzen (Axi-

<sup>9</sup> Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Preisschrift) (Akad.-Ausg., Bd. 20, S. 271 f.).

men), deren wichtigste der Satz der Identität, der Satz des auszuschließenden Widerspruchs und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*) sind.

Der Satz der Identität, der formalisiert die Gestalt  $A = A$  hat, besagt in intuitiver Fassung, daß eine Sache sich selber gleich ist, mit sich selber übereinstimmt; denn womit sonst sollte sie übereinstimmen wenn nicht mit sich selbst. Der Satz der Identität drückt eine ipsoreflexive Relation aus. Diese nichtssagende Trivialität hat dem Satz von seiten etlicher Philosophen Spott eingetragen. Locke<sup>10</sup> z. B. vergleicht einen mit dem Aufsuchen von Beispielen für diesen Satz beschäftigten Denker mit einem Affen, der eine Auster von einer Hand in die andere gleiten läßt: Sowenig der Affe dadurch seinen Hunger stillt, sogenug wird der Denker durch seine Beispiele einsichtiger. Die scheinbare Trivialität des Satzes schwindet jedoch, sobald man ihn in seiner tautologischen Form  $A = A$  auf seine ontologische Prämissen bezieht, nämlich auf den nach außen geschlossenen, wiewohl intern zum durchgängig gegliederten System aufgefächerten Gegenstand, und diesen zum Fundament und Leitfaden prädikativer Analysen nimmt, die mehr oder weniger vollständig sein können. Das Ideal wäre die vollständige Explikation der analytischen Prädikate. Da die dem Identitätskriterium unterstehenden Urteile bei Angabe der Merkmale nicht über den Gegenstand und seine Systematik hinausgehen, sondern lediglich das benennen, was in ihm liegt, mithin Explikationen der Implikate sind, sind sie stets wahr. Identitätsurteile, ob tautologisch oder explikativ, ob unvollständig oder vollständig explikativ, sind stets analytische Sätze; der Identitätssatz selbst ist ihr notwendiges und hinreichendes Wahrheitskriterium.

Der Satz des auszuschließenden Widerspruchs formuliert das Postulat, daß einem Gegenstand, der durch ein bestimmtes Prädikat gefaßt ist, nicht ein diesem kontradiktorisches Prädikat zugesprochen werden darf. Keinem Gegenstand, der einen bestimmten Begriff exemplifiziert, kommt eine diesem nichtkonforme Bestimmung zu, oder, wie sich auch sagen läßt, kein Begriff verträgt sich mit einem ihm widersprechenden. Dies sind die beiden adäquaten Fassungen des betreffenden Satzes, die indizieren, daß es sich auch hier um ein analytisches Verhältnis handelt. Auf die zusätzlichen Bedingungen bei Applikation dieses logischen Satzes auf reale Gegenstände und

<sup>10</sup> J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, hrsg. von A. C. Fraser, 2 Bde., Oxford 1894, Bd. 2, S. 293 (Book IV, Chap. VIII, No. 3).

Verhältnisse, z. B. auf den Zeitparameter, braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Reale Gegenstände können sehr wohl kontradiktiorisch gegenteilige Prädikate widerspruchslös vereinen, nämlich nacheinander. So kann ein Mensch als Säugling klein, als Erwachsener groß sein. Auffallend ist, daß in der antiken Formulierung des Satzes, z. B. bei Platon<sup>11</sup>, eine Vielzahl zusätzlicher Parameter genannt wird – u. a. das Festhalten der Gleichheit des Subjekts mit sich, der Gleichheit des Prädikats mit sich, der Gleichheit der Hinsicht, der Gleichheit der Zeit. Nur wenn diese Bedingungen erfüllt sind und dennoch kontradiktiorische Prädikate ausgesagt werden, liegt echter Widerspruch vor.

In bezug auf den Begriff und den durch ihn bestimmten Gegenstand besagt das zur Disposition stehende logische Gesetz, daß ihm kein widerstreitendes Merkmal zugesprochen werden darf. »A ist nicht non A«, oder, um ein Beispiel zu nennen, »der Gelehrte ist nicht nicht-gelehrt (ungelehrt)«.

Die Gültigkeit des Satzes vom auszuschließenden Widerspruch orientiert sich am Identitätssatz mit der ihm zugrundeliegenden Gegenstandstheorie. Allerdings lässt sich die Prioritätsfrage auch umkehren, indem nicht der Satz des auszuschließenden Widerspruchs den der Identität voraussetzt, sondern umgekehrt der Satz der Identität eine Folge des Satzes vom auszuschließenden Widerspruch ist, führt doch die Negation des kontradiktiorischen Gegenteils von A, nämlich non A, zur Position von A zurück. – Der Prioritätenstreit, der historisch eine Rolle gespielt hat, dokumentiert sachlich die Gleichwertigkeit beider Sätze und damit die Vollständigkeit ihrer Disjunktion.

Genau diesen Sachverhalt bringt der dritte logische Grundsatz zum Ausdruck, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*). Er besagt, daß, wenn für ein den Gegenstand bestimmendes Prädikat A gilt, daß es wahr ist, dann sein kontradiktiorisches Gegen teil non A falsch sein muß und umgekehrt. Eine dritte Möglichkeit ist ausgeschlossen. Der Satz erscheint als eine Konsequenz der vor angehenden Sätze.

Die Gültigkeit der in einem solchen logischen Grundsatz auf gestellten Behauptung lässt sich allerdings nur vor dem ontologischen Hintergrund der durchgängigen und vollständigen Bestimmung des Gegenstands einsichtig machen. Kant hat in der *Kritik der*

<sup>11</sup> Platon: *Politeia* 436 b f.

*reinen Vernunft* den ontologischen Satz dahingehend formuliert, daß jedem Gegenstand im Horizont des Gesamtsystems möglicher Prädikate beim Vergleich dieser untereinander das eine zukommt, das andere nicht.

»Ein jedes Ding aber seiner Möglichkeit nach steht noch unter dem Grundsatz der *durchgängigen Bestimmung*, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß [...]. Der Satz: *alles Existierende ist durchgängig bestimmt*, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegen gesetzter gegebenen, sondern auch von allen möglichen Prädikaten ihm immer eines zukomme [...]. Er will so viel sagen als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen«.<sup>12</sup>

In moderner mengentheoretischer Fassung, die anstelle der älteren intensionalen Begrifflichkeit die extensionale präferiert, welche mit Begriffsumfängen, Mengen und Klassen operiert, tritt für den Attributbesitz die Klassenzugehörigkeit ein. Statt des Satzes, daß jedem Ding von zwei kontradiktorisch gegenteiligen Prädikaten nur das eine zukommt, heißt es hier, daß jedes Ding in eine und nur eine von zwei Klassen, welche die Klassen der Attribute sind, fällt.

»Für jedes Attribut gibt es eine von ihm bestimmte (eventuell leere) Klasse und zu dieser eine Komplementärklasse von der Art, daß jedes Ding mindestens (und sogar genau) einer der beiden Klassen angehört.«<sup>13</sup>

Der Grundsatz drückt die vollständige und eindeutige Verteilung der Dinge auf klar bestimmte Klassen aus.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 571 ff. B 599 ff. (Akad.-Ausg. Bd. 3, S. 385 f.).

<sup>13</sup> H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 1: *Die Gegenwart*, Bonn 1964, S. 329.

<sup>14</sup> Manche Logiker pflegen strikt zu unterscheiden zwischen dem angeblich rein logischen Satz des ausgeschlossenen Dritten und dem ontologischen Satz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge, vgl. H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 1, a.a.O., S. 328 f. Im Rahmen einer Diskussion der Reformation der klassischen binären Logik wird dann am ersten Satz als unaufgebar festgehalten, während der letzte fallengelassen wird. – Der Grund für diese Konsequenz ist eine reduktionistische Interpretation des ersten Satzes, dergestalt, daß die Negation des den Gegenstands begriff bestimmenden Prädikats, nämlich non A, negationstheoretisch nur als Kontradiktion, nicht zugleich auch als Kontrariätät, d. h. als Komplementärklasse und damit als Position des kontradiktorischen Gegenteils genommen wird. Am Beispiel der weißen Kreide erläutert, bedeutet dies, daß nicht-weiße Kreide nicht eo ipso schwarz zu sein braucht als Gegenteil von weiß, sondern ein mögliches, offenes Feld von grau, grün, blau usw. vor sich hat im Sinne des Kantischen unendlichen Urteils. – Die Überlegung ist jedoch insofern unhalt-

Wenn, wie gezeigt wurde, das gemeinsame und unverzichtbare Fundament aller logischen Axiome der klassischen Logik eine bestimmte ontologische Prämissen ist, eben jene, die den Gegenstand als äußerlich wie innerlich eindeutig bestimmten voraussetzt und seine Interngliederung nach dem dichotomischen Modell vollzieht, so sind damit ebenso einfache wie eindeutige Strukturen verbunden. Die zugrundeliegende Gegenstandstheorie basiert einerseits auf *Vielheit* in quantitativer Hinsicht, andererseits auf *Verschiedenheit* in qualitativer und zum dritten auf *Relationalität* in relationaler. Daß das Viele different ist und umgekehrt das Differente vieles, scheint eine Platitude zu sein, zumindest ist es die herrschende Meinung seit der Antike bis weit in die Neuzeit. So heißt es beispielsweise bei Thomas von Aquin:

»In der Mannigfaltigkeit kann nämlich betrachtet werden: einerseits daß sie eine Mannigfaltigkeit ist, andererseits die Teilung selbst. Hinsichtlich der Teilung [...] ist sie früher als das Eine seinem Begriff nach. Denn das Eine ist das, was nicht geteilt wird [...]. Die Teilung aber, die zum Begriff des Einen vorausgesetzt wird, [...] ist die Teilung, die der Widerspruch bewirkt, insofern dieses und jenes Seiende als verschiedene deshalb bezeichnet werden, weil dies nicht jenes ist.«<sup>15</sup>

Das Mannigfaltige ist Geteiltes und insofern Mehreres, das zudem voneinander verschieden ist. In diesem Sinne nennt Thomas es auch

bar, als in der Negation einer tautologischen Bestimmung ( $A = A$ ), nämlich ' $A$   $A$ ', bzw. deren Ausschluß ' $A$  non  $A$ ' nicht nur das Negat von  $A$  vorliegt, sondern im Negationsakt qua Akt notwendig ein nicht wegzuleugnendes Positives. Auf dieser Einsicht basieren die spekulativen transzentalphilosophischen Überlegungen etwa Fichtes und Hegels. – Die vermeintliche Differenz besteht nicht zwischen dem Satz des ausgeschlossenen Dritten und dem Satz der durchgängigen Bestimmung, sondern innerhalb des letzteren zwischen der Idee der durchgängigen Bestimmung und der Existenz. Die vollendete durchgängige formale Bestimmung eines Gegenstands soll mit dessen Existenz zusammenfallen. Da diese jedoch undurchführbar ist und eine unendliche Aufgabe darstellt, bleibt die Existenz prinzipiell von ihr getrennt. Zu suspendieren ist also im Falle der Infragestellung und Reformation der Alternativlogik nur die Existenzbehauptung, nicht die Idee der durchgängigen formalen Bestimmung des Gegenstands, die, in den Kontext einer bestimmten Gegenstandsauffassung gehörig, Voraussetzung für das Verständnis des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten bleibt.

<sup>15</sup> Thomas von Aquin: *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Turin, Rom 1950, S. 476 (N. 1996–1997): »In multitudine enim considerari potest, et quod multitudo est, et ipsa divisio. Ratione igitur divisionis prior est quam unum secundum rationem. Nam unum est quod non dividitur [...]. Divisio autem quae praesupponit ad rationem unius, [...] est divisio quam causat contradicatio, prout hoc ens et illud, dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud.«

*aggregatio unitatum*<sup>16</sup> und die Einheit Vereinigung der Vielen. Und Hegel definiert in der *Wissenschaft der Logik*:

»Daß alle Dinge verschieden sind voneinander, ist ein sehr überflüssiger Satz, denn im Plural der Dinge liegt unmittelbar die Mehrheit und die ganz unbestimmte Verschiedenheit.«<sup>17</sup>

Vielheit und Verschiedenheit gehen hier Hand in Hand. Und was die Relationalität betrifft, so läßt sich die Kompossibilität der vielen verschiedenen Instanzen nur denken, wenn sie als Individuen koexistieren und als Merkmale innerhalb des Gegenstandssystems sich überlagern und überlappen, aber so, daß sie nach dem dihairetischen Klassifikationssystem graduell unterscheidbar bleiben.

Diese essentiellen Charakteristika der traditionellen Logik: zum einen die Eindeutigkeit des Gegenstandsbegriffs nach außen wie innen, zum anderen seine spezifische Auslegung nach dem Modell der Dihairesis sind jedoch alles andere als selbstverständlich. Mit ihnen steht und fällt die zweiwertige Logik. Lassen sich Gegenbeispiele anführen, so kollabiert dieselbe.

### 3. Typen inkompatibler Beispiele

Im folgenden sei eine Reihe von Beispielen aus den verschiedensten Gebieten des Alltags, des Glaubens wie der Wissenschaft (Psychologie, Physik, Mathematik) beigebracht, die sich als inkompatibel mit der klassischen zweiwertigen Logik erweisen.

(1.) Zu einer Gruppe von Beispielen, die durch unterdeterminierte Vagheit gekennzeichnet sind, gehört jenes Titelbild, das sich auf dem von Douglas R. Hofstadter herausgegebenen Buch *Gödel, Escher, Bach*<sup>18</sup> (vgl. Abbildung 1) findet und ein Buchstabendreieck zeigt, das sich jedoch einer festen Dreieckswahrnehmung entzieht, da sich die Wahrnehmung nicht zu einem einheitlichen Vorstellungsbild zusammenschließen will. Zudem changiert das Dreieck wegen

<sup>16</sup> A. a. O., N. 1995.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, Bd. 2, Hamburg 1975 (Nachdruck der 2. Aufl. von 1934), S. 38.

<sup>18</sup> D. R. Hofstadter: *Gödel, Escher, Bach* ein Endloses Geflochtenes Band (Titel der amerikanischen Originalausgabe: *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Band*, New York 1979), aus dem Amerikanischen übersetzt von Ph. Wolff-Windegg und H. Feuersee, 12. Aufl. Stuttgart 1989, Umschlag und S. 1.

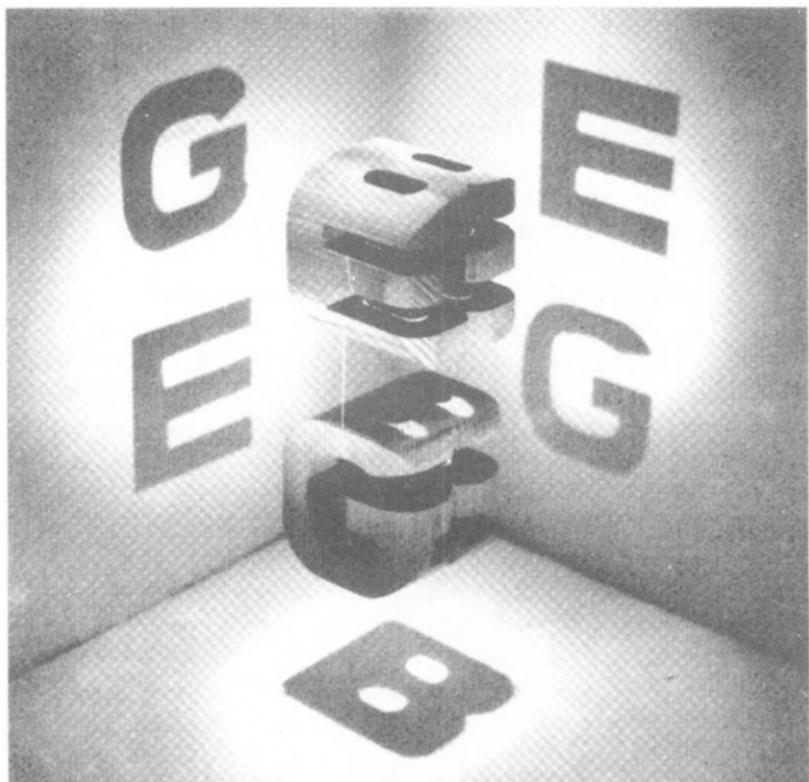


Abb. 1) Gödel-Escher-Bach-Dreieck als Beispiel für unterbestimmte Phänomene

seiner Zusammensetzung aus Balken und deren Schatten zwischen Zwei- und Dreidimensionalität. Es ist ein anonymes Dreieck.<sup>19</sup> Ähnliche optische Phänomene werden von der Psychologie registriert. Aus einem Chaos durcheinander gewürfelter Buchstaben schält sich nur schwer eine bestimmte Konfiguration heraus, ohne es letztlich zu einer definitiven Gestalt zu bringen.<sup>20</sup> Die Psychologie spricht in

<sup>19</sup> Wichtige Beiträge zu dieser Gruppe unterbestimmter bzw. unvollständig bestimmter Phänomene liefert die Dissertation von W. Schapp: *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Göttingen 1910, unveränderter Nachdruck Wiesbaden 1976; vgl. auch die Forschungsberichte von K. Conrad: *Ganzheitspsychologie*, in: *Fortschritte der Neurologie, Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete*, Jg. 15 (1943), Heft 5, S. 131–162, ders.: *Aphasie, Agnosie, Apraxie*, in: a.a.O., Jg. 19 (1951), Heft 7, S. 291–325; H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 1, a.a.O., S. 313 ff.

solchen Fällen von ›Vorgestalten‹ der Aktualgenese.<sup>21</sup> Mit letzterer ist gemeint, daß signifikante, fest umrissene, scharf abgegrenzte Gestalten, die sich eindeutigen Begriffen subsumieren lassen, wie Dreieck, Quadrat usw., Limiten eines approximativen Prozesses der Gestaltwerdung sind, in deren Verlauf Zwischenbereiche auftreten, in denen eine Konstellation vorläufig bleibt und sich nicht eindeutig für eine bestimmte Gestalt entscheiden kann oder zwischen zwei entschiedenen Referenzgestalten hin- und herschwankt, ohne der einen oder anderen zugerechnet werden zu können.

Entsprechendes ist auch aus dem akustischen Bereich bekannt. Aus einem Stimmengewirr oder diffusen, undifferenzierten Geräusch meinen wir zwar, diese oder jene Stimme, diesen oder jenen Ton herauszuhören, können aber nicht mit Sicherheit dafür eintreten. Auch die bekannte Situation erschwerter Erinnerung gehört hierher, in der wir uns eines entfallenen Wortes zu entsinnen versuchen, das uns auf der Zunge brennt, ohne daß uns die wirkliche Erinnerung gelingt. Eine dunkle Vorahnung (Vorwissen) leitet die Suche an und fungiert als Maßstab sowohl für das Verwerfen mißglückter wie für die Akzeptanz angenäherter Erinnerung.

Aber nicht nur die seltenen Phänomene erschwerter Wahrnehmung und Erinnerung, sondern der ganz normale Denkvorgang realisiert sich in der geschilderten Weise. Im Unterschied zur sprachanalytischen Philosophie, die der These huldigt, daß ein Gedanke erst bei vollständiger satzmäßiger Artikulation vorliegt, geht die Denkpsychologie von der Erkenntnis aus, daß ein Gedanke sich erst im Zuge einer allmählichen Verfertigung herausbildet, wie der Titel einer bekannten Abhandlung von Heinrich von Kleist<sup>22</sup> lautet. Die satzmäßige Artikulation repräsentiert nur die Endstufe der Realisation.

Bei den genannten Phänomenen handelt es sich nicht um solche, die nur aufgrund eines subjektiven Zustands schwankend wären, sondern um solche, die an sich unentschieden und in sich unvollständig

<sup>20</sup> Vgl. hierzu G. Ipsen: *Zur Theorie des Erkennens. Untersuchungen über Gestalt und Sinn sinnloser Wörter*, in: *Neue psychologische Studien*, hrsg. von F. Krüger, Bd. 1, Heft 3, München 1926, S. 455 ff.

<sup>21</sup> Vgl. C.-F. Graumann: *Aktualgenese*. Die deskriptiven Grundlagen und theoretischen Wandlungen des aktualgenetischen Forschungsansatzes, in: *Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie*, Bd. 6 (1959), S. 410–448, bes. S. 431 ff.

<sup>22</sup> H. von Kleist: *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von H. Sembdner, 2 Bde., 2., vermehrte Aufl. München 1961, Bd. 2, S. 319 ff.

dig bestimmt sind. Ihre Unbestimmtheit ist nicht nur auf den subjektiven Zustand des Rätselns zurückzuführen, sondern ebenso im objektiven, anschaulichen Rätsel begründet; sie ergibt sich aus der Wechselbeziehung zwischen Objekt und Subjekt.

Auf diese Phänomene lässt sich der von Hermann Schmitz geprägte Ausdruck der »chaotischen Mannigfaltigkeit«<sup>23</sup> anwenden, mit dem er auf Unentschiedenes hinweist, das hinsichtlich seiner Identität mit anderem oder seiner Verschiedenheit von anderem noch unentschieden ist. Schmitz unterscheidet in seiner Mannigfaltigkeitslehre entgegen üblicher Vorstellungen drei Arten von Mannigfaltigkeit: *erstens* verschiedenes Mannigfaltiges, das unserer normalen Vorstellung entspricht, bei dem mit numerischer Quantität qualitative Differenz verbunden ist, *zweitens* identisches Mannigfaltiges, wie es im Falle des Selbstbewußtseins vorliegt, das trotz seiner Identität eine Stellendifferenz oder funktionale Differenz zumindest zweier Glieder, nämlich des Subjekts und des Objekts, aufweist, ohne daß der Identität Abbruch getan würde, und *drittens* chaotisches Mannigfaltiges, das noch nicht hinsichtlich seiner Identität oder Verschiedenheit entschieden ist.<sup>24</sup> Gebräuchlicher sind allerdings die Begriffe: »indeterminierte Vagheit«, »unscharfe Mengen« (*fuzzy sets*), »Unbestimmtheit« u. ä. für den letzten Fall.

