

Bemerkungen zum Begriff des Begriffs

- 1 Wesen und Erscheinung (1)
- 2 Komplex und Sache in sich (3)
- 3 Begriff (5)
 - 3.1 Wesen und Erscheinung liegen ineinander (5)
 - 3.2 Begriff als Einheit von Wesen und Erscheinung (6)
 - 3.3 Begriff und Idee (6)
 - 3.4 Synchronik und Diachronik (7)
 - 3.5 Begriff und Schauen (10)
 - 3.6 Präsentativ versus diskursiv? (11)
- Schriften (14)

(1) Keine Sache, wie wenig komplex sie auch gebaut sei, ist nur eine simple Einheit, vielmehr stellt jede Sache eine Sphäre von mannigfaltigen, miteinander komplex verwobenen Elementen, Funktionen und Kontexten dar. Diese Mannigfaltigkeit, die jede Sache an sich hat, nenne ich die Sphäre ihrer **Differenzmomente**. Dass alle diese Differenzmomente aber die eine und ganze Sache ausmachen, nenne ich den **Totalitätsaspekt** der Sache. Im Folgenden erinnere ich an einige klassische Termini, mit deren Hilfe man versucht hat, das Zusammenspiel des Differenzaspektes mit dem Integrationsaspekt der Sache zu explizieren. Ähnlich wie bei meinen früheren Ausführungen über Ideen und Kategorien erhebe ich keinerlei Anspruch darauf, die höchstmöglich reflektierten und angemessensten Denkformen, die zu diesem Zweck zur Verfügung stehen, zur Sprache zu bringen. Vielmehr begnüge ich mich damit, zwei Denkbestimmungen heranzuziehen, die sich deswegen der Betrachtung anbieten, weil sie recht geläufig sind und mit ihnen auch philosophisch nicht besonders fortgeschrittene Leute (wie etwa Schüler im Philosophieunterricht oder Ethikunterricht) leicht gewisse Vorstellungen verbinden, an welche die Erläuterung anknüpfen kann. Andererseits sind diese beiden Bestimmungen doch auch philosophisch so bedeutsam, dass immerhin Hegel auf sie sogar noch zur Umschreibung der höchsten Kategorie in seiner „*Wissenschaft der Logik*“, der Idee, zurückgreift. Ich meine das Kategorienpaar „*Wesen*“ und „*Erscheinung*“: Der Terminus „**Wesen**“ bezeichnet dabei den intuitiv erfassten **Totalitätsaspekt**; der Terminus „**Erscheinung**“ den diskursiv zu erfassenden **Differenzaspekt** der Sache.

(2) Mit etwas anderen Worten bezeichnet Goethe dieselbe Doppelstruktur, wenn er den **Komplex** dessen, woraus eine Sache sich aufbaut (*Differenzaspekt*), von dem unterscheidet, was die **Sache in sich** ist (*Integrationsaspekt*) und worin ihre innere Einheit besteht (Abschnitt c). Jeder der beiden Termini *Wesen* und *Erscheinung*, wenn wir ihn für sich zu denken versuchen, führt uns zwangsläufig zum jeweils anderen hinüber; keiner von beiden kann für sich allein gedacht werden. Es stellt sich ja immer sofort die Frage: „Wenn etwas Erscheinung ist, *was* erscheint dann in ihr, *wovon* ist es die Erscheinung?“ und: „Wenn etwas Wesen ist, *wie zeigt es sich* dann, *wovon* ist es das Wesen?“. Daher besteht zwischen beiden Termini so etwas wie ein Implikationsverhältnis: jeder schließt den anderen in sich selbst mit ein. Wie aber soll man dieses wechselseitige Implikationsverhältnis ausdrücken, explizieren? Es geht dabei ja offensichtlich darum, die **Einheit** zwischen der inneren **Einheit des Wesens** und der äußeren **Vielheit der Erscheinung** auszudrücken. Diese komplexe Struktur, welche alle Aspekte der Sache zur Synthese bringt, und daher die oberste Ebene des Verstehens ausmacht, bezeichnet Hegel als „**Begriff**“. Darauf gehe ich abschließend ein.

1 Wesen und Erscheinung

(3) Der Sinn einer Sache ist das, was sich in ihren Differenzmomenten äußert, zeigt oder realisiert. Dieselben Differenzmomente können ja unterschiedliche Arten von Sinn ausdrücken, je nach dem **Webmuster**, das sie verknüpft. Was die Sache – das Sinngebilde – ausmacht, ist nicht die *Summe* der Differenzmomente, sondern diese *ganz bestimmte Weise ihres Verwobenseins*, ihres Integriertseins zu dieser oder jener Sache. Diese Integrationsweise der Differenzmomente ist das **Wesen** der Sache, die Differenzmomente sind ihre konkrete **Erscheinung**. So ist das **Wesen** der Sinn der Sache, der sich in ihren Differenzmomenten (Elementen, Funktionen, Subkontexten) zur **Erscheinung** bringt.

(4) Wenn wir Sinngebilde untersuchen, zerlegen wir sie in ihre Bestandteile. Durch diese **Analyse** lernen wir die Differenzmomente, also die Erscheinung kennen, zu der sich das **Wesen** des jeweiligen Sinngebildes bringt. Das **Wesen** selbst der Sache ist jedoch durch Analyse gerade nicht auffindbar, da es ja mit keinem der Erscheinungselemente identisch ist, sondern vielmehr deren **Gesamtgefüge** ausmacht. Jedoch: Auch wer die Art des Gefügtseins einer Sache kennt, und vielleicht sogar nachmachen („nachkonstruieren“) kann, hat mit der reinen Anordnung noch nicht das wirkliche – das bedeutet das **wirkende** – **Wesen** der Sache gefunden. Zerlegt man nämlich z. B. einen Menschen in seine Differenzmomente (seine Bestandteile), kann man keineswegs aus den Teilen den lebendigen Menschen wieder zusammensetzen („synthetisieren“), auch wenn man sie anatomisch vollkommen richtig zusammenfügt. Ein richtiges und komplettes Gesamtgefüge menschlicher Organe – wie beispielsweise Frankensteins Monster – bleibt doch eine Leiche. Es lebt erst auf, wenn ihm eine **wirkende Kraft** zugeführt wird, welche die Bestandteile von innen heraus – organisch – miteinander verbindet.¹ Das real existierende (oder tatsächlich wirkende) **Wesen** ist daher eine Aktivität, welche die Differenzmomente gemäß der spezifischen Struktur der jeweiligen Sache zusammenbindet (oder integriert oder synthetisiert).