(2.) Zur zweiten Gruppe von Beispielen zählen Vexierbilder, bei denen z. B. aus einem Gewirr von Linien plötzlich eine bestimmte Figur hervorschießt – ein Gesicht, ein Hase – und ebenso abrupt wieder im Gewirr verschwindet. Bekanntlich operiert die Gestalttheorie mit dem Figur-Grund-Schema zur Erklärung letzter, irreduzibler Wahrnehmungseinheiten. Je nach der Aufmerksamkeitsverteilung auf diesen oder jenen Sektor des Feldes taucht hier oder dort eine Gestalt aus dem Hintergrund auf und versinkt bei Wechsel der Aufmerksamkeit wieder in ihm, wobei dieser Hintergrund prinzipiell nicht ein indifferentes Feld sein kann, sondern eine, wenngleich momentan unthematische figurale Konstellation, die in einem anderen Moment bei Konzentrationsverlagerung thematisch werden kann. Der Name »Feld«, »Hinter-« oder »Untergrund«, »Horizont« u. ä. ist nur insofern gerechtfertigt, als er ein potentielles Strukturuniversum darstellt, aus dem eine Vielzahl von Figurationen hervorgehen kann.

Auf zwei Determinationen eingeschränkt sind die sogenannten

<sup>23</sup> H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 1, a. a. O., S. 311 ff.

<sup>24</sup> Vgl. a. a. O., S. 264 ff.

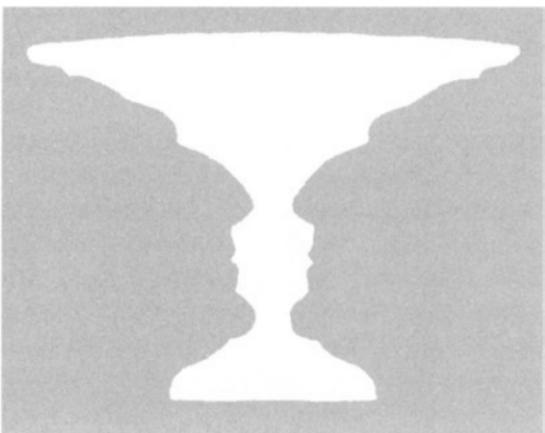


Abb. 2) Rubinsche Becherfigur als Beispiel für überbestimmte Phänomene

Kippfiguren. Im Beispiel der Rubinschen Becherfigur (vgl. Abbildung 2) kippt die Gestalt von einer griechischen Amphora in zwei sich anblickende Gesichter um oder im Beispiel des Frauenkopfes von den Gesichtszügen einer jungen Frau in die einer alten, je nach Betonung des schwarzen Hutes oder der weißen Gesichtsteile.

Angesichts des gemeinsamen Substrats handelt es sich hier um zwei determinierte Gestalten (nicht wie im vorigen um eine determinierte und unendlich viele potentielle), die jedoch nicht simultan, sondern sukzessiv im Wechsel auftreten, je nach Akzentuierung. Der Gegenstand ist ambivalent. Er besteht aus zwei selbständigen Gestalten, was sich auch so ausdrücken lässt, daß die Einheit des Objekts in eine Zweihheit gleichberechtigter, ineinander umschlagender Gestalten zerfällt.

Die genannten Phänomene begegnen im alltäglichen Leben in Hülle und Fülle. Husserl führt in *Erfahrung und Urteil*<sup>25</sup> das Beispiel einer Schaufensterpuppe an, die bei flüchtigem Blick einmal als Ausstellungspuppe erscheint, ein andermal aufgrund der Natürlichkeit der Haltung und des Ausdrucks als lebendige Dame. Eine Person, aus der Ferne betrachtet, erscheint bald als Herr X, bald als Herr Y. Verantwortlich für die Ambivalenz ist nicht nur die subjektive Ein-

<sup>25</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. von L. Landgrebe, 2. Aufl. Hamburg 1954, S. 99 ff. (§21b).

stellung des Betrachters, sondern ebenso die objektive Beschaffenheit des Objekts.

Auch die aus der Quantentheorie bekannte Doppelnatur des Lichts als Welle (Feld) und Teilchen (Quantum) gehört hierher. Beide komplementären Eigenschaften lassen sich nicht gleichzeitig konstatieren, sondern nur nacheinander. Konzentriert sich die Beobachtung auf die Ortsmessung, so schwindet die Möglichkeit zur Feststellung des Impulses und umgekehrt, was Heisenberg in der Unschärferelation zum Ausdruck gebracht hat, die besagt, daß sich Ort und Impuls nicht gleichzeitig exakt bestimmen lassen. Genau genommen läßt sich nicht einmal dies aussagen, da stets nur der eine Zustand beobachtbar und meßbar ist, der andere nicht. Nur die Position eines Supertheoretikers könnte beide Meßresultate vereinigen, wohingegen sich diese für den menschlichen Beobachter immer nur nacheinander zeigen.<sup>26</sup>

Schließlich ist hier auch das Verhältnis zwischen phänomenologischem Kontinuum und mengentheoretischer Auflösung desselben in eine transfinite Punktmenge zu nennen. Hier handelt es sich ebenfalls um zwei Seiten eines Objekts, die mit der Betrachtung wechseln, zum einen um die Anschauung eines einzigen, ununterbrochenen, homogenen Zusammenhangs, zum anderen um die intellektualistische Interpretation desselben durch Punkte oder Zahlen.<sup>27</sup>

Die Auflösung der Einheit des Objekts in die Relativität der Betrachtungsweisen entspricht einer Grundeinstellung dieses Jahrhunderts und begegnet nicht nur bei Einzelobjekten, sondern bei der Welt im ganzen. Jüngstes Beispiel ist der Dimensionenzerfall in der fraktalen Geometrie. Veranschaulicht wird dieser dort anhand eines Wollknäuels, das, aus der Ferne betrachtet, als nulldimensionaler Punkt erscheint, bei Annäherung als dreidimensionale Kugel, bei noch weiterer Approximation als zweidimensionale Fäden, die bei Eintritt in dieselben als dreidimensionale Säulen begegnen, bei noch größerer Annäherung als zweidimensionale Flächen usw. Die Dimensionen wechseln von 0 über 3, 2, 3, 2 usw. Das feste Objekt löst sich auf in eine Sequenz unterschiedlicher Dimensionen, wobei eine

<sup>26</sup> Gegebenenfalls ließe sich dieses Beispiel auch gemäß dem Figur-Grund-Schema interpretieren, nämlich als Verhältnis zwischen einem Bestimmten und einem Unbestimmten.

<sup>27</sup> Vgl. Anm. 26.

wechselseitige Abhängigkeit von Betrachter und Betrachtetem konstitutiv ist.

Nicht nur die Welt der Objekte, sondern auch das Medium der Sprache unterliegt diesem Prinzip. Markantestes Beispiel ist der Witz, der in einem plötzlichen Umschlag von einer Les- und Verstehensart in die andere besteht, die leicht für denjenigen zur Falle wird, der den Umschlag nicht rechtzeitig mitvollzieht. Erklärte die interpretative Semantik in ihren Anfängen sein Zustandekommen analog den optischen Vexierbildern als Herausgreifen der ›richtigen‹ Lösung aus einer Fülle von Angeboten<sup>28</sup>, die die natürliche Sprache in jedem Augenblick mit sich bringt, so erklärt sie es jetzt eher analog den Kippfiguren als plötzlichen Zwang zu einer erneuten Lesartberechnung.<sup>29</sup> Man könnte geradezu davon sprechen, daß der Gedanke umkippt.

(3.) Bei einer verwandten Gruppe von Beispielen zeigt sich die Ambiguität oder Polysemie nicht sequentiell, sondern simultan. Aus Träumen und Deliriumszuständen wird glaubhaft berichtet, daß ein und dasselbe Objekt als zwei verschiedene, sich überlagernde Personen erscheint, ohne daß sich diese im Widerspruch aufheben; das Objekt ist dann gleichsam der existierende Widerspruch. Bergson bemerkt in seinem Buch *Zeit und Freiheit*:

»Die bizarrsten Träume, wo zwei Bilder einander überdecken und uns gleichzeitig zwei verschiedene Personen zeigen, die aber nur als eine einzige vor uns stehen, können uns eine schwache Vorstellung von der gegenseitigen Durchdringung unserer Begriffe geben, wie wir sie im wachen Zustande haben [...].«<sup>30</sup>

Eines der evidentesten Beispiele solcher Doppel- und Mehrdeutigkeit entstammt der Kunst, und zwar der oft als skurril, bizar, grotesk verschrienen Malerei des Renaissance-Malers Arcimboldo, der nicht zufällig einer Epoche angehört, die aufgrund ihres vom heutigen Denk- und Rationalitätstypus fundamental verschiedenen Denkmu-

<sup>28</sup> Vgl. J. J. Katz / J. A. Fodor: *The Structure of a Semantic Theory*, in: *Language*, Bd. 39 (1963), Nr. 2, S. 170–210.

<sup>29</sup> Vgl. W. Huber: *Sprachfallen und Denkunfälle – Widersprüche und Paradoxa aus sprachwissenschaftlicher Sicht*, in: P. Geyer / R. Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox*. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens, Tübingen 1992, S. 131–152, bes. S. 141.

<sup>30</sup> H. Bergson: *Zeit und Freiheit* (Titel der französischen Originalausgabe: *Sur les données immédiates de la conscience*), Meisenheim a. Gl., 1949, S. 114.

sters, wie es sich u.a. in der Heraldik, Emblematik, im Signaturensystem der Natur, in der Metaphorik der Sprache, den *flores rhetoricales* usw. dokumentiert, ein Reservoir an Doppelsinnigkeit besitzt. Die Gemäldetetralogie *Die Jahreszeiten* (vgl. Tafeln I–IV, nach S. 240) von Arcimboldo zeigt menschliche Porträts aus verschiedenen Lebensperioden, angefangen vom Jüngling über den heranreifenden Mann, den gereiften, gesetzten Mann bis hin zum Greis. Ausgefüllt sind diese mit Blumen und Blättern, Obst und Gemüse, kahlen, verdornten Wurzeln und Ästen entsprechend den menschlichen Lebensaltern. So ist das jugendliche Antlitz mit hellen, leuchtenden Blüten und frischem Blattgrün geschmückt, das des Heranreifenden mit heranreifenden Früchten, das des gereiften Mannes mit vollreifem Obst, Wein und Herbstlaub und das des Alten mit dürrrem, kahlem Äste- und Wurzelwerk. Nicht nur entsprechen den menschlichen Gesichtsteilen einzelne Naturprodukte, so etwa der jugendlichen wohlgeformten Nase eine Lilienknospe, der knollen- und gurkenförmigen Nase Gurken und Knollen, den vollen Pausbacken vollreife Äpfel und Birnen, den Bartstoppeln Ährenstoppeln usw., sondern es entspricht dem menschlichen Lebenszyklus auch der Wachstums-, Reife- und Vergehensprozeß der Natur, der sich selbst wiederum im jahreszeitlichen Rhythmus gemäß den astronomischen Konstellationen vollzieht, so daß eine Ebene auf die andere verweist: die anthropomorphe auf die biologische und diese auf die astronomisch-jahreszeitliche wie auch umgekehrt. Die Ebenen und die ihnen angehörigen Formen ermöglichen, obwohl sie klar und deutlich unterschieden und identifizierbar sind, einen wechselseitigen Verweis und Übergang ineinander, eine Art Metamorphose.<sup>31</sup>

Auf sprachlichem Gebiet legt sich der Hinweis auf die Tropen der antiken Rhetorik, etwa eines Quintilian, nahe. Charakteristisch für diese Sprachformen – Metaphern, Metonymien, Synekdochen, Paronomasien u.ä. – ist die Tatsache, daß sie zwei Bedeutungsebenen haben, eine direkte, wörtliche und eine indirekte, vermittelte, auf die sie verweisen oder die sie repräsentieren gemäß dem *pars-pro-toto*-Schema. So kann in quantitativem Sinne der Teil für das Ganze oder die Art für die Gattung stehen bzw. umgekehrt (im Falle der Synekdoche) oder im qualitativen Sinne der Grund für die Folge, die

<sup>31</sup> Die moderne Imitation arcimboldischer Kunst, etwa im Dadaismus und Surrealismus, hat eine andere Funktion. Sie dient der Entfremdung, nicht wie bei Arcimboldo der Herstellung einer inneren Einheit.

Form für den Inhalt, die Person für die Sache, der Erzeuger für das Erzeugnis, der Besitzer für den Besitz, der Zeitgenosse für die Zeit, der Einwohner für den Ort und umgekehrt (im Falle der Metonymie) oder prinzipiell Verschiedenes auf Verschiedenes verweisen unter Ansatz eines *tertium comparationis* (im Falle der Metapher).

Auf der Basis der bisherigen Beispiele erschließen sich auch jene Ordnungsreihen, die vom Standpunkt des heutigen Rationalitätsverständnisses in den Bereich des Obskuren, Okkulten, der Hermetik, der Magie usw. verwiesen werden. Es sind die für die Renaissance typischen Analogiereihen, von denen die Makro-Mikrokosmos-Analogie, oft ergänzt um die Analogie zum politischen Stand, die markanteste ist. Bei Agrippa von Nettesheim finden sich in der Schrift *De occulta philosophia (Geheime Philosophie und Magie)* unter dem Leitfaden der Planeten ›Sonne‹, ›Mond‹, ›Saturn‹, ›Jupiter‹, ›Mars‹, ›Venus‹, ›Merkur‹ umfangreiche Analogiereihen z. B. der Art:

»Unter den Elementen sind solarisch das Feuer und die lichte Flamme; unter den Säften das reine Blut und der Lebensgeist; unter den Geschmäckken der scharfe mit Süßigkeit vermischt; unter den Metallen wegen seines Glanzes das Gold, dem die Sonne eine herzstärkende Eigenschaft verleiht; unter den Steinen solche, welche durch goldene Punkte die Sonnenstrahlen nachahmen, wie der Adlerstein, der solche Punkte hat und eine Kraft gegen die fallende Sucht und gegen Gifte besitzt. Der Stein, welcher Sonnenauge heißt und die Figur einer Augenpupille hat, aus deren Mitte ein Strahl hervorschimmert, stärkt das Gehirn und Gesicht. Der bei Nacht leuchtende Karfunkel vertreibt jedes dunstige und in der Luft schwebende Gift. Der Chrysolith, von zarter und lichter, grüner Farbe, worin, wenn man ihn gegen die Sonne hält, ein goldener Stern schimmert, stärkt die Respirationsorgane und ist den an Engbrüstigkeit Leidenden von Nutzen [...].«<sup>32</sup>

»Dem Monde zugehörig (lunarisch) sind unter den Elementen die Erde, so-dann das Wasser, sowohl das Meer- als das Flusswasser, und alles Feuchte, die Säfte der Bäume und der Thiere, hauptsächlich die weißen, als Eiweiß, Fett, Schweiß, Schleim und andere Flüssigkeiten der Körper. Von den Geschmäckken gehören dem Monde an der salzige und unschmacckhafte. Unter den Me-

<sup>32</sup> H. C. Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia libri tres*, Antwerpen 1531, deutsche Ausgabe: *Geheime Philosophie oder Magie*, in: *Magische Werke sammt den geheimnißvollen Schriften des Petrus von Abano, Pictorius von Villingen, Gerhard von Cremona, Abt Tritheim von Spanheim, dem Buche Arbatel, der sogenannten Heil. Geist-Kunst und verschiedenen anderen, zum ersten Male vollständig in's Deutsche übersetzt, vollständig in fünf Theilen*, Stuttgart 1855–1856 (Nachdruck Meisenheim a. Gl. [1975]), 3 Bde., Bd. 2, S. 133f.

tallen ist lunarisches Silber, unter den Steinen der Krystall, der silberfarbene Markasit und alle weißen und grünen Steine, deßgleichen der Selenit oder Mondstein, welcher von honiggelbem Glanze, weißlich durchscheinend ist und nicht nur die Gestalt des Mondes, sondern auch sein tägliches Zu- und Abnehmen darstellt. Dem Monde gehören auch die Perlen an, die aus Wassertropfen in den Muscheln erzeugt werden, ebenso der Krystall und Beryll. Unter den Pflanzen und Bäumen sind lunarisches Selenotropium, das sich nach dem Monde wendet, wie die Sonnenwende nach der Sonne; die Palme, welche alle Monate neue Zweige ansetzt; [...] ferner das Keuschlamm oder der Keuschbaum oder Oelbaum, deßgleichen das Kraut Chinostares, welches mit dem Monde wächst und abnimmt, nemlich an Substanz und Zahl der Blätter. [...] Unter den Thieren gehören diejenigen dem Monde an, die gerne im Umgang mit den Menschen leben und die sich durch verschiedene natürliche Neigungen und Abneigungen gleichermaßen auszeichnen, wie die Hunde jeder Art. Lunarisches ist auch das Chamäleon, das nach der Verschiedenheit der Farbe eines Gegenstandes immer eine ähnliche annimmt, wie der Mond nach der Verschiedenheit des Zeichens, in welchem er sich befindet, seine Natur wechselt. Lunarisches sind ferner die Mutterschweine, die Hirschkühe, die Ziegen und alle Thiere, welche den Lauf des Mondes beachten und nachahmen [...].«<sup>33</sup>

Entgegen der für unser heutiges Denken typischen Über- und Unterordnung nach Gattungen, Arten, Unter- und Unterunterarten, etwa der Einteilung der Bäume in Laub- und Nadelbäume, letzterer in Tannen und Kiefern usw., erfolgt im Analogiedenken die Zuordnung quer durch die Gattungen bzw. Arten, also die Zuordnung von Pflanzen zu Tieren, Steinen, Mineralien, Farben, Befindlichkeiten usw. Es ist ›dasselbe‹ Objekt, das sich bei Explikation in eine Diversität von Aspekten, genauer von Teilobjekten auseinanderlegt, welche selbstständig sind und dennoch zusammen erst das Gesamtobjekt bilden. Besagtes Objekt gibt die Basis gleichermaßen für theoretische Verweisungen wie für praktische Einflußnahmen ab. Beim Versuch, dieses Phänomen mittels eines modernen Terminus zu fassen, legt sich am ehesten der von Wittgenstein geprägte Begriff der Familienähnlichkeit nahe, der im Unterschied zum traditionellen Oberbegriff nicht eine schlechthin allgemeine Eigenschaft oder einen Satz von Eigenschaften benennt, welcher allen subordinierten Instanzen eigentümlich ist, sondern gewisse sich überkreuzende und überlappende Eigenschaften bei gleichzeitigem Fehlen anderer, wie dies bei Mitgliedern einer großen Familie der Fall ist, von denen sich einige in

<sup>33</sup> A. a. O., S. 139–141.

Wuchs und Augenfarbe, andere in Wuchs und Gangart und wieder andere in Augenfarbe und Nasenform gleichen. Der familienspezifische Eigenschaftskomplex verteilt sich auf die Mitglieder der Familie und schafft Verknüpfungen aufgrund sich überschneidender Merkmale. Der Begriff der Familienähnlichkeit besitzt außer dem gemeinsamen Merkmalskomplex ein großes Spektrum an variierenden Freiheitsgraden.

Näher als diese Auslegung käme dem Analogiedenken allerdings noch eine Interpretation von Familienähnlichkeit, welche die Familie, bestehend aus den Einzelinstanzen ›Vater‹, ›Mutter‹, ›Kind‹, ›Onkel‹, ›Tante‹ usw., als aus deren Internrelation hervorgehenden Gestaltbegriff deutete, der sich zurück in die Einzelinstanzen zerlegen ließe, jedoch nicht wie eine Summe in ihre Elemente, sondern wie eine Übersummation oder Mehr-als-und-Verbindung in ihre vom Ganzen abhängigen Teile.

Wenn es sich bei der erstgenannten Gruppe von Beispielen um *unterbestimmte, unentschiedene* Fälle handelt, die es noch nicht zur Eindeutigkeit gebracht haben, so liegen bei der zweiten und dritten Gruppe *bestimmte, entschiedene* Fälle vor, und zwar wegen ihrer Ambiguität oder Polysemie *überbestimmte*, die sich durch ihr entweder sukzessives oder simultanes Auftreten voneinander unterscheiden. Hier wird die Frage nach einer angemessenen, auch diese Beispiele einbeziehenden Logik erneut akut.

#### 4. Die Logik des Analogiedenkens

Angesichts der Beispiele, die sich beliebig fortsetzen ließen, muß davon ausgegangen werden, daß es außer den eindeutig bestimmten, scharf umrissenen und klar gegliederten Gegenständen auch solche Phänomene gibt, die teils unterbestimmt, vage und verschwommen sind, teils überbestimmt, ambivalent, polymorph. Das hat zur Folge, daß der ontologische Fundamentalsatz der klassischen zweiwertigen Logik, nämlich der von der vollständigen und durchgängigen formalen Bestimmung der Dinge, unzureichend ist. Schon in der Tradition galt dieses Postulat weitgehend als unerreichbares Ideal, würde doch seine Realisation den Zusammenfall des formalen Systems mit der Existenz der Gegenstände bedeuten. Für Kant fungiert der Satz daher nur als heuristisches, regulatives Prinzip, als Idee, bezüglich deren Realisation eine unaufhebbare Diskrepanz besteht. Sieht man sich

aufgrund der Fakten genötigt, die Vorstellung einer mit der Existenz zusammenfallenden durchgängigen Bestimmung der Dinge, eines formalen Gesamtsystems, das die Welt als fixen Gegenstand interpretiert, zu suspendieren, so legt sich als Alternative die Vorstellung von der Welt als Fluidum nahe, das durch Transversalität charakterisiert ist, durch Verweisung, Übergang (Transitus), Durchscheinen (Diaphanität) usw. Es ist dann immer noch möglich, sich auf der Oberfläche dieses Fluidums scharf umrissene Gegenstände, Kristallisationspunkten gleich, zu denken, die sich vom fluktuierenden Untergrund abheben.<sup>34</sup>

Als Konsequenz aus der geschilderten Situation droht jedoch ein logischer Anarchismus, der nicht nur den Satz des ausgeschlossenen Dritten in Mitleidenschaft zieht, sondern auch den Satz der Identität und den des auszuschließenden Widerspruchs und an deren Stelle den aus der mittelalterlichen Scholastik bekannten aussagenlogischen Satz: *e falso quod-libet sequitur* setzt, nach dem aus Falschem, nämlich der Aufhebung der Sätze der formalen Logik, Beliebiges – Wahres wie Falsches – folgt. Zur Behebung dieser Konsequenz lassen sich eine Reihe von Lösungsvorschlägen denken:

(1.) Die erste Reaktion auf die drohende logische Anarchie besteht darin, prinzipiell an der vertrauten zweiwertigen Logik mit ihren Prinzipien festzuhalten und, von ihrem Boden aus operierend, die kritischen Phänomene anzugehen. Dies läuft auf eine Überwindung der Kluft zwischen den eindeutig bestimmten Gegenständen und den mehrdeutigen unter- oder überbestimmten Phänomenen hinaus.

Einer solchen Aufgabe hat sich die sogenannte epistemische Logik verschrieben, die sich über die logische Strukturierung der Gegenstände in Aussagen hinaus mit der Art und Weise der Zuschreibung von Wahrheitswerten zu Aussagen befaßt. Sie statuiert eine Differenz zwischen dem *Zukommen* der Wahrheitswerte und dem *Zuschreiben* derselben, dergestalt, daß das *Zukommen* eine unmittelbare Eigenschaft jeder Aussage ist, die *Zuschreibung* hingegen mittelbar erfolgt durch Rekurs auf die epistemische Modalität. Hierzu bedarf es der Einführung eines erfahrungsbezogenen Parameters wie ›angenommen‹, ›behauptet‹, ›bewiesen‹, ›gewußt‹, ›geglaubt‹, ›verworfen‹, usw. Wie auch sonst Widersprüche durch Einführung

<sup>34</sup> Der Vergleich mit Schellings Theorie der Objekte bildenden Wirbel auf dem Untergrund eines dahinfließenden Lebensprozesses legt sich nahe.

eines Zeitparameters vermeidbar werden, z. B. der Widerspruch in dem Satz »Peter ist groß und klein« durch Einführung von Zeitpunkten  $t_1$ ,  $t_2$  (Kindheit, Erwachsenenalter), auf die die kontradiktorischen Zustände verteilt werden, so dient auch hier der zusätzliche Parameter zur Behebung der Widersprüchlichkeit. Von Relevanz ist in diesem Kontext der Parameter der *Entschiedenheit*<sup>35</sup> im Unterschied zur *Unentschiedenheit* der Situation. Ist z. B. A die Klasse mit A als einzigm Element und soll bezüglich des kritischen unter- oder überbestimmten Phänomens AB gesagt werden, ob AB zu A gehört oder nicht, so scheint zunächst keine der möglichen Alternativen »AB ist Element von A« oder »AB ist nicht Element von A« eindeutig beantwortet werden zu können und damit der Satz des *tertium non datur* widerlegt zu sein. Um sich aus der Schlinge zu ziehen, ist jedoch festzuhalten, daß tatsächlich Unentschiedenheit der Situation besteht und somit eine Wahrheitslücke klafft, die nur durch Entschiedenheit überwunden werden kann, etwa in dem Sinne, daß entschieden ist, daß AB Element von A ist, oder entschieden ist, daß AB nicht Element von A ist. In diesem Falle hat man jedoch nicht zwei kontradiktive Aussagen vor sich, von denen die eine auf jeden Fall falsch ist, sondern zwei falsche Sätze, die beide zurückzuweisen sind, da nur ihr Negat, die Unentschiedenheit, gilt. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten bliebe damit in Geltung.

Das Festhalten an der traditionellen binären Logik wird hier erkauft um den Preis ihrer universellen Gültigkeit. Verliert jedoch die klassische Logik ihren Anspruch auf Universalität, so ist sie ein artifizielles Gebilde von beschränktem Umfang, das keine Fundierung im Sein hat und daher jederzeit von diesem aus attackierbar ist. Sie hält sich nur durch den Ausschluß der Offenheit und Fluidität des Seins am Leben, wohl wissend, daß sie diese letztlich nicht ausschließen vermag.

(2.) Zielte der bisherige Lösungsvorschlag auf die Beibehaltung der klassischen zweiwertigen Logik durch Einführung eines Parameters der Entschiedenheit, mittels dessen die zwei- und mehrdeutigen unter- oder überbestimmten Phänomene zur Eindeutigkeit gebracht und der Zweiwertigkeit unterstellt werden sollten, so zielt der zweite Vorschlag auf eine Revision der Logik durch Erweiterung zur Mehrwertigkeit. Dies geschieht über Quasi-Wahrheitswerte wie »halb-

<sup>35</sup> Vgl. den Vorschlag von Hermann Schmitz in seinem Buch *System der Philosophie*, Bd. 1, a. a. O., S. 325 ff., bes. S. 327 f.

wahr‘, ‘weiche Negation‘, ‘unbestimmt‘, ‘Wahrheitsgrade‘ usw. Die Konsequenz ist die Suspendierung des dritten logischen Grundsatzes, des *tertium non datur*.

Bei Ślupecki geschieht dies nach dem Vorgang von Łukasiewicz und Wajsberg durch Einführung einer dreiwertigen Logik, die außer ‘wahr‘ und ‘falsch‘ den Wert ‘halbwahr‘ benutzt, der, ins Umgangssprachliche übersetzt, ein ‘Jein‘ bedeutet, so wie wenn die Lauen auf die Frage, ob sie an Gott glauben, mit einem halbherzigen, zwischen Ja und Nein gelegenen ‘Jein‘ antworten.

Blau<sup>36</sup> schreibt jedem Prädikat außer einem Positiv- und einem Negativbereich einen Neutralbereich zu und erteilt elementaren Sätzen den Wahrheitswert ‘unbestimmt‘, wenn das Subjekt im Vagheitsbereich des Prädikats liegt.

Zadeh<sup>37</sup>, ein amerikanischer Systemtheoretiker, charakterisiert unscharfe Mengen (*fuzzy sets*) durch Grade von wahr und falsch, wobei er die sämtlichen reellen Zahlen zwischen 0 und 1 zugrunde legt, also die unendliche Menge (M) als Menge der möglichen Enthaltenseinswerte der Elemente in unscharfen Mengen nimmt.

Der Nachteil dieser drei- und mehrwertigen Logiken ist der, jeden beliebigen Satz in einen halbwahren überführen zu können. Auf der Flucht vor der Skylla ‘Inkonsistenz‘ läuft man hier in den Rachen der Charybdis, nämlich in die Akzeptanz halbwahrer Sätze.

(3.) Auf Rescher und Brandom<sup>38</sup> geht der Vorschlag zur Einführung von *non-standard worlds* zurück, die aus der Verletzung von Axiomen der klassischen Logik resultieren, durch welche die *standard worlds* beschrieben werden. Die Verletzung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten führt zur sogenannten *schematischen non-standard world*, in der weder P noch non P gilt, die Verletzung des Satzes vom verbotenen Widerspruch ergibt die sogenannte *inkonsistente non-standard world*, in der sowohl P wie non P gelten. Bezeichnet der erste Typ von Welt »ontological underdetermination«, so der zweite »ontological overdetermination«<sup>39</sup>. Wichtig ist

<sup>36</sup> U. Blau: *Zur 3-wertigen Logik der natürlichen Sprache*, in: *Papiere zur Linguistik*, 4 (1973), S. 20–96; ders.: *Die dreiwertige Logik der Sprache: ihre Syntax, Semantik und Anwendung in der Sprachanalyse*, Berlin, New York 1977.

<sup>37</sup> L. H. Zadeh: *Fuzzy Sets*, in: *Information and Control*, Bd. 8 (1965), S. 338–353.

<sup>38</sup> N. Rescher / R. Brandom: *The Logic of Inconsistency. A Study in Non-Standard Possible-World Semantics and Ontology*, Oxford 1980. Vgl. Ch. Strub: *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg, München 1991, S. 438 ff.

für Rescher und Brandom der Hinweis, daß auch die inkonsistenten Welten nicht unmöglich (*impossible*) sind; denn behauptet wird in ihnen nicht, daß wahr ist, daß P und non P gelten, sondern nur, daß wahr ist, daß P, und daß wahr ist, daß non P gilt, wobei beide Wahrheitsbehauptungen strikt independent voneinander sind. P und non P gehören folglich unterschiedlichen Systemen an, deren jedes nur für sich existieren und bewußt werden kann. Die *non-standard worlds* fallen somit mit getrennten epistemischen Einstellungen zur Welt zusammen, zumindest können sie in dieser Weise als Modi unseres Wissens über die Welt interpretiert werden.

Denkt man diese Konsequenzen zu Ende, so gelangt man zu der in den letzten Jahrzehnten viel diskutierten *many-worlds-thesis* (Mehrwelttheorie).

(4.) Die Mehrwelttheorie wird häufig im Kontext der Quantentheorie diskutiert, dies nicht zufällig, da das Licht zwei heterogene, voneinander unabhängige und gleichwohl komplementär, d. h. ergänzend aufeinander bezogene Naturen aufweist, Teilchen- und Feldnatur. So schlägt Everett<sup>40</sup> bezüglich der Welt als objektive Beschreibung eine unreduzierte Wellenfunktion vor. Da nun jedes Meßresultat aufgrund der Irreversibilität des Vorgangs eine bestimmte Entscheidung impliziert, die in einer Reduktion des Gesamtwellenpakets besteht und allein dem jeweiligen Beobachter bekannt ist und seine Welt konstituiert, reduziert sich für ihn die Welt auf dieses bestimmte Resultat ohne Kenntnis der anderen Meßergebnisse in den übrigen Zweigen der Wellenfunktion. Nur ein Supertheoretiker in einer Superposition, ein übermenschlicher oder göttlicher Geist, könnte alle Meßresultate gleichzeitig überschauen.

Bedenkt man, daß dem endlichen menschlichen Subjekt aufgrund der komplementären Natur des Lichts bei der Messung immer nur eine Eigenschaft bekannt ist, entweder Impuls oder Ort, die andere nicht, dann verteilen sich die beiden komplementären Eigenschaften auf verschiedene voneinander independente Beobachtungs-

<sup>39</sup> N. Rescher / R. Brandom: *The Logic of Inconsistency*, a.a.O., S. 5.

<sup>40</sup> H. Everett: »Relative State Formulation of Quantum Mechanics, in: *Review of Modern Physics*, Bd. 29 (1957), S. 454–462; ders: *The Theory of Universal Wave Function*, in: B. S. de Witt / N. Graham (Hrsg.): *The Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, Princeton (N. J.), The University Press, 1973, S. 3–140.

situationen. Impuls- und Ortsmessung gehören zwei gänzlich verschiedenen Systemen an, die lediglich als korrelativ und komplementär *unterstellt* werden. Komplementarität ist der Ausdruck einer notwendigen Zuordnung zweier Systeme.

Ebenso wie die komplementären Eigenschaften in der Quantentheorie lassen sich auch die anderen ambivalenten und polymorphen Eigenschaften unter- und überdeterminierter Phänomene auf verschiedene unabhängige Welten verteilen, so daß die Frage virulent wird, was der Grund ihrer Zusammenghörigkeit und Verbindbarkeit sei.

Zunächst ist festzuhalten, daß die Mehrweltentheorie mit der klassischen Logik und ihren Axiomen durchaus kompatibel gedacht werden könnte, zumindest in einem ersten Schritt. Jede der selbständigen, voneinander unabhängigen Welten könnte gemäß der zweiwertigen Logik strukturiert sein, ein in sich konsistentes und kohärentes System darstellen, sogar auf der Basis der Idee einer durchgängigen und vollständigen Bestimmung des Gegenstands, wobei dasselbe nach dem traditionellen dihairetischen Einteilungsschema von *genus proximum per differentiam specificam* als pyramidaler Bau von über- und untergeordneten Gattungen und Arten gedacht würde.

Während der Zusammenhalt der Teile des jeweiligen Gegenstandssystems durch die Einheit der Gattung garantiert würde und die interne Gliederung am Leitfaden der Spezifikation bzw. Generalisation verliefe, müßte die Zuordnung der diversen Welten (Gegenstandssysteme) anders erfolgen, zumal die Einnahme eines archimedischen Standpunktes wie desjenigen des Supertheoretikers nicht möglich ist, sondern die Betrachtung ihren Ausgang von der jeweiligen Welt des Beobachters nimmt. Die Verbindung, sei es in Form von Verweis oder Transitus, erfolgt hier entlang von Linien, die quer durch die Systeme hindurchgehen. Auf diese Weise werden diverse Gattungen, diverse Arten, diverse Individuen miteinander verbunden: Tiere, Pflanzen, Steine, Mineralien, Farben, Befindlichkeiten usw., wie es an den Analogiereihen des Agrippa von Nettesheim sichtbar wurde. Jeder einzelne Teil eines Gegenstandssystems hat einen Transzendenzcharakter auf alle anderen korrelativen und komplementären Teile der anderen Gegenstandssysteme und über diese auf das Ganze. Er steht *pars pro toto*, und zwar nicht nur im quantitativen Sinne, so daß ein Teil, etwa ein Getreidekorn, auf die gesamte Ernte verweist, sondern auch im qualitativen Sinne, derart, daß ein

Teil wie das Getreidekorn repräsentativ für Fülle, Fruchtbarkeit, Ernte, Herbst usw. steht.

In einem zweiten Schritt jedoch müßten die nach der klassischen Logik organisierten transversal verbundenen Gegenstandssysteme aufgelöst werden nach demselben Prinzip ihrer Beziehung untereinander. Die anscheinend fest umrissenen Dinge, Eigenschaften und Sachverhalte müßten selbst nach dem Vorbild von Welle und Teilchen interpretiert und auf verschiedene Subsysteme verteilt werden und so *in infinitum*. Das Ganze löste sich auf in ein durchgängiges Relationsgeflecht ohne feste Bestandteile. Letztere wären nur ideale Bündelungen komplexer Verhältnisse, Knotenpunkte, Symbole gleichsam.

Wie im dihairetischen System Kategorien (Gattungen) als Leitfäden fungieren, so fungieren in den Analogiereihen Transversalien als Leitfäden und durchgängige Verweise.<sup>41</sup> Bei Agrippa waren dies die Planeten ›Sonne‹, ›Mond‹, ›Saturn‹ usw. und das mit ihnen verbundene Sonnenhafte, Mondartige, Saturnhafte usw., das in jedem System modifiziert auftrat und so eine Vielheit umfassende und integrierende Einheit bildete. Noch für Goethe stellt das Sonnenartige die Beziehung zwischen Auge und Sonne her:

»Wär nicht das Auge sonnenhaft,  
Die Sonne könnt' es nie erblicken;  
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?«<sup>42</sup>

Im Falle von Arcimboldos Tetralogie kann als Vermittlungsprinzip der Lebensprozeß ausgemacht werden, der auf anthropomorpher Ebene in den aus diversen Lebensepochen stammenden Gesichtsprofilen als Alterungsprozeß erscheint, auf biologischer Ebene in den Blüten, heranreifenden und gereiften Früchten sowie verdornten Ästen und Wurzeln als jahreszeitlich bedingter Wachstums-, Reife- und Vergehensprozeß, auf astronomisch-kalenderischer Ebene als Kreislauf der Planeten und des mit ihnen einhergehenden Jahreszeitzyklus. Entsprechend verhält es sich mit den Einzelformen, deren wechselseitige Verweisung auf physiognomischer Ähnlichkeit basiert. Der jugendlichen Nase entsprechen Blütenknospe und Früh-

<sup>41</sup> Der Unterschied besteht im Herabsagen einerseits (*καταγοεύειν* bedeutet: auf etwas herabsagen) und im Querverweis anderseits (vgl. trans).

<sup>42</sup> Goethes Werke (Hamburger Ausgabe), Bd. 1, textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von E. Trunz, Hamburg 1948, 5. Aufl. 1960, S. 367.



Tafel I: Arcimboldo: Der Frühling (1573)





Tafel II: Arcimboldo: Der Sommer (1573)





Tafel III: Arcimboldo: Der Herbst (1573)





Tafel IV: Arcimboldo: Der Winter (1573)



ling, den prallen Pausbacken und dem Kirschenmund die heranreifenden Äpfel, Birnen und Kirschen sowie der Sommer, dem bachtantischen Gesicht Wein und Herbst usw.

Charakteristisch für das Analogiedenken ist nicht ein quantitatives Prinzip, wie es heute allein für wissenschaftlich gilt, sondern ein qualitatives. Trat es in der Renaissance als mehr oder minder intuitiv erfaßbares Prinzip, als Qualität oder Gestalt auf, so findet es heute im Zuge genereller Verwissenschaftlichung seine Präzisierung als qualitatives Maß. Es begegnet als Struktur, Form, Muster, Schema, welche der Geometrisierung und Mathematisierung unterliegen. Die fraktale Geometrie, die als moderne Fortsetzung des älteren Analogiedenkens und als deren wissenschaftliche Variante zu verstehen ist, definiert sich selbst als Gestaltgeometrie, basierend auf der »qualitativen Mathematik«<sup>43</sup>. Wie in ihr die Fraktalität, die Zersplittertheit der Dimensionen, der Diversität selbständiger, voneinander unabhängiger Ebenen und Stufen entspricht, so entspricht das qualitative Maß dem älteren, intuitiven Qualitätsbegriff.

Seine logische Artikulation findet das qualitative Maß im Prinzip der *Selbstähnlichkeit*. Hierbei handelt es sich nicht um das gewöhnliche Identitätsprinzip im Sinne der Gattungsidentität, d.h. der Sich-selbst-Gleichbleibendheit der Gattung und Art bei deren Spezifikation im dihairetischen System, auch nicht um die *trans-world-identity*, die Lewis<sup>44</sup> im Rahmen der Theorie möglicher Welten diskutiert und mit der er die Querfeldeinverbindung bezeichnet; denn im Unterschied zur Theorie der *vielen* Welten, die von deren Heterogenität ausgeht, unterstellt die Theorie der *möglichen* Welten deren grundsätzliche oder doch weitgehende Gleichheit durch Annahme von *counterparts*, ähnlichen Gegenstücken zu den Dingen unserer Welt, die die Geltung der Aussagen in allen möglichen Welten garantieren. Gemeint ist vielmehr im Rahmen des analogischen Denkens und auf der Basis selbständiger heterogener Welten die Selbstähnlichkeit von Strukturen, mit der eine – gegebenenfalls bis zur Unähnlichkeit reichende – modifizierte Identität gemeint ist, die durch Rekursivität garantiert wird. D.h. eine bestimmte Struktur

<sup>43</sup> Vgl. J. Briggs / F. D. Peat: *Die Entdeckung des Chaos*. Eine Reise durch die Chaos-Theorie (Titel der amerikanische Originalausgabe: *Turbulent Mirror. An Illustrated Guide to Chaos Theory and the Science of Wholeness*, New York 1989), aus dem Amerikanischen von C. Carius, München, Wien 1990, S. 118.

<sup>44</sup> D. Lewis: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, a.a.O.; ders: *Counterfactuals and Comparative Possibility*, a.a.O.

bleibt innerhalb einer gewissen Bandbreite trotz Vergrößerung oder Verkleinerung, Streckung oder Zusammenziehung, Falzung oder einer sonstigen Veränderung erhalten und stellt somit eine modifizierte Iteration dar. Verdeutlichen lässt sich dies am stoichastischen Verhalten eines Systems, dessen Orbits zum exponentiellen Auseinanderdriften tendieren, gleichwohl aber durch Falzung immer wieder auf sich zurückgebunden werden. Ihren Anschluß aneinander ermöglicht die *Rekursivität*, die die Anbindung eines Modifikationsresultats an das vorausgehende ist. Auch dies lässt sich an einem Beispiel demonstrieren, und zwar am bekannten Computermodell der Mandelbrot-Menge bzw. des Apfelmännchens, das sich auf eine relativ einfache mathematische Formel reduzieren lässt. Indem das Resultat immer wieder in die Ausgangsfunktion eingesetzt wird, ergibt sich unter bestimmten Voraussetzungen, nämlich bei Verwendung komplexer Zahlen, eine immer komplizierter werdende Folge, die sich auf dem Bildschirm als hochkomplexes Muster darstellt, in dem doch immer wieder die ähnliche Figur des Apfelmännchens auftaucht. Auch die Bilder immer erneuter Bifurkationen gehen in dieselbe Richtung.

Das Prinzip der Selbstähnlichkeit ermöglicht die Herstellung eines durchgehenden, geregelten Zusammenhangs auch zwischen den heterogensten Formen, Dimensionen und Welten, sei es in Form eines Verweises aufeinander oder Übergangs ineinander. Es erweist sich so als ein universelles und unifizierendes Prinzip unendlich vieler und verschiedenartiger Welten, soviel deren aus dem unbestimmten fluiden Untergrund hervortreten mögen. Als solches ist es auf alle Bereiche der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens applikabel. Es dokumentiert sich gleicherweise bei der Bildung und Erzeugung von mineralischen, pflanzlichen und tierischen Formen als generatives Prinzip wie als Verhaltensprinzip von Schwankungen des Weltmarktes, des Baumwollpreises, des Dollars, der Populationskurven, des Wetters usw. und tritt als wiederkehrendes Motiv ebenso in Malerei, Kunst und Literatur auf.

Damit ist neben der klassischen Logik und ihren Denkformen ein anderer Typus von Logik und Rationalität sichtbar geworden, der in der Aufdeckung von Ähnlichkeiten auch in den heterogensten Bereichen besteht, deren Zusammenstellung und Verbindung dem gewöhnlichen Denken absurd erscheint und daher von diesem als Ausdruck des Satzes *e falso quodlibet sequitur* gewertet wird, vom Standpunkt der jetzigen Denkform aber wegen der Geregeltheit als

bewußte und gewollte und auch begründete, kurzum als ›kalkulierte Absurdität‹ zu betrachten ist. Wir haben es mit einer geregelten Identifikation von Verschiedenem zu tun. So ungewöhnlich und fremdartig das Analogiedenken auf den ersten Blick erscheinen mag, so rückt es doch immer mehr ins Zentrum der Aufmerksamkeit gleicherweise von Mathematikern, Physikern, Computerfreaks wie von Biologen, Wirtschaftswissenschaftlern, Literaturwissenschaftlern u.a. Es avanciert mehr und mehr zum Instrumentarium für Untersuchungen in den verschiedensten Wissenschaftsbereichen. Man kann das Analogiedenken geradezu als Symptom der Moderne bezeichnen.



## C. Außereuropäische Rationalität

# Sumerisch-akkadische Listenwissenschaft und andere Aspekte altmesopotamischer Rationalität

Dietz Otto Edzard

Am Anfang sei auf eine Schwierigkeit hingewiesen, der wir begegnen, wenn wir uns in die Kultur des Alten Zweistromlandes vertiefen wollen. Wir können nicht umhin, diese Kultur anzugehen mit Vorstellungen und Begriffen, über die wir verfügen dank unserem griechisch-römischen und christlich-jüdischen Erbe, ganz zu schweigen von unserer mittelalterlichen, humanistischen und modernen europäisch-amerikanischen Begriffswelt.