(5) Dass man ein wirkliches Sinngebilde aus seinen einmal getrennten Differenzmomenten nicht wieder zusammensetzen kann, hat seinen Grund eben darin, dass das Gefüge der Differenzmomente nichts Statisches ist, sondern ein **dynamisches** Zusammenspiel: Das **Wesen** der Erscheinung ist nicht bloß eine bestimmte **gedachte** Anordnung der Differenzmomente, sondern die **wirksam** bewegende **Kraft**, welche (als autarke Macht) diese Anordnung hervorbringt und die Differenzmomente darin gegen Irritationen konstant erhält. Diese strukturierende Kraft lässt sich aus den getrennten Differenzmomenten nicht durch Zusammensetzung erzeugen. Das **Wesen** ist diese **aus sich selbst heraus tätige Kraft**, welche die Erscheinungen synthetisiert. Als solche ist es nicht als Produkt menschlich-technischer Zusammensetzung, sondern autarke Macht. Kraft kann gar nicht als Resultat von Zusammensetzung gedacht werden, weil sie vielmehr deren Voraussetzung ist: Kraft beschleunigt einen Körper², sie schafft also Verbindung zwischen getrennten Raum- und Zeitpunkten. Zusammensetzung resultiert daher aus Kraft, nicht Kraft aus Zusammensetzung. Um Kraft durch Zusammensetzung hervorzubringen, benötigt man schon eine Kraft, welche die Verbindung zustande bringt. Wollte man also das Zustandekommen von Kraft durch die Zusammenfügung von Teilchen erklären, würde man Kraft gerade durch Kraft erklären. Man kann den Begriff

¹ Frankenstein beruft sich auf eine solche organische Kraft oder Aktivität, die er selbst seinem Gebilde durch die bloße Zusammensetzung nicht schon zu geben vermocht hatte: „Es war eine trostlose Novembernacht, als ich mein Werk fertig vor mir liegen sah. Mit einer Erregung, die fast einer Todesangst glich, machte ich mich daran, dem leblosen Dinge den lebendigen Odem einzublasen“ (Shelley, 1818, 83 [Fünftes Kapitel]). Näheres (etwa wie es die „Frankenstein“-Filme mit Blitz und Donner ausmalen) wird darüber nicht gesagt. Frankenstein kann die Kraft aktualisieren (75), er hat sie aber nicht geschaffen; sie ist ein „Geheimnis“ (74) der Natur.

² dtv-Lexikon der Physik V, 129

„Kraft“ nicht auf den Begriff „zusammengesetzte Teilchen“ oder auf eine bestimmte Weise der Zusammensetzung zurückführen (Kraft *ist* die Bestimmtheit der Verknüpfungsweise).

Kein Genetiker kann aus einer Menge Quarks und Elektronen eine Amöbe oder ein Pferd, geschweige denn einen lebendigen Menschen zusammensetzen: „Ein Mensch mit dem Normalgewicht von 75 kg besteht zum Beispiel aus folgenden Konstituenten: u-Quarks: $7,0 \times 10^{28}$; d-Quarks: $6,5 \times 10^{28}$; Elektronen: $2,5 \times 10^{28}$. Natürlich erhält man keinen Menschen, wenn man diese Mengen von Quarks und Elektronen einfach zusammenfügt; der Mensch ist mehr als die Summe seiner Teile. Das System ‚Mensch‘ zeichnet sich dadurch aus, daß die Elektronen und Quarks nicht irgendwie, sondern auf ganz bestimmte Weise zusammengefügt sind“³. Aber diese Zusammenfügung darf nicht nur auf bestimmte Weise **gedacht**, sondern sie muss **wirklich vollzogen** werden. Und sie darf nicht nur von außen vollzogen werden, sondern sie muss sich **von innen heraus von selbst** vollziehen. In diesem inneren Selbstvollzug besteht die eigene Wirklichkeit einer Sache, und eine Sache hat eigene Wirklichkeit genau in dem Maß, in dem sie solchen inneren Selbstvollzug besitzt.

(6) Beim Wesen einer Sache hat man es – nach einem Ausdruck Goethes⁴ – „mit einer **geheimnisvollen Synthese zu tun**“, die aus einem Bündel von Eigenschaften und Bezügen ein Pferd, aus einem anderen einen Stein und wieder aus einem anderen einen Philosophen macht. Diese Synthese nennt Goethe zurecht „*geheim*“, weil der Mensch nicht weiß, wie sie herzustellen wäre. Er kann lediglich eine schon funktionierende Synthesis mit einer anderen so zusammenbringen, dass daraus eine veränderte Synthesis entsteht: Das tun z. B. Gentechniker, wenn sie in Keimbahnen neue Gene einbringen. Dadurch erzeugen sich nicht ein neues Wesen – eine neue Synthesis –, sondern sie veranlassen zwei vorhandene synthetisierende Prinzipien, sich zu einer veränderten Gesamtsynthese zusammenzufinden. Gene sind Träger einer synthetisierenden Kraft, diese kann aber nicht aus irgendwelchen Teilchen zusammengesetzt werden. Das aktive Prinzip, das die Elementarteilchen zu Molekülen und Genen einer bestimmten Art verbindet und lebendig macht, wirkt *aus sich selbst* heraus und ist kein Produkt des Menschen. Das gilt nicht nur von den biologischen, sondern auch von den physikalischen Wirkkräften: Auch diese sind keine Produkte des Menschen, sondern aus sich selbst heraus tätige Prinzipien: Was z. B. in der Glühbirne leuchtet, ist nicht die Kunst des Technikers, sondern eine Naturkraft, die sich der Mensch lediglich zunutze machen kann. Wenn es nicht in der Natur die Potentialität zur Elektrizität gäbe, könnte der Mensch sie auch nicht erzeugen. Kant hat einmal geschrieben, „*daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt*“⁵. Was die Vernunft hervorbringt, sind jedoch nur Vorstellungen darüber, wie man schon vorhandene Kräfte kombinieren könnte, so dass daraus neue Kräfte entstehen. Diese neuen Kräfte werden dabei keineswegs von der Vernunft hervorgebracht, sondern von den vorhandenen Kräften, deren sich die Vernunft, sie kombinierend, zu diesem Zweck bedient.

2 Komplex und Sache in sich

(7) Die innere Einheit der nach außen als Mannigfaltigkeit von Differenzmomenten erscheinenden Sache konstituiert die eigene Wirklichkeit der Sache. Je *aktiver* eine Sache aus sich selbst heraus sein muss, um ihre Einheit aufrecht zu erhalten, desto wirklicher ist sie. Deshalb sagt Goethe treffend:

³ Fritzsch 1983, 301

⁴ „Vor allem also sollte der Analytiker untersuchen oder vielmehr sein Augenmerk dahin richten, ob er denn wirklich mit einer geheimnisvollen Synthese zu tun habe, oder ob das, womit er sich beschäftigt, nur eine Aggregation sei, ein Nebeneinander, ein Miteinander, oder wie das alles modifiziert werden könnte“ (Goethe XVI 890 [Analyse und Synthese])

⁵ Kant III 10 (Kritik der reinen Vernunft B XIII)

„was haben wir uns mit Anatomie, Physiologie und Psychologie zu quälen, als um uns von dem **Komplex** nur einigermaßen einen Begriff zu machen, welcher **sich** immerfort herstellt, wir mögen ihn in noch so viele Teile zerfleischt haben.“⁶

(8) In diesem Text bezeichnen die Wörter **Komplex** und **sich** genau jene beiden Aspekte, auf die es beim Verstehen einer Sache hauptsächlich ankommt, nämlich den Differenzaspekt und den Integrationsaspekt: Jede Sache ist ein Komplex, d. h. eine Menge von Elementen oder Teilen, deren **keines für sich allein** genommen werden darf, weil die Sache gerade die Zusammenflechtung – eben der „Komplex“⁷ – aller ist. Als solcher Komplex ist aber die Sache keineswegs das Resultat der Zusammensetzung ihrer Einzelteile, sondern sie ist das vorgängig zugrunde liegende Prinzip, gemäß welchem die Einzelteile sich erst entwickeln und anordnen. Die Sache ist schon vor der Entfaltung ihrer Einzelteile, sie wirkt aus **sich selbst heraus** als Prinzip, Struktur oder Einheitsprinzip der Differenzmomente.

Die Fasern, Äste, Zweige, Blätter und Früchte eines Baumes werden nicht von außen zusammengefügt wie die Steine eines Hauses, sondern der Baum stellt den Zusammenhang seiner Teile aus sich selbst heraus her. Der Zusammenhang ist immer schon im Keim des Baumes vorhanden. Die erbauende Tätigkeit hingegen, durch welche ein Haus errichtet wird, steht außerhalb des Hauses (in Gestalt der Maurer, Zimmerleute, Baggerführer usw.). Der Baum hat die erbauende Tätigkeit in sich selbst, sie ist von ihm nicht verschieden. Diese Tätigkeit aus sich heraus konstituiert die bestimmte Einheit einer Sache⁸, d. h. ihr Wesen.

Es gibt eine **Gestuftheit** der Intensität von Einheit (und damit der Intensität von Wirklichkeit): Mechanische Einheit, chemische Einheit, organische Einheit. Bei der mechanischen Einheit wirken die einzelnen Teile von sich her nicht zur Einheit zusammen. Sie sind nicht die Quelle der Einheit, sondern bloß ihr Material, sozusagen ihr Opfer. Bei der chemischen Einheit stellen die Dinge aus ihrer spezifischen Beschaffenheit heraus ein Verhältnis zueinander – und somit eine Einheit – her: Sie *reagieren* miteinander. Dabei ist natürlich die gegenseitige Abstoßung ebenfalls eine Form von Einheit, denn im Phänomen des Abstoßens vereinigen sich zwei Kräfte. Im Organismus ist die Einheit sogar das Primäre und Dominierende, denn die Dinge, die den Organismus ausmachen (Glieder), existieren gar nicht unabhängig von der Einheit, vielmehr entwickeln sich sie erst aus ihr heraus.

(9) Gegen die Vorstellung eines Wesens oder inneren Agens hat Nietzsche eingewandt, dass es sich dabei nur um eine grammatikalische Fiktion handele:

„Die Trennung des ‚Thuns‘ vom ‚Thuenden‘, des Geschehens von einem [Etwas], das geschehen macht, des Prozesses von einem Etwas, das nicht Prozess, sondern dauernd, Substanz, Ding, Körper, Seele usw. ist ...: diese alte Mythologie hat den Glauben an ‚Ursache und Wirkung‘ festgestellt, nachdem er in den sprachl[ichen] grammat[ikalischen] Funktionen eine feste Form gefunden hatte“⁹.

Dass wir „hinter“ den Erscheinungen ein Wesen annehmen (das den Erscheinungen zugrunde liegt wie das Subjekt dem Prädikat), hat seinen Grund darin, dass dieselben Erscheinungselemente zu unterschiedlichen Dingen verwoben sein können. Die Anordnung der Teile erklärt sich somit nicht aus den Teilen allein, und *deshalb* ist das Ganze **mehr** als seine Teile.

⁶ Goethe XIII 51f (Analyse und Synthese)

⁷ Von lateinisch *complector*, *complexus sum*, umfassen (Lünemann 1826, 568); dies wiederum aus *con* und *plecto*, ineinander flechten oder fügen (Lünemann 1826, 2260f). Aufgrund des Bildes vom „Flechten“, das auch im „Komplex“ wiederkehrt, ist die Verbindung zur Sache als einem Feld innerer und äußerer Kontexte offensichtlich.

⁸ Huber 2003, XXXIX mit XLI, 125-134

⁹ Nietzsche XII 136 (Herbst 1885 – Herbst 1886, 2 [139]; eckige Klammern im Text von den Herausgebern)

Dieses *Mehr* ist das Wesen hinter den Erscheinungen, die integrierende Kraft zwischen den Teilen. Mein Argument lautet also: Eine Anordnung von Teilen *könnte* anders sein als sie ist, und deshalb bedarf es außer der Teile noch einer integrierenden Instanz. Nietzsche dagegen behauptet, dass die spezifische Anordnung der Teile nicht als *Produkt* der Aktivität eines integrierenden Subjekts, das von den Teilen verschieden wäre, gedacht werden dürfe, sondern einfach mit den Teilen identisch sei. Die Anordnung der Teile in einem Ganzen sei eben „*so und so beschaffen ...: etwas kann nicht auch etwas anderes sein, kann nicht bald dies, bald anderes thun, ist ... eben so und so*“¹⁰. Das läuft auf die Behauptung hinaus, dass es keinen Sinn habe, von gleichen Bestandteilen in unterschiedlicher Anordnung zu sprechen, sondern dass die unterschiedliche Anordnung in den Teilen selbst schon liege, sodass also Teile, die in unterschiedlichen Anordnungen vorkommen, bloß gleich *scheinen*, letztlich aber verschiedenartig sind (und sich deswegen verschiedenartig verbinden). Aber eine solche Verschiedenheit lässt sich eben gerade nicht feststellen: So sind die Körperzellen bei den verschiedenen Säugetieren unterschiedlich angeordnet, hinsichtlich ihrer Chemie aber sind sie nahezu gleich. Man kann die Verschiedenheit der Anordnung gerade nicht aus der Eigenart der Teile erklären. Im Übrigen lernen wir es ursprünglich nicht aus der Grammatik, dass selbe Teile in unterschiedliche Anordnung gebracht werden können, sondern aus unserer Handlungserfahrung: Wir können dieselben Steine zu einem Haus oder zu einem Turm zusammenfügen. An den Steinen ändert sich dabei nicht, wohl aber an der Ordnung zwischen ihnen. Nietzsche selbst nimmt freilich bedenkenlos „hinter“ den Äußerungen des Willens zur Macht ein „*Etwas*“ an, das sich da äußert: „*es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretiert*“¹¹.