Wenn wir von ›Typen der Rationalität‹ sprechen, die sich in den alten sumerischen und zweisprachig sumerisch-akkadischen Listen, aber auch in anderen Textgattungen der Keilschriftliteratur wider spiegeln, so müßte man zunächst darauf insistieren, daß sich weder eine strenge, unseren heutigen Vorstellungen entsprechende Typologie noch auch der Begriff der *ratio* im altmesopotamischen Vokabular und Gedankengut finden und verankern läßt; daß wir uns also dem Vorwurf einer anachronistischen Argumentationsweise aussetzen könnten. Da wir aber auf der anderen Seite das Repertoire unserer Begriffe nicht auf die Zeit von 650, 1650 oder gar 2650 v. Chr. zurückstutzen oder durch ein altmesopotamisches ersetzen können, wollen wir das Problem hier nur andeuten und danach auf sich beruhen lassen.

Mit dem altmesopotamischen Vokabular, von dem ich ausgehen will, meine ich den Wortschatz der beiden Sprachen, die die zweistromländische Kultur geprägt und ihr zu einer weiten Ausstrahlung verholfen haben: des Sumerischen und des Akkadischen. Für das Sumerische ist es bisher nicht gelungen, Verwandte aufzuspüren, seien sie nun antik oder modern.<sup>1</sup> Rein typologisch, aber ohne irgendeine

---

<sup>1</sup> Sumerisch ist als gesprochene Sprache spätestens im 18. Jahrhundert v. Chr. ausgestorben, und Sumerischsprecher haben sich von Sprechern etwa verwandter Sprachen spätestens am Ende des 4. Jahrtausends getrennt. Die ältesten Denkmäler für Sprachen, die als Verwandte des Sumerischen in Betracht gezogen worden sind, stammen aus einer

Intention, Verwandtschaft herzustellen, lässt sich das Sumerische vergleichen mit Sprachen wie dem heutigen Baskischen oder Georgischen. Das Akkadische dagegen ist eine semitische Sprache, eng verwandt mit dem Hebräischen, Aramäischen oder Arabischen. Akkadisch ist eine flektierende Sprache und typologisch – aber *nicht* genetisch! – den indogermanischen Sprachen vergleichbar.

Sowohl beim Umgang mit sumerischen als auch akkadischen Quellen begeben wir uns in eine vorantike »eigenbegriffliche« Welt<sup>2</sup>, und der Forscher ist immer wieder versucht, seine heutige Begriffs-welt womöglich bis an die Wende vom 4. zum 3. vorchristlichen Jahrtausend hinaufzuprojizieren. Das ließe sich beispielsweise durchspielen an Ausdrücken, die wir mit ›frei‹, ›Freiheit‹ übersetzen.<sup>3</sup>

## 1. Die ältesten lexikalischen Listen

Abbildung 1 zeigt die Kopie einer der ältesten uns überlieferten Wortlisten.<sup>4</sup> Sie stammt aus der Zeit nicht lange nach der Schrift-erfindung in Mesopotamien (ca. 3000 v. Chr.). Herkunftsstadt ist die Stadt Uruk im Süden der Landschaft, die die Griechen ›Babylonien‹ genannt haben. Es handelt sich um eine sogenannte Kompositkopie, d. h. der moderne Autor hat eine größere Anzahl einzelner Tontafel-exemplare, die längst nicht alle vollständig erhalten sind, in eine Ab-zeichnung zusammengefaßt. Damit ist allerdings nichts verfälscht; denn die einzelnen Texte und Textfragmente laufen parallel, d. h. sie weisen dieselbe Reihenfolge der Zeicheneinträge auf – mit gering-fügigen Abweichungen.<sup>5</sup>

Die abgebildete Liste oder Aufreihung hatte keinen wirtschaftlichen oder verwaltungsbedingten Zweck. Sie ist ein Werk reiner Abstraktion. Der Schreiber hat die ihm bekannten und in seinem

---

Zeit, die über 3000 Jahre jünger ist. Bei einer solchen zeitlichen Distanz kann gelegentlicher Ähnlichklang von Wörtern im Sumerischen und in der als Verwandte vermuteten Sprache X genauso gut zufallsbedingt sein.

<sup>2</sup> Dieser oft zitierte Ausdruck geht zurück auf B. Landsberger: *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt*, in: *Islamica* 2 (1926), S. 355–372 (Nachdruck Darmstadt 1965).

<sup>3</sup> Sumerisch *ama-(a)r-gi*<sub>4</sub> = ›die Entlassung aus‹, ›Befreiung von finanzieller oder dienstlicher Abhängigkeit‹ bedeutet wörtlich ›zur Mutter zurückkehren‹. Das Akkadische verwendet in vergleichbarem Zusammenhang Ausdrücke für ›rein‹: *ellu, zakû*.

<sup>4</sup> R. K. Englund / H. J. Nissen: *Die lexikalischen Listen der archaischen Texte aus Uruk*, Berlin 1993, S. 29.

<sup>5</sup> Vgl. a. a. O., S. 123–134, die Einzeledition aller zugehörigen Texte und Textfragmente.

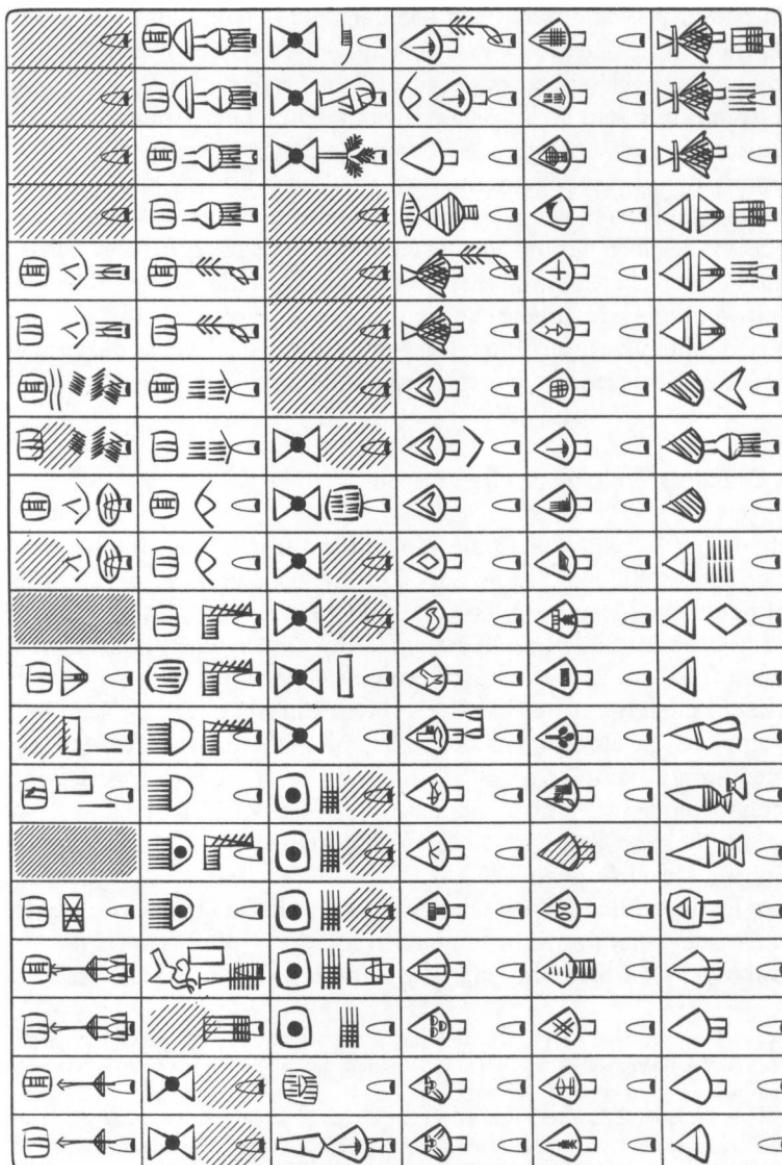


Abb. 1) Komposittext der archaischen Zeugnisse zu ›Vessels‹, siehe Fußnote 4

(Die Abbildung ist quer zu halten und in Pfeilrichtung von rechts nach links zu lesen, beginnend oben rechts.)

Schriftzeichen-Repertoire festgelegten Namen von Gefäßen zusammengestellt; und er hat dem auch einige Gefäßinhalte hinzugefügt. Der Zweck der Liste war zunächst rein didaktisch. Sie sollte von Schülern memoriert werden, damit sie – angehende Schreiber – das Wort- und Zeichenrepertoire in ihrer Schreiberpraxis zur Verfügung hatten. Der didaktische Zweck war aber wohl schon zu Beginn des 3. Jahrtausends nicht der einzige. In einer tieferen Schicht erahnen wir das Bestreben, die Welt dadurch zu erfassen, daß man das, was man benennen, aussprechen *und* schreiben konnte, auch *festschrieb* – in der Gestalt von Listen.<sup>6</sup>

Ich gestehe gern, daß auch ich als Keilschriftforscher die Liste in Abbildung 1 nur sehen, aber nicht laut vorlesen kann; einmal kann ich gar nicht alle dieser hocharchaischen Zeichen identifizieren, und zum anderen weiß ich nicht, wie bestimmte Zeichen, deren Aussprache ich aufgrund von Glossen des 19. bis 17. Jahrhunderts v. Chr. kenne, über tausend Jahre früher gesprochen worden sind. Ich kann also nur eine ›Besichtigung‹ vornehmen.

Daß es sich um einen Listentext aus der Schule handelt, sieht man schon daran, daß jeder Eintrag in den einzelnen Fächern mit einem Griffeleindruck versehen ist, der die Zahl ›eins‹ meint. Es sollte also jeweils etwas Individuelles vorgestellt werden. Es ist dies ein Brauch, der sich bis in die allerspäteste Zeit keilschriftlicher Schultradition erhalten hat.<sup>7</sup>

Unsere Liste beginnt mit dem Zeichen für ein einfaches, spitzbauchiges Gefäß ohne Hals.<sup>8</sup> Es ist das spätere Zeichen für ›Öl‹, und ob nun bereits in unserer archaischen Liste das ›Öl‹ selbst gemeint war oder aber ein für die Aufbewahrung von Öl typisches Gefäß, können wir nicht mehr nachvollziehen. Das zweite Zeichen ist das Zeichen für ›Gefäß‹ schlechthin, ein spitzbauchiges Behältnis mit Hals, auf Sumerisch – einer viel späteren Ausspracheangabe zufolge – **dug**. Es folgen zwei Formvarianten dieses Zeichens, d. h. das Grundzeichen **DUG**<sup>9</sup> mit Strichzusätzen, dann ein Gefäß mit flachem Boden und dem hineingeschriebenen Zeichen ›Brot‹. Ich kann

<sup>6</sup> Beste Information zu lexikalischen Listen bei A. Cavigneaux: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* [abgekürzt: RLA], Berlin 1980–1983, Bd. 6, S. 609–641.

<sup>7</sup> Eine entsprechende ›eins‹ wird häufig auch vor den Namen männlicher Personen geschrieben.

<sup>8</sup> Wir wenden das Blatt um 90 nach rechts und beginnen mit der Lesung oben rechts.

<sup>9</sup> Allgemeiner Konvention zufolge werden Keilschriftzeichen in Großbuchstaben trans-

hier nicht in Einzelinterpretationen fortfahren. Wir lassen die Liste als Bild auf uns wirken, und wir entdecken mühelos verschiedene Formassoziationen. Wir sehen, daß in der zweiten und dritten waagerechten Kolumne das einfache Zeichen ›Gefäß‹ wiederkehrt, aber jeweils mit etwas Hineingeschriebenem, und zwar 34mal. Hier sind also Gefäße definiert nach ihrer Aufnahmefunktion – wenigstens *a priori*. Vgl. in der dritten Kolumne das siebente Zeichen von rechts: Man sieht deutlich ein in das Zeichen ›Gefäß‹ hineingeschriebenes Schriftzeichen ›Fisch‹. Rein abstrakt definieren wir ein solches Zeichen als ›Gefäß‹ mal ›Fisch‹.<sup>10</sup> Gemeint war zweifellos kein Goldfischbehälter, sondern vielleicht ein Gefäß mit einer Fischlake.

Wir wissen in den meisten Fällen noch nicht (wir befinden uns ja noch ganz am Anfang der Listenliteratur oder Lexikographie), welchem der verschiedenen möglichen Reihungsprinzipien unsere Liste folgte oder ob sie womöglich schon – wie das in jüngerer Zeit gang und gäbe ist – mehr als nur einem Prinzip folgte, und zwar assoziativ bald dem einen, bald einem anderen. Es sieht so aus, als sei das Reihungsprinzip unserer archaischen Liste primär an der Zeichenform orientiert, also formal-visuell. Dabei kann dieses Prinzip durchaus variiert werden: A, A<sub>1</sub>, A<sub>2</sub> usw. oder A.A, A.B, A.C usw. oder A.A, B.A, C.A usw. Doch kommen auch zwei andere Prinzipien in Betracht, wenn wir die jüngere Entwicklung der Listen verfolgen: Das Reihungsprinzip kann logisch-kategorial sein; die Assoziation von einem Eintrag zum nächsten ist in diesem Falle eine begriffliche.<sup>11</sup> Und *drittens* gibt es auch die Assoziation nach dem Wortklang: Man stellte zusammen, was sich akustisch aufeinander bezog, z. B. alliterierend oder reimend.<sup>12</sup> Wir können, da wir an ein Buchstabenschriftbild gewohnt sind, nur die kategoriale und die Klangassoziation nachvollziehen: Wir könnten uns Reihungen vorstellen wie Glas, Weinglas, Schnapsglas, Marmeladenglas, Honigglas usw.; Flasche, Bierflasche, Pilgerflasche usw. Ein lautlich-assoziativer Übergang wäre etwa: Burgunder, Römer, Römertopf, Rumtopf ...

---

literiert, wenn nur das Zeichen als solches angedeutet werden soll, ohne daß sich der heutige Leser auf eine von oft mehreren möglichen Lesungen festlegen will.

<sup>10</sup> Wir folgen dem in der Assyriologie eingebürgerten Brauch, ›A × B‹ zu sagen, wenn B dem Zeichen A inkorporiert ist.

<sup>11</sup> Vgl. *Materialien zum sumerischen Lexikon / Materials for the Sumerian Lexicon* [abgekürzt: MSL], Rom 1937 ff., Bd. 12, S. 33, Z. 2, 2a, 3: *lugal, dumu-lugal, nam-du-mu-na*; ›König‹, ›Königssohn‹, ›Kronprinz‹.

<sup>12</sup> MSL, Bd. 7, S. 82 f. *urra* = *hubullu X*, Z. 111–124: *hab*, Z. 125–141: *sab*.

Diese Mischung von Assoziationstypen war sicher *nicht* bedingt durch etwaige Unfähigkeit, ein großzügig logisch gegliedertes System zu entwerfen. Hinter der besonderen Art der einzelnen Listen-einträge stand gewiß auch schon jenes gesamt-altorientalische und ins Judentum und in den Islam vererbte Bemühen, ein schriftliches Werk auswendig zu lernen und sodann immer parat zu haben. Zum leichten Memorieren bedurfte es aber so mancher Eselsbrücken, und so erklären sich zahlreiche, für uns zunächst ganz ungewöhnlich und unerwartet wirkende Übergänge.

Neben der Gefäßliste, die ich als Muster für frühes Nachdenken der Schreiber über das, was die Welt ausmacht, etwas ausführlicher vorgeführt habe, gibt es nun bereits zu Beginn des 3. Jahrtausends und vielleicht nur ein oder zwei Jahrhunderte nach der Erfindung der Schrift noch ein knappes Dutzend anderer solcher Listen: zwei über Menschenklassen im weitesten Sinne: die eine mit dem Schwerpunkt auf dem Handwerk und auf Berufen<sup>13</sup>, die andere zählt Ämter, weltliche und kultische Funktionen auf<sup>14</sup>. Es gibt dann eine Liste über Landtiere<sup>15</sup> und solche über Fische und Vögel<sup>16</sup>; wir haben die übergeordneten Themen: Pflanzen<sup>17</sup>, Holz und Holzgegenstände<sup>18</sup>, Metall und Metallgerät<sup>19</sup>, Getreidesorten und -produkte<sup>20</sup>, und schließlich – aber keineswegs als letztes – gibt es im archaischen Uruk auch eine Liste von über 90 Ortsnamen<sup>21</sup>.

All diese Listen sind noch einzelne, isolierte Werke, die zumindest noch nicht durch eine Art von Kolophon als Teile eines übergeordneten Ganzen gekennzeichnet sind. Solcherlei Zusammenfassungen finden wir erst im 2. Jahrtausend. Damals hat man übergeordnete Titel geschaffen und Werke in Kapitel gegliedert, wobei diese ‚Kapitel‘ Tontafeln waren.<sup>22</sup>

Ich habe bisher Listen genannt, die Realien, Berufe, Handwerke, Titel, Orte enthalten. Es fehlt noch ganz der religiöse Bereich. Ob

<sup>13</sup> R. K. Englund / H. J. Nissen: *Die lexikalischen Listen der archaischen Texte aus Uruk*, a.a.O., S. 69–86.

<sup>14</sup> A. a. O., S. 86–89.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 89–93.

<sup>16</sup> A. a. O., S. 93–98 und S. 98–100.

<sup>17</sup> A. a. O., S. 120–122.

<sup>18</sup> A. a. O., S. 103–112.

<sup>19</sup> A. a. O., S. 134–141.

<sup>20</sup> A. a. O., S. 142–145.

<sup>21</sup> A. a. O., S. 145–150.

<sup>22</sup> Vgl. A. Cavigneaux: RIA (s. Anm. 6).

nun Fundzufall oder nicht – die älteste Liste mit Götternamen stammt *erst* aus dem 26. Jahrhundert v.Chr. Auf einer Tafel mit 20 Schriftkolumnen sind schätzungsweise 560 Götternamen aufgelistet, also wohl das gesamte damals bekannte Pantheon.<sup>23</sup> Die Liste beginnt mit sechs Namen großer Götter: dem Himmelsgott An, dessen Sohn Enlil, der der eigentliche Hauptgott im sumerischen Pantheon war, der Liebes-, Kriegs- und Venusstern-Göttin Inanna (der akkadischen Ishtar), dem Weisheitsgott Enki, dem Mondgott Nanna und dem Sonnen- und Richtergott Utu (akkadisch Schamasch). Ein Gliederungsprinzip für die weiteren Namen dieser Riesenliste hat sich uns bislang nicht enthüllt. Ab und an sieht man Gottheiten vom selben Kultort nebeneinander.<sup>24</sup> Oder es wird das Alliterations- oder Reimprinzip verfolgt, d.h. es sind Namen mit gleichem – oder sehr ähnlichem – An- oder Auslaut zusammengeordnet<sup>25</sup>, etwa so, wie wenn wir in einer Liste deutscher Vornamen Armgard, Irmgard, Hildegard, Sieglinde, Gerlinde, Gotthold, Gottfried nebeneinanderstellen würden. Sehr oft fällt das lautliche Assoziationsprinzip mit dem optischen zusammen, wenn nämlich zwei oder mehrere Namen als eines ihrer Glieder dasselbe Keilschriftzeichen enthalten.<sup>26</sup> Daß uns das Gliederungsprinzip der Liste aber noch weitgehend unaufgeschlossen ist (oder daß wir mit einer völlig anachronistischen Erwartung und Vorstellung an solch eine Liste herangehen), zeigt sich am Beispiel des vergöttlichten Heroen Gilgamesch. Sein Name steht in Kol. xiii, Z. 7'; aber seine Eltern, sein Vater Lugalbanda und seine Mutter Ninsuna, erscheinen an jeweils ganz anderer Stelle als der Sohn: Kol. vii, Z. 15 bzw. Kol. vii, Z. 13.<sup>27</sup> Das genealogische Prinzip, das sich *uns* aufdrängen würde, ist damals offenbar nicht angewendet worden.

<sup>23</sup> Die Liste stammt aus der Stadt Šuruppak. Bearbeitet und mit Namenregister versehen von M. Krebernik: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Bd. 76 (1986), S. 163–166, 168–188, 191–204.

<sup>24</sup> Vgl. a.a.O., S. 165 f., zu Gottheiten aus Uruk-Kulaba.

<sup>25</sup> A.a.O., S. 175 Kol. VII, Z. 21–24: vier Namen mit dem Element *pirig* = »Löwe«.

<sup>26</sup> Dies trifft besonders auf die große Zahl (40%) der Namen zu, die mit dem Element *nin* = »Herr«, »Herrin« anlaufen und die sich allesamt in der ersten Hälfte der Liste befinden.

<sup>27</sup> M. Krebernik: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, a.a.O., S. 182 bzw. 174. Es ist allerdings zu beachten, daß Ninsuna an zweitletzter Stelle der großen, mit *nin* anlauenden Gruppe von Gottheiten steht und daß ihr Name nur durch *nin-UL.HI* von Lugalbanda getrennt ist.

## 2. *urra = hubullu*

Lassen Sie mich nun wieder einen Jahrhundertesprung machen hin zu dem wohl imposantesten Listenwerk, das wir geradezu als eine Art von Enzyklopädie bezeichnen dürfen. Es heißt *urra = hubullu*, und das ist jeweils das sumerische und akkadische Wort für eine ›zinsstragende Schuld‹.<sup>28</sup> Es handelt sich bei diesem Werktitel um den allerersten Listeneintrag. Eine solche Zitierweise ist uns nicht unbekannt. Denken wir nur an die verschiedenen Teile der Messe: *Requiem ...*, *Sanctus ...*, *Dies iiae ...* sind Eingangsworte, *incipits*, mit denen ein ganzer Passus bezeichnet wird.