3 Begriff

(10) Der Begriff ist das Erfassen des Wechselspiels (oder die Zusammenschau) von Wesen und Erscheinung. Von jeder dieser beiden Seiten aus ist die andere immer schon mitgedacht, jedoch nur implizit, so dass jeder Seite ein entscheidender Aspekt an dem, was sie doch erfassen will, fehlt. Jede Seite bleibt hinter dem zurück, was sie doch erfassen will, nämlich die volle Wirklichkeit der Sache. Um diesen Mangel zu beheben, muss an jeder Seite dasjenige explizit gemacht werden, was sie nur implizit in sich hat. Das Implizite jeder Seite ist aber das Explizite der anderen. Deshalb bedeutet die Explikation des Impliziten nichts anderes, als sich dessen bewusst zu werden, dass in jeder Seite die jeweils andere schon mitgedacht ist. Diese Explikationsbewegung kennzeichne ich in den folgenden sechs Abschnitten d)a mit d)f in einigen Hinsichten.

3.1 Wesen und Erscheinung liegen ineinander

(11) Vom Wesen aus gesehen, ist die Erscheinung immer schon mitgedacht. Das zeigt die folgende Überlegung. Eine Sache ist mit sich *identisch*, und insoweit ist sie **Wesen**. Aber diese Identität der Sache mit sich ist kein bestimmungsleeres „x“, sondern das Kontextmuster, das die Differenzmomente der Sache spezifisch strukturiert. Eine Sache ist keine leere (abstrakte) Identität, sondern ein differenziertes Gebilde. Die **Wesenseinheit** schließt daher notwendig **Differenz** ein: „*Das Wesen ... enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschiedes*“¹². Die Einheit des Wesens einer Sache liegt in der Konstanz, mit der sich das pro-

¹⁰ Nietzsche XII 137 (Herbst 1885 – Herbst 1886, 2 [142])

¹¹ Nietzsche XII 139f (Herbst 1885 – Herbst 1886, 2 [148])

¹² Hegel VIII 270 (Enzyklopädie § 116)

zessuale Muster durchhält, gemäß welchem die Differenzmomente verwoben sind.

(12) Von der anderen Seite her, also von der Erscheinung aus, ist das Wesen immer schon mitgedacht. Das zeigt die folgende Überlegung. Die Sache ist in sich *different* – sie lässt sich an jedem Ort ihrer Wirklichkeit in diverse Elemente und Funktionsgeflechte (Subkontexte) zergliedern – und insoweit ist sie **Erscheinung**. Aber diese Differenz ist keine Auflösung der Sache, kein Zerfallen in isolierte eigenständige Elemente, sondern die Differenten sind zur spezifischen Gestalt der Sache verwoben. Die Mannigfaltigkeit der Differenzmomente bleibt eingeschlossen in die spezifische Einheit der Sache. Jedes Differenzmoment ist eingebunden in den Kontext der übrigen und insofern immer nur Mittelstück einer größeren Ganzheit: Die Differenzmomente *vermitteln* die Einheit der Sache. Die Erscheinungsmannigfaltigkeit schließt daher notwendig die **Einheit** des spezifischen Aufeinanderbezogenenseins ein: „*Diese unendliche Vermittlung ist zugleich eine Einheit der Beziehung auf sich*“¹³.

3.2 Begriff als Einheit von Wesen und Erscheinung

(13) Diese Einheit und diesen wechselseitigen Zusammenhang von **Wesen** und **Erscheinung** oder (mit Goethe) von Sache in *sich* selbst und Sache als **Komplex** von mannigfaltigen Differenzmomenten nennt Hegel den „**Begriff**“. Eine Sache zu begreifen, heißt, Wesen und Erscheinung als unlösbar ineinanderspielend einzusehen: Das Wesen einer Sache lässt sich nur verstehen, wenn man ihre Lebendigkeit in den mannigfaltigen Erscheinungen sieht und weiß. Und umgekehrt ist die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nur deswegen eine bestimmte Sache und kein Chaos, weil sie in der strukturierenden Kraft des Wesens geordnet ist. So ist der Begriff einer Sache eine „*bei sich selbst bleibende Wechselbewegung nur mit sich*“¹⁴. In diesem Ineinanderspielen von Wesen und Erscheinung besteht die Grundstruktur des Begriffs, wie Hegel ihn denkt: Der Begriff ist „*ein Scheinen in sich selbst*“¹⁵. Dieses Ineinanderscheinen von Wesen (Sache in sich selbst) und Erscheinung (Sache als Komplex von Differenzelementen) macht die **Wirklichkeit** der Sache aus: „*Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz*“¹⁶. Die Existenz ist nichts anderes als die Erscheinung: Wenn das Wesen der Sache sozusagen in die Realität „hinaus-steht“ (existiert), tritt es in die Erscheinung: „*Die Existenz ist unmittelbare Einheit des Seyns und der Reflexion, daher Erscheinung*“¹⁷. Wirklichkeit zu begreifen, heißt für Hegel also, eine Sache als das Ineinanderspielen von Wesen und Erscheinung zu verstehen. Von hier aus erklärt sich auch, dass die Wirklichkeit einer Sache nicht einfach ihr faktischer Zustand ist, sondern das, was sie sein müsste, um das zu sein, was sie eigentlich ist.¹⁸

3.3 Begriff und Idee

¹³ Hegel VIII 301 (Enzyklopädie § 132). – Die Vermittlung durch die Erscheinungsmannigfaltigkeit ist *unendlich*, weil in ihr nicht plötzlich etwas anderes als das Wesen präsent ist, sondern immer nur dieses selbst (wenn auch in anderer Form). Durch den Eintritt in die Vermittlungsbewegung gelangen wir nicht an das *Ende* des Wesens, sondern zu seiner *Wahrheit*.

¹⁴ Hegel VIII 348 (Enzyklopädie § 158)

¹⁵ Hegel VIII 349 (Enzyklopädie § 159)

¹⁶ Hegel VIII 319 (Enzyklopädie § 142)

¹⁷ Hegel VIII 320 (Enzyklopädie § 142 Anmerkung)

¹⁸ Huber 2003, LIV, 201-205 und XVII, 49-51

(14) Der Begriff *einer* Sache schließt den Begriff *aller* Sachen ein, weil eine Sache nur begriffen ist, wenn sie im Kontext aller Sachen – wenigstens der *Idee* nach – begriffen ist. In der **Idee** erfassen wir, was wirklich ist, ohne dass wir es im Einzelnen erschöpfend erfassen könnten: Jede Sache ist der Komplex ihrer Beziehungen zum Rest des Universums. Eine Sache begreifen, heißt, sie als perspektivische Darstellung des Wirklichkeitsganzen zu verstehen. Da wir das Ganze nicht im Einzelnen erfassen, sehen wir jede einzelne Sache als perspektivische Darstellung eines Gesamtraumes, der auf weite Strecken hin für uns nur durch Leerstellen gekennzeichnet ist: Wir begreifen eine einzelne Sache, indem wir sie *als* einzelne, d. h. als Fragment eines Ganzen, das wir nicht im Einzelnen überschauen, denken:

„Das einzelne Sein ist irgend eine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisiert.“¹⁹

(15) Begriff und Idee bezeichnen somit dieselbe spekulative Verstehensweise. Der Begriff ist jedoch eher das Verstehen des Universums aus der Perspektive derjenigen Sache, von der die Verstehensbewegung ihren Ausgang nimmt und worin sie ihren Zentralbereich hat, während die Idee der Begriff des universalen Ganzen-als-solchen selbst ist. Wird die begriffliche oder ideelle Verstehensbewegung vollständig durchgeführt (der Idee nach), dann schließt sie sämtliche anderen Sachen ein, deren jede ihrerseits für sich selbst Ausgangspunkt und Zentralbereich einer perspektivischen Repräsentation des Universums ist, wenn sie auch in der gegenwärtigen Verstehensbewegung, die von einer anderen Sache ausgeht, nicht als solche realisiert wird. Weil jede Sache spezifisches Zentrum einer Perspektivität des Universums ist, spricht Hegel im angeführten Text von den Sachen als Wirklichkeiten, deren jede nicht nur Moment am Universum, sondern immer *auch* dessen perspektivisches Zentrum und insoweit eine „für sich bestehende“ Wirklichkeit ist. Würde man nun von *jeder* Sache her die Verstehensbewegung durchführen, hätte man lauter perspektivische Repräsentationen des gesamten Universums. Diese würden in ihrer Vielfalt den **Differenzaspekt** der Sache „Universum“ ausmachen. Erst mit dieser **Allheit der Perspektiven** wäre das intuitive Gewahrsein des Ganzen, wie es im Totalitätscharakter unseres unmittelbaren Erlebens präsent ist, tatsächlich eingeholt.

(16) Die *Idee* ist folglich die **Integrationsgestalt** der Sache „Universum“, wo der Totalitätsaspekt vermöge der Explikation des Differenzaspektes und seiner Integration zu in sich differenzierter Ganzheit zur Einheit vermittelt ist. Jede Sache hat das Ganze zu ihrem Umkreis. In der Einsicht in diese Perspektivenvielfalt kommen die Perspektiven überein. Indem ich erkenne, dass der andere ebenso wie ich selbst Perspektive des Universums ist, bin ich mit ihm zwar nicht identisch geworden, aber diese Einsicht eröffnet mir innerhalb des Umkreises meines eigenen Verstehens den Raum möglicher anderer Verstehenskreise. So ist das Ganze der „*Kreis von Kreisen*“ (Hegel).

3.4 Synchronik und Diachronik

(17) Der Begriff einer Sache ist die **synchrone Zusammenschau** aller **diachron durchlaufenen** Differenzmomente der Sache. Diese Zusammenschau erfasst die Differenzmomente und zugleich die spezifische Form (Wesensform) ihres Zusammenspiels. Das Ineinanderliegen von Diachronität und Synchronität ist das Kennzeichnende der Idee: „*daher ist in der Idee Simultanes und Sukzessives innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hin-*

¹⁹ Hegel, Enzyklopädie § 213 Anmerkung („Die Idee“)

gegen immer getrennt“²⁰. Eine Erfahrung ist immer ein einzelnes Erlebnis, der Begriff oder die Idee einer Sache aber sind die Zusammenschau möglichst aller mit ihr gemachten einzelnen Erfahrungen. Somit ist der Begriff ein „*präsentatives*“ Symbol. So nennt Susanne K. Langer eine Darstellungsart, welche differenzierte Sachgefüge „simultan“ und in „integraler“ Zusammenschau aller einzelnen Momente präsentiert, statt diese Momente diskursiv analytisch nacheinander darzustellen.²¹ Aber natürlich impliziert der Begriff (das Symbol) die diachrone und diskursive Sphäre, denn einen Begriff (ein Symbol) versteht nur, wer von der inneren Komplexität desselben weiß. Der Begriff (oder das Symbol) evoziert mittels seiner einfachen Gestalt seinen komplexen Gehalt. Einen Begriff oder ein Symbol zu verstehen, heißt, die diachron-diskursive Vermittlungsbewegung in einem synchronen **Erinnerungsbild** zusammengefasst präsent zu haben, dergestalt dass man nicht nacheinander jeweils nur bei einem vereinzelt Element verweilt, sondern alle Elemente in gleichzeitiger Zusammenschau überblickt. Die einfache Vorstellung eines gefährlichen Haifisches z. B. schließt, genaugenommen, die Zahl, Gestalt, Funktionsweise und Anordnung aller einzelnen Zähne in seinem Rachen, sowie seine Größe, Schnelligkeit und Kraft ein. **Ein Begriff ist daher nicht ein Wort, sondern eher eine Abhandlung** (entsprechend ist ein anschauliches Symbol nicht ein Bild, sondern eine Welt von Bildern). Nur sofern wir mit einem einzelnen Wort die Erinnerung an eine solche Abhandlung verbinden und damit deren *diskursive Diachronik* in eine sozusagen *anamnetische Synchronik* zusammenschauen, kann ein solches einzelnes Wort „Begriff“ heißen. Der Begriff „Eiche“ beispielsweise ist nicht das einfache *Wort* „Eiche“, sondern die geordnete Menge aller Vorstellungen, Erfahrungen, Gedanken, Symbolismen, Überlieferungen und sonstigen Kontexte, die sich mit diesem Wort verbinden.