Das Werk *urra = hubullu* ist in zwei Versionen erhalten: einer älteren, einsprachigen, nur sumerisch formulierten Fassung und einer jüngeren bilinguen Version, sumerisch und akkadisch.<sup>29</sup> Es gehört zu den großen Leistungen der altmesopotamischen Kultur, daß sie ihre Zweisprachigkeit geistig in der Form lexikalischer Listen verarbeitet hat, in denen jeder sumerische Eintrag mit einer akkadischen Übersetzung – oder phraseologischen Entsprechung – versehen ist.<sup>30</sup> Es konnte sich dabei, zumal bei Realien, um lexikalische Eins-zu-eins-Entsprechungen handeln. Aber wie wir aus unseren rezenteren Wörterbüchern wissen, sind Eins-zu-eins-Gleichungen alles andere als die Regel.<sup>31</sup> So kommt es vor, daß ein sumerischer Eintrag mehrere akkadische Entsprechungen hat – und auch umgekehrt: mehrere sumerische Einträge haben dieselbe akkadische ›Gleichung‹. Wir sehen auch, daß man bewußt Zweideutigkeiten zu vermeiden suchte. Das sumerische Verbum *kud* hat die Grundbedeutung ›schneiden‹; eine der akkadischen ›Gleichungen‹ ist der Infinitiv *harāmu* ›schneiden‹; da dieses *harāmu* aber auch die ganz andere Bedeutung ›etwas einhüllen‹ hatte, hat der Listenschreiber erläuternd hinzugesetzt: *ša parāsi* ›bezüglich des Schneidens, Trennens‹.

<sup>28</sup> Die Liste ist ediert von B. Landsberger / M. Civil / E. Reiner in: MSL, Bd. 5 (1957) Bd. 11 (1974).

<sup>29</sup> Es ist wohl nur durch den Fundzufall bedingt, daß uns die ältesten Exemplare der zweisprachigen Version nur aus der ›Peripherie‹ bekannt sind: aus der Mittelmeerhafenstadt Ugarit und aus der Hethiterhauptstadt Hattuša in Kleinasien.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. W. von Soden: *Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babyloniens* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsbericht 235, Heft 1), Wien 1960.

<sup>31</sup> D. h. es lassen sich Fälle wie ›Himmel‹ = sky, *heaven*; mountain = ›Berg‹, ›Gebirge‹ um viele Jahrtausende zurückverfolgen.

Er wollte damit erklären: »*harāmu*, aber nur, wenn die Bedeutung ›schneiden‹ vorliegt.«<sup>32</sup>

Aber zurück zum Listenwerk *urra = hubullu*. Es war in seiner klassischen zweisprachigen Gestalt in 24 Tafeln aufgeteilt. *urra = hubullu* war weit verbreitet – bis an die Mittelmeerküste und ins Innere Kleinasiens, und es wurde durch die Jahrhunderte tradiert. Exzerpte finden sich noch auf Tontafeln aus der Zeit um Christi Geburt.<sup>33</sup> Ein schriftgeschichtliches Unikum ist, daß auf diesen spätesten Tontafeln der Keilschrifttext von einer in den Ton geritzten griechischen Umschrift begleitet ist.<sup>34</sup>

Tafel I unserer Serie enthält, wenn wir es auf einen gemeinsamen Nenner bringen wollen, Ausdrücke und Formeln aus dem Rechts- und Geschäftsleben, dazu Familien- und Verwandtenbezeichnungen, Monatsnamen und vieles andere, was man benötigte, wenn man einen Vertrag oder eine Verwaltungsurkunde ausstellen wollte. Wir haben hier also zunächst einmal einen höchst praktischen, erdnahen Hintergrund; vgl. *urra = hubullu* I, Z. 22–25: *še-ba = epru* ›Gerstenration‹, *i-ba = piššatu* ›Ölration‹, *siki-ba = lubuštu* ›Wollration‹, *túg-ba = nalbašu* ›Kleiderzuteilung‹.<sup>35</sup>

Tafel II setzt die formularbezogenen Kontexte noch weiter fort; sie endet mit Ausdrücken für Steuer, Tribut, Ertrag, verpflichtende Leistung.

Die Tafeln III bis VII behandeln das Thema ›Holz‹ im weitesten Sinne. Leitprinzip bei den Listeneinträgen ist das ›klassifizierende‹ Zeichen (Determinativ) **GIŠ** ›Holz, Baum‹, das fast allen Einträgen vorangesetzt ist.<sup>36</sup> Wie kommt es nun beim Übergang von Tafel II zu III zur Assoziation von Ausdrücken für Abgaben mit dem ›Holz‹? Tafel III sind einige besonders wertvolle Hölzer aufgeführt. Mesopota-

<sup>32</sup> Vgl. W. von Soden: *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1965, Bd. 1, s.v. *harāmu* II.

<sup>33</sup> Vgl. M. J. Geller: *The Last Wedge*, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Bd. 87 (1997), S. 43–95, bes. S. 68–71, Nr. 1–4.

<sup>34</sup> Siehe die Kopien bei M. J. Geller: *The Last Wedge*, a.a.O., S. 87f.

<sup>35</sup> MSL, Bd. 5, S. 10.

<sup>36</sup> Die Tafeln III bis VII sind ediert in MSL, Bd. 5 und 8. – Das Determinativ wird in der Mehrzahl der Fälle dem determinierten Wort vorangeschrieben; wird es nachgesetzt, so weise ich im Folgenden ausdrücklich darauf hin. Determinative waren überwiegend nur optische Deutungszeichen und wurden nicht mitgelesen. Seltener sind sie Wortbestandteil. Manchmal ist die Option für uns nicht klar. In der Transliteration der Assyriologen wird das nicht mitzulesende Determinativ teils hochgesetzt (z. B. *gīšbanšur* ›Tisch‹), teils in Großbuchstaben geschrieben (vgl. Anm. 9; **GIŠ banšur**).

mien war notorisch holzarm und mußte wertvolle Hölzer importieren – oder sich als Tribut liefern lassen. Eine schon in Texten des 25. Jahrhunderts v. Chr. überlieferte sumerische Wendung für ›Tribut leisten‹ lautet wörtlich ›sich Holz auf den Nacken legen‹.<sup>37</sup> So müssen wir zwar nicht, aber so können wir den Übergang von Tafel II zu III erklären. Wir wollen auch im Folgenden versuchen, den thematischen Fortgang des Listenwerkes zu begründen.

Wenn das Ausgangsthema der Tafeln III bis VII Bäume, Baumbestandteile, Holzarten sind, so kommen doch regelrechte Unterkapitel vor, wie z. B. 130 Zeilen zum Thema ›Dattelpalme‹, dem überhaupt wichtigsten Baum im südlichen Zweistromland<sup>38</sup>, oder über die Themen ›Schiff, Schiffstypen, Bestandteile, Zubehör‹<sup>39</sup>, ›Türen‹<sup>40</sup>, ›Pflug‹<sup>41</sup> oder ›Wagen‹<sup>42</sup>.

Tafeln III bis VII haben zusammengenommen fast 2100 Zeilen. Nirgends sonst in der altmesopotamischen Literatur ist das Stichwort *embarras de richesse* so angebracht wie bei unserer enzyklopädischen Liste. Längst nicht alle Wörter, die wir aus den Listen kennen, sind uns bisher auch in sonstigem Kontext bekannt – wie freilich auch umgekehrt nicht das ganze uns belegte sumerische oder akkadische Lexikon auch in den antiken lexikalischen Listen vertreten ist.

Wir können leider nicht so sehr ins Einzelne gehen, wie es die Sache wert wäre. Auf das Kapitel ›Holz‹ folgt in den Tafeln VIII und IX der Gegenstand ›Rohr‹ und ›Schilf‹ mit allen möglichen Rohrgerzeugnissen, Matten, Zäunen, Körben, nicht zu vergessen das Schreibrohr. ›Klassifizierendes‹ Zeichen, Determinativ, ist in diesem Kapitel GI ›Rohr‹.<sup>43</sup> Die Terminologie ist außerordentlich reichhaltig in einem Land, wo Schilf und Rohr zu den wichtigsten Rohmaterialien gehörten und zu einem guten Teil mit dem Holz wetteiferten. Nicht ohne Grund gibt es in der sumerischen Literaturgattung der ›Streitgespräche‹ auch eines von *giš* und *gi*, ›Holz und Rohr‹.<sup>44</sup> Der

<sup>37</sup> Vgl. H. Behrens / H. Steible: *Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften* (*Freiburger Altorientalische Studien*, Bd. 6) Freiburg i. Br. 1983, S. 228, s. v. *má* 2.

<sup>38</sup> Vgl. dazu ausführlich B. Landsberger: *The Date Palm and its By-Products according to the Cuneiform Sources* (*Archiv für Orientforschung*, Beiheft 17), Wien 1967.

<sup>39</sup> Dazu A. Salonen: *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien*, Helsinki 1939.

<sup>40</sup> A. Salonen: *Die Türen des alten Mesopotamien*, Helsinki 1961.

<sup>41</sup> Vgl. C. Wilcke, in: *Figurative Language in the Ancient Near East*, hrsg. von M. Mindlin et al., London 1987, S. 77 f.

<sup>42</sup> A. Salonen: *Die Landfahrzeuge des alten Mesopotamien*, Helsinki 1951.

<sup>43</sup> Die Tafeln VIII und IX sind ediert in MSL, Bd. 7.

<sup>44</sup> Es liegt noch keine vollständige Edition vor.

thematische Übergang in *urra = hubullu* von Tafel VII zu VIII ist also unschwer zu erklären.

In Tafel X kommen Gefäße, Töpfe, d.h. gebrannte, nicht geflochtene Behältnisse zur Sprache. Insofern lässt sich wiederum der Übergang vom ›Rohr‹ aus verstehen. Das Determinativ ist **DUG** ›Gefäß.<sup>45</sup> Neben Tongefäßen werden auch ›Öfen‹, vor allem ›Brennöfen‹, abgehandelt, und von der gebrannten Ware geht die Liste über zum Rohmaterial ›Lehm‹ und zu verschiedenen Arten von Lehm-pasten.<sup>46</sup>

Es fehlen uns unter den Rohmaterialien für Gegenstände der Zivilisation noch das Leder und das Metall, und prompt liefert uns Tafel XI einen Traktat über Leder und Lederwaren (Determinativ **KUŠ** ›Haut, Leder‹), Gerbereimittel, also Mineralien, und danach geht die Liste über zum Metall ›Kupfer‹ und zu kupfernem Gerät (Determinativ **URUDU** ›Kupfer‹).<sup>47</sup> Tafel XII setzt das Thema ›Metall‹ fort, u.a. mit der Bronze, dem Silber und dem Gold.<sup>48</sup> Am Ende von Tafel XII stehen allerhand Tiere aus Gold, also wohl Anhänger oder Ohrgehänge in Tierform, und so – und *nur so* – kann ich mir den sonst völlig abrupt erscheinenden Übergang erklären zu den nächsten beiden Tafeln XIII und XIV, wo Haus- und Wildtiere behandelt sind<sup>49</sup> – übrigens mit Ausschluß der Fische und Vögel, die erst später an die Reihe kommen. Wer will, mag an Genesis 1, Kapitel 1 denken, wo die Tiere des Wassers und der Lüfte vom Getier der Erde getrennt sind. Behandelt werden in *urra = hubullu* XIII und XIV bestimmte Säugetiere, Reptilien, Amphibien, Krebse, Insekten und Schnecken. Besonders ausführlich sind Schafe und Rinder, Caniden und Feliden behandelt. Hat sich ein Schreiber einen Witz geleistet, als er in die Aufzählung verschiedener Arten von Schafen auch ein ›Schaf, das der Löwe bzw. der Wolf frißt hineinschmuggelte?<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Vgl. schon oben S. 240 ff.

<sup>46</sup> Tafel X ist ediert in MSL, Bd. 7. – Ausführlich W. Sallaberger: *Der babylonische Töpfer und seine Gefäße*, Ghent 1996; dort S. 129–159 auch eine Neuedition von *urra = hubullu* X von M. Civil.

<sup>47</sup> Tafel XI ist ediert in MSL, Bd. 7.

<sup>48</sup> Tafel XII ist ediert in MSL, Bd. 7.

<sup>49</sup> Die Tafeln XIII und XIV sind ediert in MSL, Bd. 8/1 und 8/2. Nach wie vor ein ›Klassiker‹ zum Gegenstand ist B. Landsberger: *Die Fauna des Alten Mesopotamien*, Leipzig 1934.

<sup>50</sup> MSL, Bd. 8/1, S. 10 Z. 37: ›Schaf, das der Gott ißt‹ bezieht sich auf ein Opfertier; Z. 38–39: ›Schaf, das der Löwe frißt‹ und ›Schaf, das der Wolf frißt‹ sind analoge Zusätze.

Von den Tieren geht es über zu Tafel XV: Fleisch und Körperteile (Determinativ **UZU** ›Fleisch‹).<sup>51</sup> Daß man auch hier sehr ausführlich ist, entspricht ganz und gar der hervorragenden Kenntnis des menschlichen Körpers, was sich in der hochentwickelten altmesopotamischen Medizin widerspiegelt.<sup>52</sup> Das Ende von Tafel XV ist noch nicht bekannt. Tontafeln waren ja leicht zerbrechlich, und so kommt es häufig vor, daß es uns mit einem Literatur- oder Listenwerk in Keilschrift so ergeht wie mit den Fragmenten der Vorsokratiker. Wir können also noch nicht sagen, aufgrund welcher – naheliegenden oder mehr herbeigezogenen, aber geistreichen – Assoziation wir von den Körperteilen in Tafel XV zu den Steinen in Tafel XVI gelangen. Ist es zu gewagt, Nieren- oder Blasensteine als Eselsbrücke zu vermuten?<sup>53</sup>

Unter den Steinen in Tafel XVI (Determinativ **NA<sub>4</sub>** ›Stein‹) finden sich interessanterweise auch die Muscheln.<sup>54</sup> Von Pflanzen handelt die bisher nur ziemlich lückenhaft überlieferte Tafel XVII (Determinativ **Ú** ›Pflanze, Kraut‹ oder – nachgesetzt – **SAR** ›Gemüse‹).<sup>55</sup>

Fische (Determinativ **KU<sub>6</sub>** ›Fisch‹ – nachgesetzt) und Vögel (Determinativ **MUŠEN** ›Vogel‹ – ebenfalls nachgesetzt) werden in Tafel XVIII behandelt<sup>56</sup>, Wolle und Textilien (Determinative **SIKI** ›Wolle‹ und **TÚG** ›Stoff, Gewandstück‹, **GU** ›Faden‹, **GADA** ›Flachs‹) in Tafel XIX.<sup>57</sup> Diese Tafel endet mit einer Aufzählung von Flachsarten, und da erscheint der Übergang zum Thema ›Felder‹ (Determinativ **A.ŠÀ** ›Feld‹) in Tafel XX nicht ganz waghalsig vermutet.<sup>58</sup> Nun sind wir nahe der Geographie, und mit Tafel XXI betreten wir das Gebiet der Ortsnamen (Determinativ **KI** ›Platz, Ort‹).<sup>59</sup> Hier sei wieder eine

<sup>51</sup> Tafel XV ist ediert in MSL, Bd. 9.

<sup>52</sup> Vgl. R. D. Biggs: *Medizin*, in: RIA, Bd. 6 (1987–90), S. 623–629; M. Haussperger: *Die mesopotamische Medizin und ihre Ärzte aus heutiger Sicht*, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Bd. 87 (1997), S. 196–218, mit ausführlicher Bibliographie.

<sup>53</sup> Vgl. M. Haussperger: *Die mesopotamische Medizin*, a. a. O., S. 208; *Chicago Assyrian Dictionary*, Bd. A/1 (1964), S. 60: **abnu** 7.

<sup>54</sup> Tafel XVI ist ediert in MSL, Bd. 10; zu den Muscheln vgl. A. L. Oppenheim: *Mesopotamian Conchology*, in: *Orientalia*, Bd. 32 (1963), S. 407–412.

<sup>55</sup> Tafel XVII ist ediert in MSL, Bd. 10.

<sup>56</sup> Tafel XVIII ist ediert in MSL, Bd. 18.

<sup>57</sup> Tafel XIX ist ediert in MSL, Bd. 10. Zu Textilien und Bekleidung vgl. auch die Artikel ›Kleidung‹, ›Kopfbedeckung‹, ›Leinen‹ in RIA, Bd. 6.

<sup>58</sup> Tafel XX ist ediert in MSL, Bd. 11.

<sup>59</sup> Tafel XXI ist ediert in MSL, Bd. 11.

Bemerkung zur Reihung und Gliederung eingeschoben: Es gibt kein geographisches Prinzip, das unsere heutigen Vorstellungen befriedigen könnte, und nichts wäre falscher, als wenn wir den damaligen Schreibern unser heutiges Landkartenbild unterlegen würden. Zwar werden vermutlich hier und da Orte nach ihrer Nachbarschaft aufgereiht oder nach ihrer Lage fluß- oder kanalabwärts<sup>60</sup>, aber viel öfter herrscht das Reim- oder Alliterationsprinzip vor.<sup>61</sup> Das Thema ›Ortsnamen‹ bietet auch eine gute Gelegenheit, auf eine Besonderheit der Liste *urra = hubullu* (wie auch vieler anderer Listen) einzugehen: Vieles alte, überholte, obsolet gewordene Gut wurde pietätvoll weitertradiert; dagegen wurden die Listen längst nicht immer modernisiert, d. h. auf den zeitgenössischen Wissensstand gebracht.<sup>62</sup>

Auf die Ortsnamentafel XXI folgt Tafel XXII mit Ländern und Bergen (beide mit dem Determinativ **KUR** ›Berg(land)‹), Flüssen (Determinativ **ÍD** ›Fluß‹) und kleineren Wasserläufen<sup>63</sup>, und dann geht es von der irdischen gleichsam zur himmlischen Geographie über: Es folgen nämlich Stern- und Gestirnnamen (Determinativ **MUL** ›Stern‹). Am Schluß der Tafel XXII stehen – zunächst ganz unerwartet – Ausdrücke für Seile und Fasern; aber das läßt sich unschwer entschlüsseln: Wir werden mit den Meßleinen und Spannseilen der Feldvermesser bekannt gemacht.<sup>64</sup>

Das enzyklopädische Werk *urra = hubullu* klingt in den Tafeln XXIII und XXIV aus mit den Namen von Lebensmitteln und Getränken: Suppen, Brühen, Bier (eine fast nicht enden wollende Aufzählung), Bier-ingredienzen, Ausdrücken für Mehlsorten, Brot, Kuchen, Dattelsirup, Öl, Sesam, Milch und Käse, Hülsenfrüchte, Getreide, Granatäpfel, Datteln und anderes mehr.<sup>65</sup> Wie erklärt sich das, so fragen wir abermals etwas verwundert, bis uns das übergreifende Stichwort einfällt: *Guide Michelin!* Die Geographie hat den

<sup>60</sup> Da aber zahlreiche aus den Keilschriftquellen bekannte Ortsnamen noch nicht lokalisiert werden konnten, besteht bei der Auswertung der geographischen Listen durchaus die Gefahr des Zirkelschlusses.

<sup>61</sup> Vgl. MSL, Bd. 10, S. 105 Z. 302–303: *bur-zi-ab-ba* KI, *bàd-zi-ab-ba* KI; D. O. Edzard: *The Ideas of Babylonian »Geography«*, in: *Sumer*, Bd. 41 (1985), S. 113–114.

<sup>62</sup> Die Hafenstadt Ugarit am Mittelmeer und die hethitische Hauptstadt sind in geographischen Listen bisher nicht aufgetaucht.

<sup>63</sup> Tafel XXII ist ediert in MSL, Bd. 11.

<sup>64</sup> Das Vermessungswesen war hochentwickelt, und es gab schon im 3. Jahrtausend v. Chr. ein sehr differenziertes System der Längen- und Flächenmaße; vgl. M. A. Powell: *Maße und Gewichte*, in: RIA, Bd. 7 (1987–1990), S. 457–517.

<sup>65</sup> Die Tafeln XXIII und XXIV sind ediert in MSL, Bd. 11.

Gaumen gereizt. Damals wie heute wechselte die Küche von Ort zu Ort, und wenn auch – um es genau zu sagen – die kulinarischen Ausdrücke unserer Liste nicht mit besonderen Orten oder Landschaften verknüpft sind, so dürfte doch die Assoziation von Geographie und Gastronomie nicht unsinnig sein.

Wir wollen rekapitulieren: *urra = hubullu* beginnt mit einer Art Formularhandbuch und behandelt anschließend in verschiedenen langen Kapiteln (sie können bis zu fünf Tafeln umfassen) die Gegenstände Holz, Rohr, Tonbehältnisse und Verwandtes, Leder, Metalle, Haus- und Wildtiere, Fleisch, Körperteile, Steine, Pflanzen, Fische, Vögel, Wolle und Textilien, Geographie, Sterne, Viktualien.

### 3. Andere Listen

Zwei große Bereiche sind in *urra = hubullu* ausgeklammert: die Götterwelt und der Mensch in seinem Status und seiner Tätigkeit. Diesen beiden Bereichen sind eigene, in sich wieder sehr umfangreiche Listenwerke gewidmet. Es sind beides späte Nachfolger von Listen, die uns schon aus der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends v. Chr. bekannt sind.<sup>66</sup> Auch bei den Gottheiten und den Menschenklassen ist man im Laufe der Schultradition von einsprachig sumerischen zu zweisprachigen, sumerisch-akkadischen, Listen vorgedrungen. Da die Akkader allerdings einen Großteil des sumerischen Pantheons übernommen haben, finden wir bei sehr vielen Einträgen von Götternamen in der akkadischen Spalte einfach ein *ditto*-Zeichen.

Die klassische Götterliste trägt den aus der Anfangszeile bezogenen Titel *An = Anum*<sup>67</sup>; vor den Götternamen erscheint das Determinativ **DINGIR** ›Gottheit‹; da das Sumerische keine Genera unterscheidet, steht **DINGIR** sowohl bei Göttern wie bei Göttinnen. *An* war der sumerische Himmelsgott, und *Anum* ist nichts anderes als die akkadisierte (d. h. mit einer Flexionsendung versehene) Form des sumerischen Namens. *An = Anum* hat eine Systematik, die unserem Verständnis stärker entgegenkommt. In vielen Fällen wird ab-

<sup>66</sup> Vgl. oben S. 244.