Indem wir eine Eiche *als einen Baum* sehen und wissen, nehmen wir verschiedene Kontexte in Anspruch: Da sie *eine* Eiche ist, nehmen wir sie innerhalb des Kontextes einer Mehrzahl von Eichen wahr; da sie *ein* Baum ist, nehmen wir sie innerhalb des Kontextes mehrerer Baumarten wahr; da sie ein *Baum* ist, nehmen wir sie innerhalb des Kontextes verschiedener Pflanzenarten wahr; da sie eine *Pflanze* ist, nehmen wir sie innerhalb verschiedener Wirklichkeitsbereiche wie Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen (möglicherweise auch Engeln, Dämonen, Götter) wahr; da sie *lebendig* ist, nehmen wir sie innerhalb der Kontextes von organischen und anorganischen Wesen wahr; da sie auf dem Planeten *Erde* vorkommt, nehmen wir sie innerhalb des Kontextes des Kosmos wahr; da sie überhaupt *existiert*, nehmen wir sie innerhalb des Kontextes von Sein und Nichtsein wahr.

(18) Jede Sache ist dergestalt von der Aura des Ganzen umgeben, wenn dieses uns auch niemals in seinen Einzelheiten erschöpfend und abschließend verfügbar ist, sondern sich, je weiter es sich (in's Große wie in's Kleine) erstreckt, desto mehr in eher nebelhafte Schemen verliert. Die **Schule** dient vor allem dazu, eine solche Hintergrundvorstellung des Ganzen sich im Geiste des Schülers bilden zu lassen. Sie leistet dies (oder sollte mindestens versuchen, es zu leisten), indem sie einzelne Wirklichkeitsbereiche, repräsentiert durch die Fächer und bedeutende Gegenstände in ihnen, sowie deren wichtigste intrinsische und extrinsische Zusammenhänge schrittweise über Jahre hin erarbeitet und so dem Schüler ein Grundgerüst des Wirklichkeitsganzen vor Augen stellt. Vollständig ausgeführt wäre dieses Ganze freilich erst nach dem vollendeten Durchlaufen allen Wissens und aller Erfahrung, die alle Menschen

²⁰ Goethe XVI 872 (Bedenken und Ergebung)

²¹ Langer 1942, 86-102. Entscheidend ist, dass präsentative Symbole „nicht diskursiv sind. Sie bieten ihre Bestandteile nicht nacheinander, sondern gleichzeitig dar“ (99). „Der präsentative Symbolismus zeichnet sich dadurch aus, daß eine Vielzahl von Begriffen in einen einzigen totalen Ausdruck zusammengezogen werden kann“ (191). Auf dieses Konzept bezieht sich Gefert 2002, der aber im Unterschied zu Langer versucht, das Präsentative vom Diskursiven abzutrennen, weil er Langers Erkenntnis nicht mehr hat oder wenigstens nicht ernst nimmt, dass eine Idee ohne diskursive Vermittlung nicht wirklich „Besitz des Geistes“ werden kann (Langer 1942, 201f). Vgl. hier 3.6

zu allen Zeiten je über die Wirklichkeit gesammelt haben und sammeln werden. Einen vollständig und erschöpfend deutlichen Begriff des Ganzen – und damit auch des kleinsten Einzelnen – kann der Mensch daher nicht anders als in einer unabgeschlossenen antizipierenden Idee erreichen. Hier ist Mephistos Rat zu beherzigen: „*Glaub unsereinem: dieses Ganze / Ist nur für einen Gott gemacht*“²².

(19) Der Begriff als synchron präsentierendes Symbol war und ist in der Philosophie durchweg das Ziel aller diachronen Diskursivität. So etwa schon bei **Platon**, dessen Idee am Ende langer diskursiver Durchgänge „aufblitzt“ und in diesem Licht die diachronen Überlegungen synchron erschauen lässt; oder bei **Goethe** im „Urphänomen“²³; oder bei **Schelling** in der „intellektuellen Anschauung“; oder bei **Hegel** im „Begriff“ und im „vernünftigen“ (statt dem bloß diskursiv-verständigen) Denken; oder in der für die gesamte abendländische Philosophie und Theologie hochbedeutsamen Idee der göttlichen **Ewigkeit**²⁴. Insbesondere kennt auch die große Überlieferung der abendländischen **Mystik** einen Strang, der auf die synchrone Schau abhebt: „Die mystische Erkenntnisform der Intuition durch den Intellekt ist vom diskursiven Denken auch darin grundverschieden, daß die intelligiblen Inhalte simultan, durch einen ‚inblik in daz gegenwürtig nu der ewikeit‘ erfaßt werden“²⁵. Bei **Thomas von Aquin** gibt es eine eigene Quaestio zur *vita contemplativa*. Dort beschreibt er die Doppelstruktur des philosophischen Erkennens:

*homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem: habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem.*²⁶

Zu deutsch: „*Der Mensch aber gelangt mittels eines gewissen Durchschreitens aus vielem heraus zur Anschauung der einfachen Wahrheit. Daher hat das betrachtende Leben nur einen Akt, in welchem es schließlich seine Vollendung findet, nämlich die Betrachtung der Wahrheit, worin es seine Einheit hat: aber es hat viele einzelne Akte, durch welche es zu diesem Zielakt gelangt*“.

(20) Im Anschluss an Richard von St. Victor bezeichnet Thomas die *contemplatio* als *liber animi contuitus in res perspicendas*.²⁷ Das bedeutet so viel als den freien **zusammenschauenden** (*cum* und *intueri*) Blick des Geistes auf die Dinge, die man verstehen will. Frei (*liber*) ist dieser Blick, weil er an nichts Einzelnes gebunden ist, sondern souverän den Zusammenhang der Einzelheiten erfasst. So ist der *contuitus animi* die erinnernde Präsenz der Vermittlungsbewegung des Verstehens. Jeder Vermittlungsschritt ist eine *meditatio*, und diese wird als *intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus* bezeichnet, d. h. als das **Hinschauen** des Geistes, während er mit der Erforschung der Wahrheit beschäftigt ist. Das Hinschauen ist auf eine bestimmte Einzelheit gerichtet und muss von dieser auch wieder weg- und weitergehen zu den nächsten Einzelheiten. So ist das Hinschauen – die

²² Faust, Verse 1780f

²³ Huber 1993, 13-18

²⁴ Huber 1990, 120-129; zu Goethe ebd. 155-174; zu Wagner: Huber 1993, 154-161; zu Mozart/Schikaneder („Die Zauberflöte“) ebd. 202-208

²⁵ Bernhart 2000, 129 (Das Zitat stammt von Heinrich Seuse, die Quelle ist angegeben bei Bernhart ebd.)