<sup>67</sup> R. L. Litke: *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists AN: <sup>4</sup>A-NU-UM and AN: ANU ŠA AMELI* (unveröff. Diss. Yale Univ. 1958); vgl. zum Thema ›Götterlisten‹ allgemein W. G. Lambert: RIA, Bd. 3 (1957–71), S. 473–479; M. Krebernik: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, a. a. O. (oben Anm. 23).

schnittsweise zunächst der Hauptname einer Gottheit angeführt, und es folgen Epitheta und die Namen von lokalen Erscheinungsformen, danach die verschiedenen Namen der göttlichen Gemahlin, der Kinder und der Mitglieder des göttlichen Hofstaates.<sup>68</sup> Wenn allerdings der Sohn oder die Tochter einer großen Gottheit selbst wieder eine weitreichende Bedeutung hatte, ist dem betreffenden Gott oder der Göttin ein eigener Abschnitt gewidmet. *An = Anum* hat ungefähr 1970 Listeneinträge. Das heißt freilich nicht, daß es so viele individuelle Gottheiten gegeben hätte. Öfter entfallen Dutzende von Einträgen auf eine einzelne Gottheit.<sup>69</sup>

Die Liste, die den Menschen und seine Tätigkeiten und Funktionen beschreibt, hat das sumerische Leitwort *Iú* ›Person‹ und dementsprechend das Determinativ *LÚ* ›Person.‹<sup>70</sup> Der Titel der Liste ist *a potiori* aufzufassen; denn es werden zu manchen Funktionen oder Berufs- und Tätigkeitsbezeichnungen assoziativ auch Ausdrücke aufgelistet, die *stricto sensu* keine Bezeichnungen für Menschen sind. So ist das Stichwort ›Musikant‹ Anlaß, eine größere Anzahl musikalischer Termini, u.a. Gattungsbezeichnungen für Lieder, aufzuführen.<sup>71</sup> Für uns amüsant ist, daß der ›Schlangenbeschwörer‹ und der ›Oberschlangenbeschwörer‹ zwischen den Abschnitten für den ›Musikanten‹ und den ›Kultsänger‹ stehen.<sup>72</sup>

Wir können das Thema ›lexikalische Listen‹ hier nicht in aller Ausführlichkeit beschreiben. Sonst müßten wir eingehen auf die imponierenden Sammlungen sumerischer Verbalformen, die auch ins Akkadische übersetzt sind. Die Reihenfolge ist stets 3., 1., 2. Person (soweit es sich nicht um Imperative oder andere Modalformen handelt).<sup>73</sup> Oder wir müßten die Sammlungen von Medizinalpflanzen behandeln<sup>74</sup> oder die sogenannten Synonymenlisten, wo akkadische Wörter durch andere Wörter derselben Sprache erklärt sind.<sup>75</sup> Wir hätten uns auch noch den verschiedenen Typen von ›Syllabaren‹ zu

<sup>68</sup> Vgl. W. Lambert: RIA, Bd. 3 (1957–1971), S. 475f.

<sup>69</sup> In *An = Anum* (vgl. Anm. 67), Tafel II, Z. 185–234, und Tafel VII, Z. 1–66, stehen 116 Namen, die mit Marduk, dem Hauptgott von Babylon, gleichgesetzt werden.

<sup>70</sup> Ediert von E. Reiner und M. Civil in MSL, Bd. 12 (1974).

<sup>71</sup> MSL, Bd. 12, S. 54f., Z. 587–620.

<sup>72</sup> A. a. O., S. 56, Z. 651f.

<sup>73</sup> B. Landsberger et al.: MSL, Bd. 4 (1956): *Old Babylonian Grammatical Texts VII* (S. 89–99), VIII (S. 101–103), IX (S. 106–109).

<sup>74</sup> Vgl. A. Cavigliaux: RIA (s. Anm. 6), S. 630f., § 18.5.

<sup>75</sup> A. a. O., S. 639, § 22.

widmen, wo teils einfache, teils kompliziert zusammengesetzte Keilschriftzeichen aufgereiht und erklärt werden (erklären meint, daß die Lesung des jeweiligen Zeichens durch Alternativschreibungen verdeutlicht wurde; z. B. erklärte man **BA** durch *ba-a* oder **KAL** durch *ka-al*.<sup>76</sup> Oder wir müßten auch die sogenannte *tu-ta-ti*-Liste erwähnen, eines der grundlegenden ›Schulbücher‹ angehender Schreiber. Dort werden einfache Silbenzeichen in der stereotypen Vokalabfolge *u-a-i* oder auch *u-a-i-e* abgehandelt.<sup>77</sup>

Diese Listen – und ich habe längst nicht alle genannt – sind bar jeglicher irgendwie ›über der Sache stehender‹ erklärender Zusätze, ohne Kommentar in didaktischer Prosa, ohne Erläuterung, warum denn der Listenverfasser oder sein Vorgänger so und nicht anders vorgegangen sei. Nirgends ein genereller Satz von der Art »Ich will dies und das beschreiben und gehe so und so vor«. Zwar gibt es zu der oben ausführlich beschriebenen Liste *urra = hubullu* eine zusätzliche ›Kommentar‹-Liste. Sie ist dreispaltig: Sumerisch, Akkadisch, des weiteren enthält sie noch eine Spalte mit akkadischen Ausdrücken, die das Akkadische der zweiten Spalte synonymisch erläutern.<sup>78</sup> Aber dieses ›Kommentieren‹ geschieht eben auch nur wieder in Form einer *Liste*. Es kann gut sein, ja es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß im Unterricht oder im gelehrten Disput auch abstrahierend sinniert wurde. Doch ist dergleichen nie schriftlich ausformuliert worden. Für eine erläuternde, hin- und herargumentierende, sorgsam erwägende, das *Pro* und *Contra* bedenkende Prosa müssen wir auf die Griechen warten!

#### 4. Omen- und Gesetzessammlungen

Im Anschluß an die Listenliteratur wollen wir noch zwei weitere Gegenstände erörtern, die geeignet sind, ›altnesopotamische Rationalität‹ zu beleuchten. Es sind die altorientalischen Sammlungen von Rechtssätzen, d. h. die sogenannten Codices<sup>79</sup>, und die äußerst um-

<sup>76</sup> Z. B. M. Civil et al.: MSL, Bd. 14 (1979), S. 30ff.

<sup>77</sup> Vgl. A. Cavigneaux: RIA, S. 611.

<sup>78</sup> Die ›Kommentar‹-Liste ist zusammen mit den zugehörigen Tafeln von *urra = hubul-lu* in MSL, Bd. 5–11, ediert.

<sup>79</sup> Vgl. J. Klima / H. Petschow / G. Cardascia: *Gesetze*, in: RIA, Bd. 3 (1957–71), S. 243–288. Die Literatur zu den altorientalischen Rechten ist kaum überschaubar und kann hier auch nicht ausschnittsweise vorgeführt werden. Vgl. noch unten Anm. 82.

fangreiche Omenliteratur<sup>80</sup>. Beides kann leider nur sehr gerafft geschehen; dabei wären beide eine längere Abhandlung für sich wert. Die Rechtssätze und die Omen-sätze haben miteinander gemein, daß sie aus einem Vordersatz und einem Nachsatz, einer *Protasis* und *Apodosis*, bestehen: »Wenn A, dann (ist die Folge) B« – um es auf die kürzeste Formel zu bringen. Dabei kann A ein rechtlicher Tatbestand sein und B die Rechtsfolge, z. B. eine Sanktion oder eine Empfehlung; vgl. *Codex Hammurabi*, § 109: »Wenn sich im Haus einer Schankwirtin Gesindel zusammentut und sie dieses Gesindel nicht dingfest machen kann und nicht zum Palast überführt, wird die betreffende Wirtin getötet.«

Oder aber A ist ein ominöser Befund: ein bestimmtes Merkmal der Leber des frisch geschlachteten Schafes oder das physiognomische Merkmal einer Person oder eine Erscheinung der Umwelt wie rote Ameisen, die aus einem Mauerloch durchs Zimmer laufen. B ist in diesem Falle die Folgerung, die man aus dem Omenbefund zu ziehen hat, z. B. der König wird zuverlässige Berater haben, der Omensteller wird seinen Prozeß verlieren, der Wettergott wird die Ernte wegschwemmen usw. Die *Apodosen* sind, wenn man sie in genügend großer Zahl sammelt, übrigens auch eine hochinteressante Quelle für alle möglichen Umstände und Einzelheiten des täglichen Lebens im Alten Orient.<sup>81</sup>

Dies zunächst nur zur allgemeinen Struktur der sogenannten Gesetzes- und Omensammlungen. Ich würde eine schlimme Unterrassung begehen, würde ich nicht im Zusammenhang meines Themas etwas genauer auf den *Codex Hammurabi* aus dem 18. Jahrhundert v. Chr. eingehen.<sup>82</sup> Lange Zeit wurde diese Sammlung von 282 Rechtssätzen (oder ›Paragraphen‹) zwar in ihren Einzelaussagen als eine hervorragende Leistung altorientalischen Geistes anerkannt;

<sup>80</sup> Aus der sehr umfangreichen Literatur seien nur drei Titel herausgegriffen: A. Goetze: *Old Babylonian Omen Texts* (Yale Oriental Series, Babylonian Texts), New Haven, Conn. 1947, S. 1–11; U. Jeyes: *Old Babylonian Extispicy*, London 1989; R. Leiderer: *Anatomie der Schafsleber im babylonischen Leberorakel*, München, Bern, Wien, San Francisco 1990; die beiden letztgenannten Werke enthalten jeweils ausführliche Bibliographien.

<sup>81</sup> A. L. Oppenheim: *Zur keilschriftlichen Omenliteratur*, in: *Orientalia*, Bd. 5 (1936), S. 199–128; D. O. Edzard: *Die altbabylonischen Omina als Spiegel ihrer Zeit*, in: *Fischer Weltgeschichte*, Bd. 2: *Die altorientalischen Reiche I*, Frankfurt a. M. 1965, S. 172–174.

<sup>82</sup> Vgl. oben Anm. 79; A. Finet: *Le Code de Hammurapi*, Paris 1973; J. Bottéro: *Le Code de Hammurabi*, Paris 1967; R. Borger et al.: *Rechtsbücher (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. 1), Gütersloh 1982.

was aber den Aufbau und das innenwohnende System betrifft, so war das Urteil der Rechtshistoriker einigermaßen herablassend. Wer vom römischen Recht herkam und die ihm gewohnten Maßstäbe anlegte, konnte sich nur enttäuscht geben. Erst 1965 hat der Leipziger und Münchener Rechtshistoriker Herbert Petschow eine regelrechte Ehrenrettung vorgenommen. Petschow hat gezeigt, daß dem *Codex Hammurabi* durchaus eine Systematik innenwohnt, nur eben nicht die uns geläufige abendländische.<sup>83</sup> Wenn ich im ersten Absatz dieses Referats darauf hinwies, daß wir beim Versuch, uns in die alt-orientalische Geisteswelt hineinzudenken, ›belastet‹ sind durch unsere seit dem klassischen Altertum entwickelte Begriffswelt, so sei hervorgehoben, daß sich Petschow davon, soweit das gedanklich überhaupt möglich ist, frei gemacht hat. Es gelang ihm, im *Codex Hammurabi* zunächst zwei übergeordnete Gesichtspunkte zu finden: §§ 1–41 enthalten Bestimmungen,

»die wesentlich die allgemeine Sphäre Religion und Staat (König), Volk und öffentliche Ordnung betreffen, während den Gegenstand der §§ 42–282 in der Hauptsache die Individualsphäre des Einzelbürgers bildet: Vermögen, Familie und Familiengüter-(Erb)recht, körperliche Integrität, landwirtschaftliche und handwerkliche Arbeit«<sup>84</sup>.

Und weiter:

»Eingeleitet wird der CH mit fünf Bestimmungen, die sich mit den wichtigsten am Prozeßverfahren beteiligten Personen befassen: Anschuldiger (§§ 1, 2), Zeugen (§§ 3, 4) und Richter (§ 5) [...] Damit erfaßt der CH alle für das Finden richtigen Rechts wesentlichen Prozeßbeteiligten, und insofern ist er sogar trotz seiner Lückenhaftigkeit vollständig, obwohl diese ›Vollständigkeit‹ entsprechend dem kasuistischen Aufbau des CH nur durch die Aufnahme einzelner Sonderfälle – insofern pars pro toto – erzielt wird. Daß aber der Rechtstext des CH mit diesen für die gerechte Entscheidung im Rechtsgang fundamentalen Sätzen eingeleitet wird, die der Sicherung der Rechtspflege und damit der Sicherung der unmittelbar vom Prozeßausgang betroffenen Prozeßparteien vor falscher Anschuldigung, falschem Zeugnis oder ungerechtem Urteil dienen sollen, scheint nicht zufällig. Vielleicht sollte anhand dieser kasuistischen Einzelfälle [...] das im Prolog und Epilog niedergelegte Gesetzgebungs motiv [...] an beherrschender Stelle zum Anklingen gebracht werden: ›Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit im Lande‹.«<sup>85</sup>

<sup>83</sup> H. Petschow: *Zur Systematik und Gesetzestechnik im Codex Hammurabi*, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Bd. 57 (1965), S. 146–172.

<sup>84</sup> A.a.O., S. 153.

<sup>85</sup> A.a.O., S. 148 f.

Petschow konnte im übrigen bei seiner sehr detaillierten Beschreibung und Begründung der ›Paragraphen‹-Reihenfolge im *Codex Hammurabi* für die Übergänge von einer Rechtsmaterie zur nächsten assoziative Gesichtspunkte nachweisen, die denen der lexikalischen Listen nicht unähnlich sind.<sup>86</sup>

Umfangmäßig übertrifft die akkadische Omenliteratur bei weitem die uns bekannten sumerischen und akkadischen Gesetzescodices. Zukunftsbestimmung aufgrund der Eingeweideschau war am häufigsten. Ich gehe auf die sonstigen Omenarten nicht näher ein. Es geht uns hier um das System und die Bildung ganzer Tafelserien; denn da entdecken wir Parallelen zur Entwicklung der lexikalischen Listenliteratur. Ausgehend von kleinen Sammlungen inhaltlich verwandter Omina wurden große, nach ›Tafeln‹ gezählte Kompendien entwickelt – ganz wie im Fall der enzyklopädische Liste *urra = hubullu*, auf die wir oben näher eingegangen sind.<sup>87</sup>

Wer sich in die riesige Omenliteratur einarbeitet, wird immer stärker fasziniert durch die Entsprechungstypen zwischen *Protasen* und *Apodosen* sowie durch lange und wohldurchkonstruierte *Protasisreihen*. Ein Beispiel sehr einfacher Art: »Wenn sich das Palasttor [ein bestimmter Bereich der Schafsleber] verbreitert, werden die Feinde zu dir durch das Stadttor eindringen.«<sup>88</sup> Die Entsprechungen sind sehr ausführlich beschrieben worden von Jean Bottéro<sup>89</sup> (vgl. dazu Abbildung 2).

Man sieht bald, daß es sich bei den Omensammlungen im Grunde um nichts anderes handelt als um Abwandlungen der lexikalischen Listen. Und wie bei jenen Listen fehlt auch in der Omenliteratur für gewöhnlich jegliche Erläuterung. Ausnahmsweise begegnet uns der Glückssfall, daß sich ein Schreiber doch einmal zu einer ver-

<sup>86</sup> Vgl. z. B. a. a. O., S. 157 f.: »§ 113, der die [...] Wegnahme von Getreide eines Schuldners durch seinen Gläubiger aus einem Speicher (*našpākum*) [...] bedroht, hat mit seinem Stichwort *našpākum* als Gegenfall den § 120 attrahiert: ein Verwalter, der in seinem Hause bzw. Speicher (*našpākum*) fremdes Getreide [...] sich selbst aneignet, [...] wird mit der Strafe des *duplum* bedroht.«

<sup>87</sup> Vgl. A. Goetze: *Old Babylonian Omen Texts*, a. a. O., S. 1 mit Anm. 3, über die Anfänge der Serienbildung im 18. Jahrhundert v. Chr. Die im 1. Jahrtausend bezeugte terrestrische Omenserie mit der Anfangszeile *šumma ālu (ina melē šakin)* ›wenn eine Stadt (auf einer Anhöhe liegt)‹ zählte mindestens 107 Tafeln. Vgl. auch W. von Soden: *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt 1985, S. 146–149.

<sup>88</sup> A. Goetze: *Old Babylonian Omen Texts*, a. a. O., Nr. 26, Kol. i, Z. 25.

<sup>89</sup> J. P. Vernant et al.: *Divination et Rationalité*, Paris 1974; siehe dort J. Bottéro: *Symptomes, signes, écritures*, S. 70–197.

## Face de la Tablette

Si une umṣātu se trouve

- sur [l'occiput d'un homme à droite]	- [ ]
- sur son occiput, [à gauche]	- [ ]
- au centre de son occiput	- [ ]
- sur le front d'un homme, à droite	- [ ]
- sur le front d'un homme, à gauche	- le malh[eur]
- au centre de son front	- du péril qui [l'] aura saisi [, il...]
- sur son sourcil de droite	- il ne s'emparera pas de ce qui le préoccupe <sup>1</sup>
- sur son sourcil de gauche	- sa main s'emparera de ce qui le préoccupe <sup>1</sup>
- au centre de ses sourcils	- il s'emparera dans un ou deux ans de ce qu'il désire
- sur sa paupière supérieure <sup>2</sup> de droite	- son fils ainé [sera enlevé?] de la maison
- sur sa paupière supérieure <sup>2</sup> de gauche	- son fils ainé sera sauf et [ ]
- sur sa paupière inférieure de droite	- ses fils n'auront pas de chance <sup>3</sup>
- sur sa paupière inférieure de gauche	- ses fils auront de la chance <sup>4</sup> et [...]
- sur son nez	- il aura toujours un «mal-disant» <sup>5</sup>
- sur le coin de son oeil, à droite	- il aura juste de quoi retourner son bénéfice à son bailleur-de-fonds
- sur le coin de son oeil, à gauche	- il recevra en cadeau les «dons du chemin» [...] <sup>6</sup>
- sur sa joue de droite	- son voisinage le mentionnera en mauvaise part
- sur sa joue de gauche	- contre son voisinage, dans un procès [il l'emportera]
- sur la partie basse de son nez	- il y aura dans [sa] ré[sidence?] une année de femmes fécondes (?)
- sur sa basse joue de droite	- entre ses fils, l'un mènera une vie d'esclave
- sur sa basse joue de gauche	- entre ses fils, l'un [mènera une vie de] notable
- sur la partie... de sa langue <sup>7</sup> à droite	- cet homme, dans une chute? / épidémie [on le...]
- sur la partie ... de sa langue <sup>7</sup> à gauche	- cet homme ne [ ] pas
- sur son/ sa... <sup>8</sup>	- une calomnie dans [ ]
- sur la partie [inférieure?] de sa langue <sup>9</sup> , à droite:	- de/en la main [de...]

1. Mot à mot: «de ce à quoi est présente son oreille», c'est-à-dire «son attention».

2. Mot à mot: «sur l'aile de son oeil».

3. Mot à mot: «n'auront pas de génie-protecteur».

4. Mot à mot: «auront un dieu».

5. Il peut s'agir d'un dieu qui ordonne du mal contre lui, autrement dit qui cause son malheur, ou d'un homme qui médit de lui ou la calomnie.

6. Apodose peu claire, peut-être liée à une activité commerciale. Le mot traduit ici par «chemin» (*sāqu*) marque toutefois plutôt la «rue» que la «route».

7. Il doit s'agir de la surface supérieure de la langue.

8. Sans doute: «au centre de la partie supérieure de sa langue».

9. Le dessous de la langue, apparemment.

Abb. 2 aus: Jean Bottéro: Symptômes, signes, écritures (s. Anm. 89)

allgemeinernden Feststellung herbeigelassen hat. Wir lesen: »Der rechte Raum ist meiner, der linke der des Gegners.«<sup>90</sup> Hier ist vorweggenommen, was die Römer in ihrer Omenkunde als *pars familiaris* und *pars hostilis* bezeichnet haben.<sup>91</sup>

Bottéro hat aus seiner jahrelangen Beschäftigung mit der akkadischen Omenliteratur eine einigermaßen enthusiastische Schlußfolgerung gezogen:

»L'étude attentive de la divination montre ... bien avant les Grecs, ils [= les Mesopotamiens] ont à leur manière inventé l'abstraction, l'analyse, la déduction, la recherche des lois, bref l'essentiel de la méthode et de l'esprit scientifiques. Sur ce point comme sur les autres, le slogan ver moulu du «miracle grec», encore bien trop accepté de nos jours, même par des historiens de métier, se révèle une niaiserie ... Grace à la divination, nous savons maintenant que ces ›Barbares‹ [= vieux Mésopotamiens] avaient poussé fort loin les choses et admirablement préparé le terrain, en créant la méthode et l'esprit scientifiques et, en somme, la première science.«<sup>92</sup>

Persönlich kann ich – bei allem Stolz auf ›unsere‹ Sumerer und Akkader – Bottéros leichter Ridikulisierung des Griechischen in der von ihm vorgetragenen Form nicht zustimmen. Es kommt aber wohl auch gar nicht darauf an, daß wir Griechisches und Vorgriechisches gegeneinander abwägen, daß wir eine mehr oder minder starke Abhängigkeit konstatieren, daß wir auf der griechischen Seite die erörternde Diskussion hervorheben und ihr Fehlen in Mesopotamien bemängeln, daß wir etwa fragen, warum ein mesopotamischer Schreiber, wenn er auf seiner Abschreib-Vorlage eine Bruchstelle antraf, *hepi* ›(es ist) weggebrochen‹ hinschrieb<sup>93</sup>, statt eine sich aufdrängende Ergänzung vorzunehmen (war sie ihm verboten, und warum?). Statt *Pro-* und *Contra*-Argumente zu sammeln und gegeneinander auszuspielen, sollten wir noch einmal das uns Wesentliche unterstreichen:

Schon zu Beginn des 3. Jahrtausends v. Chr. haben altmesopotamische Schreiber – Gelehrte, wenn wir sie so nennen wollen – damit begonnen, die ungeordnete und scheinbar unübersehbare Welt über-

<sup>90</sup> Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, Bd. 20, Tafel 44, Kol. i Z. 59.

<sup>91</sup> Zuerst (ironisierend) bezeugt bei Cicero: *De Divinatione*, 2, 28.

<sup>92</sup> J. Bottéro: *Symptomes, signes, écritures*, a.a.O., S. 193.