²⁶ Summa theologiae II-II 180, 3 corpus articuli

²⁷ Summa theologiae II-II 180, 3 ad primum

zu den nächsten Einzelheiten. So ist das Hinschauen – die *meditatio* oder *intuitio animi* – das jeweils einzelne Moment des **diskursiven** Prozesses des Denkens. Der diskursive Prozess als ganzer heißt *cogitatio*. Die *cogitatio* ist der *animi respectus ad evagationem pronus*, also der Blick des Geistes auf die weiteres Ausbreitung (der diskursiven Vermittlungsbewegung).

Die Termini *Meditation* und *Intuition* haben heute eine Bedeutung angenommen, die praktisch im Gegensatz steht zu der Verwendung bei Richard von St. Victor. Das Wort *Meditation* hat im populären Verständnis (das sich an Alleinheitsgefühlen orientiert, wie sie vom fernöstlichen Denken inspiriert sein mögen) eher die Bedeutung einer nichtdiskursiven mystischen Zusammenschau angenommen und bezeichnet kaum mehr einen einzelnen Vermittlungsschritt innerhalb des diskursiven Verstehensprozesses. Der Sprachgebrauch bei Richard und Thomas ist jedoch der Sache weitaus angemessener, denn *Meditation* kommt von griechisch *meletao* (lateinisch *meditor, meditatus sum, meditari*) und bezeichnet ursprünglich das diskursive Denken und Nachdenken.²⁸ Der Terminus *contuitus* ist heute nicht mehr gebräuchlich. Seine Bedeutung ist auf den Terminus *intuitiv* übergegangen: Das *Intuitive* gilt uns geradezu als das Gegenteil des Diskursiven.²⁹ Daher spreche ich in heutiger Terminologie vom *intuitiven* Verstehen, wenn ich eigentlich das meine, was bei Richard von St. Victor noch *contuitus* heißt.

3.5 Begriff und Schauen

(21) Es mag seltsam anmuten, dass ich den philosophischen Begriff (durchaus im Einklang mit der großen Tradition der Philosophie) in eine derart enge Verbindung mit dem Schauen bringe. Die Termini **Theorie**, **Kontemplation**, **Synopse** und **Spekulation** haben ursprünglich alle mit dem körperlichen Sehen und Schauen zu tun.³⁰ Ist aber Denken nicht etwas anderes als Schauen? In gewisser Weise nicht:

„Alles Denken ist zunächst ein Sehen, wenn auch nicht notwendig durch das Auge. ... Denn alles Denken beruht auf Vorstellen, und die Vorstellung bildet sich mit dem Erfassen der ‚Gestalt‘.“³¹

(22) Wir denken über etwas nach. Dieses Etwas – die Sache – ist notwendigerweise etwas von Anderem Verschiedenes, denn wenn man es von anderem nicht unterscheiden könnte, wäre es für sich selbst bloß *nichts*. In diesem Unterschiedensein liegt die bestimmte Gestalt der Sache. Und es ist in der Tat so: Ob wir die räumliche Form eines Dreiecks aus dem Raum ausgrenzen, oder ob wir den Begriff des Steines bilden, indem wir angeben, was zu ihm gehört, wie seine Elemente aufeinander bezogen sind und in welchen Kontexten er steht, – in beiden Fällen erfassen wir so etwas wie eine **Gestalt**. Die Gestaltwahrnehmung ist die fundamentalste Weise des Verstehens. Deshalb sind wir immer darauf aus, unser Verstehen und seine Prozesse zu veranschaulichen, d. h. in räumliche Bilder (Schemata³²) zu bringen. Eine Gestalt haben oder eine Form sein heißt ganz allgemein gesprochen: **Etwas Bestimmtes sein**. Wir verstehen „Gestalt“ und „Form“ zwar nahezu ausschließlich von der äußeren Raumschauung her, tatsächlich aber muss man darunter auch alles verstehen, was sich von Anderem in bestimmter Weise unterscheidet. Der Gehalt eines unanschaulichen Gedankens („die

²⁸ Lünemann 1826, 1733

²⁹ Hoffmeister 1955, 336 gibt *diskursiv* als Gegensatz zu *intuitiv* an. Desgleichen Braun/Radermacher 1978, 297

³⁰ *Kontemplation* ist ursprünglich das Ausgrenzen eines Himmelsbezirkes durch den Augurenstab zum Zwecke der Vogelschau (Lünemann 1826, 639, vgl. 3128f).

³¹ Langer 1942, 261

³² *Schematisieren* heißt „einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich machen“ (Kant VI 65 Anmerkung [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Zweites Stück, Erster Abschnitt, b])

Wurzel aus vier“) stellt eine Gestalt dar, insoweit er sich hinsichtlich seiner Elemente, Funktionen und Kontexte von anderen unanschaulichen Gedanken innerhalb des geistigen Raumes („das Quadrat von zwei“) unterscheidet.

Sinnesdaten, sagt Susanne K. Langer, sind „Aufnahmenbehälter für Bedeutungen“³³. Die Punkte liegen im Raum als Örter gleichgültig nebeneinander, sie bedeuten nichts. Erst wenn sie in eine bestimmte Verbindung gebracht werden, bedeuten sie etwas, z. B. einen Kreis oder ein Dreieck. Diese Formen oder Gestalten sind unkörperliche Strukturen, durch welche die gleichgültigen Punkte gezwungen werden, auf sie als unkörperliche Formen zu deuten, sie zu „be-deuten“. In ähnlicher Weise erhalten geschichtliche Ereignisse, insoweit sie in größeren historischen Zusammenhängen gesehen werden, neue Bedeutungen. Die Ereignisse der Perserkriege bedeuteten für die Griechen persönliches Leid, militärischen Ruhm und Sicherung der griechischen Polis. Im Zusammenhang der späteren abendländischen Geschichte zeigt sich, dass durch sie eine Weichenstellung vollzogen wurde, ohne welche die gesamte Entwicklung Europas einen völlig anderen Charakter und Verlauf genommen hätte. So bedeuten die Perserkriege in diesem Kontext die Sicherung Europas.

(23) Dadurch dass unsere Begriffe als erinnerte Vermittlungsbewegungen immer Inbegriffe komplexer Bedeutungsgeflechte sind – jeder Begriff ist, so gesehen, ein „präsentatives Symbol“ –, bilden sie untereinander einen universalen Verweisungszusammenhang, und dadurch „erhält unser Leben einen Hintergrund von eng ineinander verwobenen vielfältigen Bedeutungen, vor dem alle bewußten Erfahrungen und Deutungen gemessen werden“³⁴. In diesem Zitat wird sehr schön deutlich, wie Begriffe, welche den vermittelnden Prozess diskursiver bewusster Reflexion voraussetzen, dann zu einem unmittelbaren Gewahrsein gleichsam wieder sedimentieren³⁵, aus dem sie aber bei jeder Reflexion wieder herausgerufen werden, um an ihnen die neuen Explikationen oder aber auch (was Langer nicht erwähnt) die Wesensbegriffe selbst an den explizierenden Erscheinungen zu „messen“, sei es im Sinne der Bewährung oder der kritischen Weiterentwicklung des Begriffes.