<sup>93</sup> Vgl. *Chicago Assyrian Dictionary*, Bd. H, S. 196, s.v. *hipu* (1 b); statt ›Bruch‹ ist aber wohl eher der Stativ *hepi* ›ist weggebrochen‹ zu lesen, wie auch schon W. von Soden: *Akkadisches Wörterbuch I*, a.a.O., s.v. *hipu* erwogen hat.

sehbar zu machen, indem sie sie durch Listenreihung ordneten, indem sie die Unruhe der durcheinanderschwebenden Begriffe beruhigten. Diese einmal geschaffene Listenaktivität mögen wir ›Wissenschaft‹ oder ›Vor-Wissenschaft‹ nennen. Wer will als unterscheidender Richter auftreten? In ihrem Sichten und Orden – die Omenkompendien sind ein Teil davon – sind die alten Mesopotamier in der Tat und auf ihre Weise den Griechen vorausgeeilt.

# Zen-Buddhismus

## Ein östlicher Weg zur Vernunft

Rudolf Zihlmann

Ich beginne mit dem Wort der Vorsteherin eines japanischen Zen-klosters: »Man soll beim Zen das Lächeln nicht vergessen!« – Ich möchte, daß diese Gestimmtheit meinen eigenen Text begleitet, auch und gerade dann, wenn es ernst wird oder gar ärgerlich für unsere westlichen Ohren.

Der Zen-Buddhismus nahm seinen Anfang vor zweieinhalbtausend Jahren. Er gelangte von Indien nach China, von China nach Japan und von dort in den Westen. Buddha lebte im 6. Jahrhundert v. Chr. Nach tausend Jahren kam der indische Patriarch Bodhidharma nach China. Dort wurde er zum ersten Patriarchen des Zen. Nach siebenhundert weiteren Jahren – im 13. Jahrhundert n. Chr. – gelangte Zen von China nach Japan. Und von Japan breitete sich Zen in unserem Jahrhundert in Europa und vor allem in Nordamerika aus.

Diese drei Schritte des Zen sind nicht allein geographischer Natur. Der Zen nimmt immer auch Eigenarten der jeweiligen Kultur in sich auf. In China verbindet er sich mit dem Taoismus, etwa mit der Anschauung der Allverbundenheit, des kosmischen Gleichgewichts und der kosmischen Energie. In Japan erhält Zen ein typisch japanisches Gepräge mit seinen Tempeln, Mönchs- und Nonnenorden sowie seinen Übungswegen, die bis heute weit in die Laienwelt hineinstrahlen. Im Mittelpunkt steht das Exerzitium des *Zazen*, des kontemplativen Sitzens. Das japanische Wort ›Zen‹ kommt vom chinesischen Wort ›Ch'an (tschan)‹ und bedeutet Kontemplation.

Auch bei uns im Westen ist der von Japan übernommene Zen der Lebensart Europas und Nordamerikas angepaßt worden. Einer der wohl wirkungsvollsten Interpreten und Übersetzer des Zen in Europa ist Karlfried Graf Dürckheim. Nach ihm ist Zen nicht allein eine östliche Lehre und Praxis. Zen ist vielmehr eine Antwort von allgemeinmenschlicher und kulturübergreifender Bedeutung. Zen ist keine Religion im üblichen Sinne, sondern eine Grunderfahrung, aus der Religionen hervorgehen. Nach Dürckheim ist diese Grund-

erfahrung an sich weder buddhistisch noch christlich. In diesem Sinne spricht Dürckheim von einem Zen für den Westen.

## 1. Ein östlicher Weg zur Vernunft?

Der Titel meines Vortrages bezeichnet Zen als einen östlichen Weg zur Vernunft. Es könnte daraus gefolgert werden, daß auch vom fernen Ufer des Zen her eine Brücke führt zu unserem westlichen Verständnis von Vernunft. Eine solche Annahme würde uns jedoch auf eine falsche Fährte führen. Tatsächlich stoßen wir hier auf ein erstes Paradoxon.

Bei einer amerikanischen Zen-Meisterin finden wir zwar den schllichten Satz, Zen sei eine vernünftige Sache. Tatsächlich: Wenn wir etwa Bilder japanischer Menschen betrachten, die sich auf einem Zen-Übungsweg befinden, so erhalten wir den Eindruck von Ruhe, Sammlung und Gefäßtheit, und es liegt deshalb nahe, hier vom Walten einer besonders gearteten Vernunft zu sprechen. Doch dieser Augenschein trügt. Nach Dürckheim haben wir es beim Zen mit einer Wirklichkeit zu tun, die dem Verstand nicht begreiflich gemacht werden kann: »Was Zen uns beschert, ist für den Verstand gänzlich unfaßbar.«<sup>1</sup>

Das Vernünftige geht also im Zen nicht aus dem rationalen Erkennen hervor. Denn etwas steht über dem rationalen Erkennen. Es ist die gelebte Erfahrung. Zen ist keine Lehre, Zen ist ein Übungsweg und eine Lebensform. Dürckheim spricht von einem postmentalalen Bewußtsein – einem Bewußtsein jenseits aller Gegensätze.

Ich bringe dieses Paradoxon auf den Punkt: Im Zen suchen wir zwar vergeblich nach einem unvernünftigen Menschen. Alle machen sie auf ihren Übungswegen und auch in ihrem Alltag den Eindruck innerer Gefäßtheit. Dennoch sind diese Übenden nicht auf der Suche nach Vernunft in unserem Sinne. Zen und Vernunft sind vielmehr zwei inkommensurable Größen.

---

<sup>1</sup> K. Dürckheim: *Zen und Wir*, Zürich 1977, S. 10.

## 2. Theorie und existenzielle Praxis

Im Mittelpunkt des Zen steht eine existenzielle Praxis, nämlich der Übungsweg des kontemplativen Sitzens. Wiederum gilt es, eine Unterscheidung vorzunehmen. Der Übungsweg des Zen ist etwas anderes als die christliche Askese. Im Zen ist der Leib nicht etwas, das dem Geist widerspricht und der geistigen Entfaltung im Wege steht. Es geht im Zen also nicht um die Abtötung des Leibes. Es gibt im Zen kein Entweder-Oder zwischen Geist und Leib. Dem Leib kommt auf dem Übungsweg des Zen vielmehr eine zentrale und höchst positive Bedeutung zu. Der Leib, den du nicht hast, sondern der Leib, der du bist, ist im Zen das Medium, in dem sich der Wesenskern des Menschen ausdrückt.

Damit habe ich jedoch bereits auf einen erst später zu entwickelnden Gedanken vorausgegriffen. Vorerst bedarf es noch einer anderen Klärung. Es geht um das Verhältnis zwischen Lehre und Praxis. Was Zen zu diesem Thema zu sagen hat, ist für uns westliche Menschen befremdlich, ja geradezu anstößig. Zwischen Lehre und Praxis besteht nämlich im Zen eine unüberbrückbare Kluft. Zen ist keine Lehre, Zen ist ein Übungsweg.

Östliche und westliche Zen-Meister werden nicht müde, jegliche Lehre als uneigentlich, bedeutungslos, sogar als irreführend zu apostrophieren. Denn der Übungsweg des Zen ist in jeder Hinsicht eine in sich selbst stehende Größe, die keiner theoretischen Begründung bedarf, weil eine solche nicht möglich ist. Sobald wir nämlich eine Lehre haben, verfallen wir dem dualistischen Denken, nämlich der Aufspaltung des Lebendigen in Subjekt und Objekt. Zen darf daher nicht zum Objekt einer theoretischen Reflexion gemacht werden. Zen ist daher im üblichen Sinne nicht lehrbar. Und wer wie ich über Zen redet, muß sich seiner paradoxen Situation bewußt sein, bewußt nämlich des Uneigentlichen, das in diesem sprachlichen und logischen Unterfangen beschlossen liegt. Denn das Eigentliche ist der Übungsweg selbst. Und eine Vermittlung dieses Weges von Person zu Person gibt es nur außerhalb von Wort und Schrift. Wer einen Zen-Meister befragt, was Zen sei, muß auf die Antwort gefaßt sein: »Ich weiß es nicht, ich kann es Dir nicht sagen.« Martin Buber sprach von einer wisserischen Beziehung des Menschen zur Welt im Gegensatz zum Glauben. Wie der Glaube ist auch Zen letztlich kein Gegenstand einer bloß wisserischen Beziehung.

Diese Erkenntnis erhält im Zen eine ganz allgemeine Bedeu-

tung. Es gilt, sich vom Bann des gegenständlichen Denkens überhaupt zu befreien. Da dieses Thema zentrale Bedeutung hat, gehe ich auf einige Formulierungen von drei namhaften Autoren ein.

Philip Kapleau ist der Verfasser des Buches *Die drei Pfeiler des Zen*<sup>2</sup>. Nach ihm gilt es, sämtliche Krücken wegzuschlagen, die den Geist einengen. Es gilt, uns zu befreien von der Hörigkeit gegenüber Begriffen, Systemen, Ideologien und Theorien. Es gilt, den Geist von den Fallstricken der Logik und der Sprache zu befreien. Erst dann öffnet sich der Weg zu unbefangenem Wahrnehmen, zu einem freieren Denken und spontaneren Reagieren. Oder ein Wort der Amerikanerin Charlotte Joko Beck: Es gelte, von der Gedankenwelt, ja selbst von der Sprache Abstand zu nehmen. Erst dann werde der Zugang zum Hier und Jetzt frei. Es gehe nicht darum, uns neu zu programmieren, sondern uns von allen Programmen zu befreien. Es gibt keine Antwort außerhalb meiner eigenen Erfahrung. Dazu wird der Spruch von Meister Rinzai zitiert: »Setz keinen Kopf über deinen eigenen.«<sup>3</sup>

Karlfried Graf Dürckheim verdient unsere besondere Beachtung. Er ist 1896 in München geboren. Von 1914–1918 ist er im Weltkrieg an der Front. Er studiert Philosophie und Psychologie und schlägt die akademische Laufbahn ein. Von 1937 bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges lebt er in Japan und begegnet dem Zen-Buddhismus. 1948 gründet er die Schule für initiatische Therapie in Todtmoos-Rütte im Schwarzwald.

Was sagt er, der in der akademischen Tradition aufgewachsen ist, zu unserem Thema? Einige Stichworte müssen genügen. Dürckheim spricht von dem im Westen vorherrschenden Kopfbewußtsein, das aus allem Gegenstände macht. Selbst unsere Innenwelt werde auf diese Art der Distanzierung zu einem Außen, also zu einem Objekt. So werde auch jedes Erlebnis zu einem Gegenstand der Subjekt-Objekt-Spaltung.

Alle diese Krusten des Gewordenen und der gegenständlichen Ordnungen gelte es zu durchstoßen. Alle Sicherheiten, an die sich das Ich hält, gelte es zu zerschlagen und die eingefleischte Bewußtseinsform zu brechen, zu brechen auch mit dem kausal-analytischen Denken, mit dem dogmatischen Glauben und den spekulativen Systemen. Denn wir dürfen aus dem Lebendigen keine Tatsachen ma-

<sup>2</sup> Ph. Kapleau: *Die drei Pfeiler des Zen*, Bern, München 1992.

<sup>3</sup> Ch. J. Beck: *Zen im Alltag*, München 1990, S. 198.

chen. Auch für Dürckheim gilt der im Osten geprägte Spruch: »Wenn du Buddha begegnest, dann töte Buddha!« Denn selbst Buddha – vielmehr die Vorstellung, die wir uns von Buddha machen – kann unseren eigenen Weg verstellen. Nach Dürckheim gilt es daher, den Konflikt auszutragen zwischen den objektivierten Ordnungen, die wir internalisiert haben, und dem Wesenskern des Menschen.

Zen kann also von einer im westlichen Sinne logozentrischen Sicht her nicht vermittelt werden. Im Gegenteil steht Zen mit einer solchen Sicht nicht nur im Widerspruch, sondern muß diese Sicht und alles, was mit ihr zusammenhängt, durchbrechen. Die Frage ist, ob Zen ein anders geartetes Zentrum kennt. Dies ist tatsächlich der Fall.

### 3. Die Bedeutung des Leibes

Es gibt Bücher zum Lesen, und es gibt Bücher zum Leben. Ein solches Lebe-Buch von Karlfried Graf Dürckheim heißt *Hara – Die Erdmitte des Menschen*<sup>4</sup>. Das Buch handelt von der zentralen Bedeutung, die dem Leib auf dem Übungsweg des Zen zukommt. Dürckheim entfaltet darin auf eigenständige Weise die japanische Sicht und Überlieferung. Ich folge zuerst einigen Aussagen eines japanischen Philosophen unserer Zeit, Sato Tsuji. In der westlichen Philosophie sei der Leib nicht eine Charaktergestalt des handelnden Menschen im Sinne eines Erlebnissubjektes, sondern immer nur ein objektiv Gegebenes. Tatsächlich habe jedoch der Leib einen selbständigen Geist und bilde mit diesem eine unlösbare Einheit. Der Leib sei seinem Wesen nach ein *Darma*-Körper, d. h. ein *Logos*-Körper. Er sei eine konkrete Offenbarung des *Darma*. – *Darma* heißt universelles Gesetz und lebendige Wahrheit und wird hier dem *Logos* gleichgesetzt. Nur wenn der Mensch das in ihm angelegte große Gesetz des Lebens auch mit seinem Leibe verwirkliche, könne er seine Bestimmung erfüllen.

Der japanische Autor kommt dann auf den *Hara* zu sprechen. *Hara* bezeichnet die Leibesmitte, die von außen gesehen etwa 4 cm unter dem Nabel liegt. *Hara* bedeutet physisch gesehen das Zentrum des Leibes. Doch *Hara* sei nicht ein anatomisch feststellbarer Ort. Er

---

<sup>4</sup> K. Dürckheim: *Hara – Die Erdmitte des Menschen*, Bern, München 1991.

sei vielmehr der gegenständlich nicht faßbare Sitz des Lebens und müsse vom Subjekt her innerlich geschaut werden.

Ich breche hier ab und wage eine vorläufige These. Wenn Zen ein Weg der Vernunft ist, dann ist diese Vernunft offensichtlich im *Hara* zentriert, also an den Leib gebunden. Es wird sich zeigen, ob diese These sich bewahrheitet, wenn ich mich nunmehr Dürckheim und seiner Schrift über *Hara* zuwende.

Wiederum möchte ich auf ein mögliches Mißverständnis hinweisen. Das Verlagern des Schwerpunktes in den *Hara* könnte Assoziationen wachrufen an eine Einkehr in einen bergenden Schoß und an ein dämmriges Bewußtsein, Assoziationen auch an Regression und Abkehr von den Realitäten dieser Welt. Eine solche Annahme würde den harten Übungsweg des Zen verkennen. Zu diesem Übungsweg gehört ein stets waches Bewußtsein. Meditiert wird mit offenen Augen. Und wenn bei der intensiven Übung des Zazen unter Leitung eines Meisters jemand einickt, wird er mit einem hölzernen Stock unsanft ins volle Bewußtsein zurückgeholt. Es gibt im Zen keine Flucht, kein Sich-Absetzen, kein Sich-Zurückziehen, sondern immer nur höchste Aufmerksamkeit.

Zurück zum *Hara*! Es gibt im Zen keine Übung ohne die bewußte Gegenwart des Leibes. *Hara* als Schwerpunkt des Leibes ist zugleich Zentrum des Bewußtseins. Geist und Körper bilden eine Einheit. Der Unterleib im Sinne von *Hara* hat eine geistig-seelische und zugleich transzendentale Bedeutung. Dürckheim bezeichnet den *Hara* als einen energetischen Wurzel- und Quellraum des Menschen, als einen von einem schwingenden Rhythmus durchwirkten Ort der Kraft. Es gehe im Zazen um das Einüben der Wurzelkräfte ursprünglichen Lebens und um die meditative Erschließung der Wessensmitte. In Raum und Zeit sei das Überraumzeitliche gegenwärtig. Doch diese Dimension ist kein ruhender Pol, sondern der Ort eines ständigen Stirb und Werde. Hier ein Zitat von Dürckheim:

»*Hara* bedeutet gleichsam ein Verbindungsstück zwischen dem überraumzeitlichen Dasein, also diejenige Gesamtverfassung, in der der Mensch, befreit vom Herrschaftsanspruch des Ichs, durchlässig geworden ist für die schöpferische Wirksamkeit des ursprünglichen Lebens, an dessen übergegensätzlicher Einheit er in seinem Wesen teilhat.«<sup>5</sup>

Und trotzdem bleibt Zen auf dem Boden der Wirklichkeit. Denn jedes

---

<sup>5</sup> A. a. O., S. 109.

Tun ist immer auch leibliches Tun. Jedes Tun, auch das einfachste, ist eine kosmisch bedeutsame Geste und hat deshalb eine besondere Würde. Denn in jedem Ding ist das ganze Universum gegenwärtig. Dürckheim sagt:

»Es wurzelt der Mensch als Lebewesen nicht in sich selber. Vielmehr ist er gespeist, getragen und in Ordnung gehalten von der Großen Natur, die sich auch ohne Wissen und Zutun des Menschen in gesetzlicher Weise auswirkt.«<sup>6</sup>

Ich füge hier ein Zitat ein aus Erich Fromms Essay über Zen:

»Wenn der Mensch zum Universum in seinem Innern Beziehungen anknüpft, hat er auch Beziehungen zum äußeren Universum angeknüpft.«<sup>7</sup>

Innen und Außen sind eins. Wo ist hier Vernunft zu orten? Die Zen-Lehrerin Beck stellt nüchtern fest: »Wir unterwerfen uns einer Disziplin wie dem Zen-Übungsweg, damit wir lernen können, auf vernünftige Weise zu leben.«<sup>8</sup> Dieses Statement ist typisch Zen. Am Ende wird alles wieder ganz einfach. Oder wie es Daisetz Suzuki sagt:

»Wieviel Zen du auch haben magst, dein tägliches Leben darf sich nicht von dem deines Nachbarn unterscheiden. Der einzige Unterschied muß in deinem innern Leben liegen.«<sup>9</sup>

Vernunft mündet im Zen in das einfache Hier und Jetzt, das aus einem höchst anspruchsvollen und niemals zu definierenden Hintergrund stammt, nämlich aus der numinosen Instanz, die bei Dürckheim den Namen ›Große Natur‹ trägt. *Hara* ist das Medium dieser Großen Natur, belebend, ordnend, formgebend und schützend.

#### 4. Berührung mit dem Ursprünglichen

Es gilt jetzt, eine Quelle dieser Vernunft etwas näher zu betrachten. Ich habe von einer numinosen Instanz gesprochen, die von einem unfaßbaren Hintergrund her wirksam wird. Der Übungsweg des Zen hat es in der Tat mit einer besonders gearteten Wirksamkeit zu

<sup>6</sup> A.a.O.

<sup>7</sup> E. Fromm / D. Suzuki / R. de Martino: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1971.

<sup>8</sup> Ch. J. Beck: *Zen im Alltag*, a.a.O.

<sup>9</sup> D. T. Suzuki: *Der westliche und der östliche Weg*, Frankfurt a. M. 1991.

tun. Der Zen-Weg hat Ereignischarakter. Dürckheim verwendet dafür das Wort »initiatisch«. Als Psychologe spricht er von einer initiatischen Therapie. *Initium* heißt Anfang, Neubeginn. Der Weg des Zen bestehe in Übungen im Dienste des Neuwerdens. Es gelte dabei, immer wieder an den Punkt des Anfangs zurückzukehren und von diesem Punkt aus neu zu beginnen. Dazu ein schönes Bild: Zen ist wie ein Regen, der jeden Samen zu seiner Gestalt heranwachsen lässt.

Dürckheim spricht von einem initiatischen Wissen im Unterschied zum pragmatischen Wissen. Letzteres habe mit Objekten und Objektivierungen zu tun. Anders das initiatische Wissen. Der initiatische Mensch stehe in Berührung mit dem Urquell des Lebens. Es gelte, das Ungewordene hervortreten zu lassen.

Der Zen-Weg hat also Ereignischarakter. Was hier unter initiatisch verstanden wird, hat mit Geburt und Neugeburt, hat mit Nativität zu tun. Der Zen-Weg ist also eine Kunst des Neuwerdens. Ein japanischer Zen-Mönch hat ein Buch geschrieben mit dem Titel *Zen-Geist Anfänger-Geist*<sup>10</sup>.

Das Ereignishafte im Zen ist ein innerer Vorgang in einer Welt der Stille und des Schweigens. Wie verschieden das Ereignishafte in Erscheinung treten kann, möchte ich an einer westlichen und einer östlichen Plastik aufzeigen. Sie kennen die Bronzefigur des Denkers von Auguste Rodin. Ein nackter Mann sitzt da in angestrengter Haltung, halb Athlet, halb Atlas oder gar Prometheus. Denken ist ein beschwerliches Unterfangen, das gegen einen eisernen Himmel anzukämpfen hat. Und stellen wir uns daneben einen Buddha im Lotos-Sitz vor oder einen Menschen in Zen-Meditation. Wir gewahren einen gesammelt Hinhorchenden. Nicht Kampf und Aufbegehren ist angesagt, sondern Berührung mit dem Seins-Geheimnis, der Großen Natur.

## 5. Einswerden

Auf der Suche nach Vernunft im Zen lässt sich nunmehr die Frage stellen: Woher kommt hier Vernunft? Ich habe von den Krusten der gegenständlichen Ordnungen gesprochen, die auf dem Zen-Weg durchstoßen werden müssen, auch von der Spaltung in Subjekt und Objekt, die aufgehoben werden muß. Was ergibt sich daraus? Ich

<sup>10</sup> S. Suzuki: *Zen-Geist Anfänger-Geist*, Zürich 1982.

bezeichne es in Stichwörtern: Einswerden, Unmittelbarkeit, Identifikation. An die Stelle der objektivierenden Distanz kommt es zum Einswerden mit dem Begegnenden. Erich Fromm und Daisetz Suzuki sind die Autoren des Buches *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*<sup>11</sup>. Beide sehen das Zentrum des Zen im Einswerden. In der Begegnung von Mensch und Ding vollzieht sich eine gleichsam mimetische Identifikation. Dazu Suzuki:

»Die Methode des Zen besteht darin, in den Gegenstand selbst einzutreten und ihn von innen zu sehen. Die Blume kennen heißt, zur Blume werden, die Blume sein, als Blume blühen [...] Gleichzeitig mit meiner Kenntnis kenne ich alle Geheimnisse des Universums, einschließlich aller Geheimnisse meines eigenen Ich.«<sup>12</sup>

Für Erich Fromm ist der Wissende und das Gewußte eins. Er spricht vom ursprünglichen Gefühl der Identität, die durch unseren Verstand in Stücke gebrochen werde.

Vernunft im Zen steht also im Widerspruch zur Vernunft im westlichen Sinne. Wenn Zen ein Weg zur Vernunft ist, dann ist Vernunft von der Einswerdung her zu verstehen. In dieser Einswerdung kommen die Dinge selbst zur Sprache und in den Dingen das Universum. Auf westliche Weise gesagt: In diesem Einswerden offenbaren die Dinge ihren *Logos*, und ich muß ergänzen: auf eine vorsprachliche Weise.

Ich erinnere an die Kunstwerke, die von diesem Geist der Einswerdung zeugen, an die *Haiku*-Gedichte und an die Tusch-Malereien aus China und Japan.

## 6. Exerzitium als Kunst

Auf diese Künste kann ich nur hinweisen. Ein anderes, das mit Kunst und Künsten zu tun hat, verdient unsere ganz besondere Aufmerksamkeit. Es geht um ein Medium der Vernunft, für das es im heutigen Westen – soweit ich sehe – keine Sprache mehr gibt, weil uns die Sache selbst abhanden gekommen ist.

Das meditative Sitzen ist im Zen das zentrale, jedoch nicht das einzige Exerzitium. Daneben gibt es noch die anderen Übungswege.

<sup>11</sup> E. Fromm / D. Suzuki / R. de Martino: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, a. a. O.

<sup>12</sup> A. a. O., S. 22.

Sie werden auch Künste genannt. In der japanischen Sprache haben sie alle die Endsilbe *do*, was dasselbe heißt wie *Tao*. *Tao* kann mit Weg übersetzt werden. Doch darin kommt der dynamische Charakter nicht zur Geltung. *Tao* ist schöpferische Kraft. *Kendo* ist der Weg des Schwertes. Dann gibt es die Kunst des Bogenschießens, den Blumenweg oder die Kunst des Blumensteckens, den Teeweg, die kaligraphische Kunst des Schriftenmalens sowie die Künste, die ich bereits erwähnt habe.

Zu allen diesen Künsten und Übungswegen gehört ein langes und oft hartes Exerzitium, das oft während Jahren, ja lebenslang geübt wird. Jede Übung ist, wie Dürckheim sagt, ein *exercitium ad integrum*. Es sind Wege der geistigen und leiblichen Schulung. Dieser zuchtvolle Dienst hat ebenfalls eine initiatische Qualität. Es geht um die Öffnung des Tors, um die Einstimmung in die Große Natur.

Was hier unsere Aufmerksamkeit verdient, ist die Beziehung zwischen Exerzitium und Naturerfahrung, nämlich die Art und Weise, wie hier Kunst und Natur sich zusammenfinden. Das Natürliche, wird es in unserer westlichen Welt nicht oft mit dem Kunstlosen, mit dem Abbau das Eingeübten gleichgestellt? Besteht unser sogenannter Naturalismus nicht darin, daß wir annehmen, der Kultur- und Kunstlose sei der Natur am nächsten? Zen zeigt uns hier einen ganz anderen Ansatz. Künste sind Übungswege, auf denen sich uns Natur erschließt – und mit der Natur das Vernünftige.

Noch ein anderes Thema rückt in diesem Zusammenhang in den Vordergrund, nämlich die Beziehung zwischen Information und Exerzitium. Der Zen-Weg zeigt uns nämlich, daß Information zur Menschwerdung des Menschen nicht genügt.

## 7. Zur Ethik des Zen

Zum Schluß noch ein paar Hinweise zur Ethik des Zen. Ich spreche lieber vom Ethos des Zen. Ethos als Lebenshaltung ist Ausdruck einer Grundgesinnung. Und was ich hier über Zen gesagt habe, hat immer schon mit Ethos zu tun und ist immer schon Ausdruck einer grundlegenden Haltung zum Sein und zu allen Wesen. Es ist eine Haltung der Achtsamkeit und des Respekts allem gegenüber, was dem Menschen begegnet. Denn alle Dinge sind Buddha. Es folgt daraus die Bejahung aller Wesen und ein schonender Umgang mit allem.

Dazu gehört Offenheit gegenüber dem Geist des Universums.

Universum heißt vor allem Verwobenheit aller Lebewesen und Dinge. Unser Selbst ist nicht herausgehoben aus dieser wechselseitigen Vernetzung. Das Selbst existiert immer nur in Gemeinschaft mit allen Dingen.

Der Zen-Meister Robert Aitken vergleicht die Ethik des Zen mit der Ethik der Tiefenökologie. Keine Frage: Im Umkreis eines solchen Ethos des Respekts und der achtsamen Verbundenheit mit allem sind Bestand und Zukunft unserer Welt besser aufgehoben als in der Zivilisation des Westens! Das Ethos und die vernehmende Vernunft des Zen – sie gehen beide aus derselben Quelle und aus demselben Ursprung hervor.

## Literatur

- R. Aitken: *Ethik des Zen*, München 1989  
R. Aitken: *Zen als Lebenspraxis*, München 1988  
R. Aitken / D. Steindl-Rast: *Der spirituelle Weg – Zenbuddhismus und Christentum*, München 1996  
Ch. J. Beck: *Zen im Alltag*, München 1990  
K. Dürckheim: *Der Alltag als Übung*, Bern, Stuttgart 1987  
K. Dürckheim: *Hara – Die Erdmitte des Menschen*, Bern, München 1991  
K. Dürckheim: *Meditieren wozu und wie*, Freiburg i.Br. 1983  
K. Dürckheim: *Übung des Leibes*, München 1981  
K. Dürckheim: *Zen und Wir*, Zürich 1977  
H. M. Enomiya-Lasalle: *Zen und christliche Spiritualität*, München 1987  
E. Fromm / D. Suzuki / R. de Martino: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1971  
E. Herrigel: *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, Bern, München, Wien 1996  
Ph. Kapleau: *Die drei Pfeiler des Zen*, Bern, München 1992  
D. T. Suzuki: *Der westliche und der östliche Weg*, Frankfurt a. M. 1991  
S. Suzuki: *Zen-Geist Anfänger-Geist*, Zürich 1982.

## Bildquellenverzeichnis

*Manuel Bachmann: Zur Rationalität der Geheimwissenschaften: Das Koordinatensystem im hermetischen Kosmogramm*

Abb. 1: Emanatistisches Kosmogramm. Aus: Heinrich Khunrath: *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae Solius Verae Christiano-Kabalisticum Divino-Magicum*, Hannover 1609 (Repro-Photographie: UB Basel)

Abb. 2: Böhme-Kosmogramm von D. A. Freher. Aus: *The works of Jacob Behmem, the Teutonic theosopher [...] With figures, illustrating his principles, left by the Reverend William Law.* 4 Bde, London 1763–1781 (Repro-Photographie: UB Basel)

Abb. 3: *Mundus elementaris* 2. Teil der Faltafel *Mundus intelligibilis et Mundus elementaris*, die in mehreren Werken des 17. Jahrhunderts abgedruckt wurde (Repro-Photographie: UB Basel)

Abb. 4: Analogientafel (Graphik von Manuel Bachmann)

Abb. 5: Generierung der Analogien im Rotationssystem (Graphik von Manuel Bachmann)

Abb. 6: *Integrae Naturae speculum Artisque imago*, gestochen von Matthäus Merian d. Ä. (1617), Zweites Titelkupfer zu: R. Fludd: *Utriusque Cosmi Maiores scilicet et Minoris Metaphysica [...]*, Bd. 1: *De Macrocosmi Historia*, Oppenheim 1617 (Repro-Photographie: UB Basel)

*Karen Gloy: Kalkulierte Absurdität – Die Logik des Analogiedenkens*

Abb. 1: Douglas R. Hofstadter/Daniel C. Dennett: Gödel, Escher, Bach. Ein Endloses geflochtenes Band. Aus d. Amerik. Philipp Wolff-Windegger/Hermann Feuersee. 1979 Basic Books. Klett-Cotta, Stuttgart 1985, 14. Aufl. 1995

Abb. 2: Rubinsche Becherfigur. Aus: Friedrich Sander, Hans Volkelt: *Ganzheitspsychologie*, München 1967, S. 81

Tafel I: Arcimboldo: Der Frühling (1573), Öl auf Leinwand, 76 × 64 cm, Musée National du Louvre, Paris

## Bildquellenverzeichnis

- Tafel II: Arcimboldo: Der Sommer (1573), Öl auf Leinwand,  
76 × 64 cm, Musée National du Louvre, Paris  
Tafel III: Arcimboldo: Der Herbst (1573), Öl auf Leinwand,  
76 × 64 cm, Musée National du Louvre, Paris  
Tafel IV: Arcimboldo: Der Winter (1573), Öl auf Leinwand,  
76 × 64 cm, Musée National du Louvre, Paris

Dietz Otto Edzard: *Sumerisch-akkadische Listenwissenschaft und andere Aspekte altnespotamischer Rationalität*

Abb. 1: Komposittext der archaischen Zeugnisse zu ›Vessels‹. Aus:  
R. K. Eklund/H. J. Nissen: Die lexikalischen Listen der archaischen  
Texte aus Uruk, Berlin 1993, S. 29.

Abb. 2: Omentafel nach Jean Bottéro. Aus: J. Bottéro: Symptomes,  
signes, écritures, in: J. P. Vernant et al.: *Divination et Rationalité*,  
Paris 1974; S. 70–197, S. 174.

## Curricula der Autoren

*Bachmann, Manuel* – Studium der Philosophie, der Vergleichenden Religionswissenschaft und der Vorderorientalischen Archäologie an den Universitäten Basel, Freiburg i. Br. und an der Hochschule Luzern. Promotion 1997 in Basel (Die Antinomie logischer Grundsätze. Ein Beitrag zum Verhältnis von Axiomatik und Dialektik, 1998), derzeit wissenschaftlicher Assistent und Lehrbeauftragter an der Universitären Hochschule Luzern. Hauptforschungsgebiete: Hermetische Philosophie, Naturmystik, Alchemie. Weitere Veröffentlichungen zum Thema: Der Allmittelpunkt gegen die offene Skala. Symmetrie und Polarität in der hermetischen Kosmologie und das darin angelegte Wissenschaftsparadigma, erscheint in: Homöopathische Wahlverwandtschaften, hrsg. von R. G. Appell; Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse (1996).

*Edzard, Dietz Otto* – Studium der Assyriologie und Semitistik an den Universitäten Heidelberg und Paris, Dr. phil. Heidelberg 1955, Habilitation Ludwig-Maximilians-Universität München 1960, seit 1963 Prof. für Assyriologie (Altorientalische Philologie, Keilschriftforschung) an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Längere Forschungsaufenthalte (sowie Teilnahme an Ausgrabungen) im Irak und Syrien. Teilnahme an Fachprojekten in Chicago, Philadelphia und Toronto. Ehrenmitglied der American Oriental Society (1978), auswärtiges Mitglied der Königlich-Niederländischen Akademie der Wissenschaften (1974), ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (1992), Foreign member, American Philosophical Society (1996). Veröffentlichungen: 12 Bücher, 99 Aufsätze; Übersetzungen aus dem Französischen und Russischen. Herausgeber: Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie; Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie.

## Curricula der Autoren

*Frei, Patrick* – Studium der Philosophie, Geschichte und Judaistik, zeitweise der Theologie an der Universität Basel und an der Universitären Hochschule Luzern, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Nationalfondsprojekt »Die Vernunft und das Andere der Vernunft«, Promotion 1998 an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern.

*Füzesi, Nicolas* – Studium der Philosophie, Vergleichenden Religionswissenschaft und Neueren Englischen Literaturwissenschaft, zeitweise der Germanistik, Romanistik und Psychologie an den Universitäten Basel, Freiburg i. Br., München und an der Universitären Hochschule Luzern, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Nationalfondsprojekt »Die Vernunft und das Andere der Vernunft«, Doktorand an der Universität Basel.

*Gloy, Karen* – Studium der Philosophie, Germanistik, Physik und Psychologie an den Universitäten Hamburg und Heidelberg, Promotion 1974, Habilitation 1980, apl. Prof. für Philosophie 1982 an der Universität Heidelberg, Gastdoz. in Beijing, Taichung, Medellin, Zürich, Basel, Freiburg, Forschungsaufenthalt in Harvard, derzeit o. Prof. für Philosophie an der Universitären Hochschule Luzern. Mitbegründerin der internationalen Gesellschaft »System der Philosophie«, Ehrenbeirat der Zeitschrift »Chinese and Western Philosophy and Culture«. Veröffentlichungen u. a.: Kants Theorie der Naturwissenschaft (1976); Einheit und Mannigfaltigkeit (1981); Studien zur Platonischen Naturphilosophie (1986); Mithrsg.: Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie (1987); Studien zur theoretischen Philosophie Kants (1990); Mithrsg.: Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus (1993); Das Verständnis der Natur, 2 Bde. (1994/1996); Bewußtseinsttheorien (1998).

*Groddeck, Wolfram* – Studium der Germanistik, Geschichte, Musikwissenschaft und Philosophie in Basel und Berlin, 1976–1980 Mit Herausgeber der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe, 1979–1985 wissenschaftlicher Assistent in Basel, 1985 Habilitation in deutscher Philologie, seit 1986 Dozent für neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Basel. Veröffentlichungen: Friedrich Nietzsche, »Dionysos-Dithyramben«, Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk, 2 Bde. (1991); Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens (1995). Aufsätze über Hölderlin, Heine,

Nietzsche, über Literatur des 20. Jahrhunderts, über Gegenwartsliteratur und zu Fragen der Editionstheorie.

*Pieper, Annemarie* – Studium der Philosophie, Anglistik und Germanistik an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken, Promotion in Philosophie 1967, Habilitation an der Ludwig-Maximilians-Universität München 1972, seit 1981 o. Prof. für Philosophie an der Universität Basel. *Veröffentlichungen u. a.:* »Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch«. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem Zarathustra (1990, koreanisch: 1995); Einführung in die Ethik (1991; 3. Aufl. 1994, japanisch: 1997); Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik (1993); Selber denken. Anstiftung zum Philosophieren (1997); Gut und Böse (1997).

*Poser, Hans* – Studium der Mathematik, Physik und Philosophie in Tübingen und Hannover, Staatsexamen in Mathematik und Physik, 1969 Promotion in Philosophie, 1971 Habilitation an der TU Hannover, seit 1972 o. Prof. für Philosophie an der TU Berlin. Gastdozenturen in Zomba/Malawi, Delhi/Indien, Cordoba/Argentinien, Madrid/Spanien, Moskau/Russland. Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats und Vizepräsident des G. W. Leibniz-Gesellschaft Hannover; 1994–1996 Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland. *Veröffentlichungen u. a.:* Zur Möglichkeit der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz (1969); Hrsg.: Philosophie und Mythos (1978); Hrsg.: Formen teleologischen Denkens (1981); Hrsg.: Wandel des Vernunftbegriffs (1981); Mit-hrsg.: Ontologie und Wissenschaft (1984); Hrsg.: Wahrheit und Wert (1992); Hrsg.: Beobachtung und Erfahrung (1992); Mithrsg.: Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie, 3 Bde. (1993 f.); Cognitio humana (1997).

*Reisinger, Peter* – Studium der Rechtswissenschaft, Soziologie und Philosophie an der Universität zu Köln und der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt a. M., 1961 1. juristisches Staatsexamen, 1967 Promotion Philosophie, 1967 Habilitation in Stuttgart, 1981 umhabilitiert an der Ludwig-Maximilians-Universität München, seit 1982 apl. Prof. Universität München. *Veröffentlichungen u. a.:* Die logischen Voraussetzungen des Begriffs der Freiheit bei Kant und Hegel (1967); Idealismus als Bildtheorie (1979); Hölderlin. Transzendentale Reflexion der Poesie (gemeinsam mit H. Bachmaier

und Th. Horst, 1979); Rationale Metaphysik, 2 Bde. (gemeinsam mit H. Radermacher und J. Stolzenberg, 1987–90); zahlreiche Aufsätze zu Kant, Fichte, Hegel, Hölderlin, Wolfgang Cramer, zur philosophischen Hermeneutik, zur Philosophie des Rechts, zur Naturphilosophie, zur Ästhetik; Lexikonartikel.

*Rudolph, Enno* – Studium der Philosophie und Evangelischen Theologie in Münster und Heidelberg, Promotion 1974, Habilitation 1983, seit 1977 wissenschaftlicher Referent an der FEST (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft), seit 1991 apl. Prof. für Religionsphilosophie an der Universität Heidelberg. *Veröffentlichungen u. a.:* Odyssee des Individuums. Zur Geschichte eines vergessenen Problems (1991); Theologie – diesseits des Dogmas. Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Religionsphilosophie (1994); Hrsg.: Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung (1992); Mithrsg.: Kulturkritik nach Ernst Cassirer (1995); Hrsg.: Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon (1996); Mithrsg. Der Internationale Zeitschrift für Philosophie.

*Schmidt-Biggemann, Wilhelm* – Studium der Philosophie, Germanistik, Geschichte und Theologie an der Ruhr-Universität Bochum, Promotion 1974, Habilitation 1981, derzeit Prof. für Geschichte der Philosophie und der Geisteswissenschaften an der Freien Universität Berlin. *Veröffentlichungen u. a.:* Maschine und Teufel. Jean Pauls Jüngestsatiren nach ihrer Modellgeschichte (1975); Spinoza, Werk und Wirkung (1977); Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft (1983); Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung (1988); Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie (1991); Sinn-Welten – Welten-Sinn. Eine philosophische Topik (1992); Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit (1998).

*Wüstehube, Axel* – Studium der Philosophie, der politischen Wissenschaften und der Germanistik an der Universität Frankfurt a. M., Promotion 1987, Humboldt-Stipendiat 1991/92 am *Center for Philosophy of Science* der Universität Pittsburgh, Habilitation in Münster 1996. Lehrtätigkeit in Frankfurt a. M., Münster, Leipzig und Prag. *Veröffentlichungen u. a.:* Das Denken aus dem Grund. Zur

Bedeutung der Spätkontinenz Schellings für die Ontologie Ernst Blochs (1989); »Zur aktuellen Diskussion um einen pragmatischen Rationalitätsbegriff«, in: Philosophische Rundschau Bd. 38 (1991); Hrsg.: Pragmatische Rationalitätstheorien. Studies in Pragmatism, Idealism, and Philosophy of Mind (1995), darin: »Pragmatische Rationalitätstheorien. Zur Einführung«, »Rationalität und Moralität bei Nicholas Rescher«, »Der Rationalitätsbegriff im pragmatischen Idealismus. Ein Gespräch«; Rationalität und Hermeneutik. Diskursethik, Pragmatischer Idealismus, Philosophische Hermeneutik (1998).

Zihlmann, Rudolf – Studium der Rechte an den Universitäten Zürich und Bern, seit 1952 hauptberuflich freier Anwalt in Luzern, Studien in Politikwissenschaft, Philosophie, Religionswissenschaft und Soziologie, Ehrendoktor der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern 1997. *Einige Hauptthemen:* Edmund Burke und der angelsächsische Konservatismus; geistesgeschichtliche Voraussetzungen der ökologischen Krise; östliche Spiritualität, u. a. Zen-Buddhismus. Zahlreiche Essays und Aufsätze in Buchreihen und Zeitschriften. Vorträge und Vorlesungen zu diesen Themen, u. a. an der Theologischen Fakultät und der Philosophischen Akademie Luzern.

**Karen Gloy**

# **Bewußtseinstheorien**

Zur Problematik und Problemgeschichte  
des Bewußtseins und Selbstbewußtseins

1998. 360 Seiten. *Alber-Reihe Philosophie*. ISBN 3-495-47887-6

Im ersten, systematischen Teil des Buches werden die bewußtseinstheoretischen Modelle und ihre Implikate entfaltet: das Reduktionsprogramm der Übersetzung des Psychischen ins Physische, das Selbstbeziehungsmodell, das Relationsmodell, das Flußmodell. Im zweiten, historischen Teil wird die Geschichte der Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorie seit der Antike bis in die Gegenwart verfolgt. Die These ist, daß Bewußtsein und Selbstbewußtsein nicht erst mit Descartes ins Zentrum des philosophischen Interesses rücken, sondern daß bereits mit Platons »Charmides« die Weichen für die später explizierten und differenzierten Theorien gestellt werden.

*Lieferung über den Buchhandel.*

**Verlag Karl Alber Freiburg / München**

# *Eine neue Reihe:*

## **Alber Thesen Philosophie**

Die neue Reihe fördert innovative Ansätze in der Philosophie; aktuelle Strömungen des internationalen philosophischen Diskurses werden aufgegriffen und zur Diskussion gestellt. Die *Alber Thesen* wollen vor allem junge philosophische Richtungen präsentieren, zeitgenössische Philosophen des Auslandes im deutschen Sprachraum bekannt machen, interdisziplinär angelegte Arbeiten veröffentlichen, gesellschaftlich engagierter Philosophie ein Forum bieten und sich neuen Fragestellungen zu den klassischen Themen widmen.

– *Die ersten Bände:*

- 1: Klaus Steigleder, **Grundlegung der normativen Ethik.**  
Der Ansatz von Alan Gewirth. 288 Seiten. Gebunden 68,- DM.  
ISBN 3-495-47907-4 (*Soeben erschienen*)
- 2: Matthias Jung, **Erfahrung und Religion.** Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie.  
Ca. 328 Seiten. Gebunden ca. 74,- DM. ISBN 3-495-47903-1  
(*Erscheint April 1999*)
- 3: Ulrich Baltzer, **Gemeinschaftshandeln.** Ontologische Grundlagen einer Ethik sozialen Handelns. Ca. 320 Seiten. Gebunden ca. 72,- DM. ISBN 3-495-47913-9 (*Erscheint April 1999*)
- 4: Marcus Düwell, **Ästhetische Erfahrung und Moral.**  
Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen. Ca. 336 Seiten. Gebunden ca. 68,- DM.  
ISBN 3-495-47915-5 (*Erscheint Mai 1999*)
- 5: Elisabeth Heinrich, **Religionskritik in der Neuzeit.** Hume, Feuerbach, Nietzsche. Ca. 336 Seiten. Gebunden ca. 68,- DM.  
ISBN 3-495-47919-8 (*Erscheint August 1999*)

Die Reihe wird fortgesetzt.

*Lieferung über den Buchhandel.*

**Verlag Karl Alber Freiburg / München**