3.6 Präsentativ versus diskursiv?

(24) Dass das Ineinanderliegen von diachroner Diskursivität und simultaner Kontemplation von der großen Überlieferung der Philosophie immer schon ausdrücklich als *specificum* des philosophischen Begreifens angesehen wurde, wird von einer bestimmten Richtung innerhalb der gegenwärtigen Philosophiedidaktik (die sich auf jene Überlieferung auch gar nicht bezieht) gerne verkannt.³⁶ Gegenüber einem argumentativ und diskursiv sich vollziehenden Philosophieren plädiert man dort für „präsentative“ Verfahren, die nicht zu Texten und Gedanken, sondern zu einer „Performance“ führen sollen.³⁷ Die Frage stellt sich: Was heißt hier noch „philosophieren“? Die für den ganzen Ansatz entscheidende und kennzeichnende Voraussetzung geht dahin, dass es bestimmte Inhalte gebe, die sich **diskursiv überhaupt nicht** artikulieren, sondern **nur theatral-präsentativ** darstellen ließen, weil sie zu komplex seien. Es ist ja richtig, dass die individuellen Konnotationen, die wir mit Begriffen und diskursiven Gedankengängen verbinden, eine so unüberschaubare Menge von konkreten Vor-

³³ Langer 1942, 96

³⁴ Langer 1942, 280

³⁵ Eine solche implizite Präsenz des Ganzen haben wir auch in den Stimmungen vor uns, die daher eine ganz elementare Gestalt von Präsentativität darstellen (vgl. Huber 2004).

³⁶ Calvert 2000 und Gefert 2002

³⁷ „Der gesamte Bildungsprozess innerhalb eines Projektes lässt sich dabei als ein Arbeitsprozess vorstellen, bei dem ein philosophischer Text problemorientiert gelesen und diskutiert wird und daraus eine Performance entsteht.“ (Gefert 2002, 171)

stellungen darstellen, dass diese aufgrund ihrer großen Zahl und dichten Verwobenheit nicht mehr sukzessive in all ihren Differenzmomenten **abschließend** diskursiv eingeholt werden können: Durch „*Performance*“ und „*Schauspiel*“ mit oder ohne Sprache³⁸ werde „die Bedeutung eines philosophischen Textes konkretisiert, und es können auch diejenigen Vorstellungen artikuliert werden, die zwar durch die Lektüre der [diskursiv] symbolischen Struktur des Textes evoziert worden sind, sich aber aufgrund ihrer Komplexität nicht diskursiv darstellen lassen“³⁹. Dass ein Inhalt diskursiv nicht abschließend eingeholt werden kann, bedeutet aber doch nicht, dass Diskursivität hier einfach ausfalle. Eben zu diesem Ausfall aber scheint Gefert im Gegensatz zu Langer zu tendieren. Für Langer sind präsentativ-synchrone Ganzheit und diskursiv-diachrone Differenziertheit, keine unterschiedlichen Gruppen von *Sachen*, sondern unterschiedliche *Perspektiven* einer jeden Sache. Langer spricht von der diskursiven und präsentativen **Form**.⁴⁰ Es handelt sich bei ihr um einen Unterschied des Gesichtspunktes, nicht der Sachen. Eine „präsentative“ Darstellung, deren innere Komplexität keinen noch so geringen Grad an diskursiver Aufhellung zuließe, wäre bloß leer und bedeutungslos, denn wo nichts unterscheidbar ist, hat man bloß so viel als Nichts. Auch ein „präsentatives“ Symbol schließt immer ein Minimum an Diskursivität und Unterscheidbarkeit ein. Ein Gedicht verstehen⁴¹ (beispielsweise) heißt gerade nicht, einen völlig undifferenzierten Gesamteindruck zu haben. Je mehr jemand ein Gedicht wirklich versteht, desto mehr hat er ein sehr differenziertes Gespür für die einzelnen Elemente, aus denen sich die Schönheit des Gedichtes webt, wie Wortklang, Sequenz, Rhythmus, Reim, Bild und Tempo.

(25) Vor allem kann die **intersubjektive Verständigung** über präsentative Symbole nicht wiederum bloß präsentativ vor sich gehen. Ein Schauspiel deuten wir nicht mittels eines Schauspiels, sondern mittels diskursiver Unterhaltung darüber. Kann bei einem theatral präsentierten Inhalt überhaupt nicht diskursiv artikuliert werden, welche inhaltlichen und gedanklichen Bestimmungen er einschließt, dann ist die Darstellung beliebig, weil sie kein Maß mehr außer sich selbst hat. Aber genau auf eine solche *außertheatralische* Identifizierbarkeit der Inhalte, über die dann eine intersubjektive Verständigung möglich ist, muss Gefert sich beziehen, wenn er die „Adäquatheit“ der theatralen Darstellung für überprüfbar hält: „Das erprobte Material wird dabei ‚intersubjektiv‘ auf seine Funktion hin geprüft, eine adäquate Repräsentation von Vorstellungen über die Bedeutung der Begriffe und Argumente des philosophischen Textes darzustellen“⁴². Wenn sich das Präsentative, wie Gefert voraussetzt, auf etwas bezieht, was diskursiv gar nicht erfassbar ist, wie soll es dann „*Begriffe und Argumente*“ darstellen? Die ursprüngliche Behauptung, dass es im Theatralen um Dinge gehe, die sich

³⁸ Gefert 2002, 171ff

³⁹ Gefert 2002, 179

⁴⁰ Langer 1942, 86

⁴¹ Gefert 2002, 94

⁴² Gefert 2002, 169. – Auf Theater durch neues Theater statt durch diskursive Interpretationen zu antworten, ist natürlich immer eine Möglichkeit. Auch Gefert sieht sie, hält jedoch zurecht daran fest, dass dies dann nicht mehr einer *philosophischen* Intention entspräche: „Es ist also theoretisch denkbar, immer neues präsentatives bzw. szenisches Material als Deutung der erarbeiteten präsentativ-theatralen Ausdrucksformen in den Entwicklungsprozess einzubringen. Doch im philosophischen Bildungsprozess des theatralen Philosophierens steht der philosophische Text als gemeinsamer Bezugspunkt im Mittelpunkt. ... In praktischen Arbeitsprozessen hat sich gezeigt, dass mit wachsender ‚Distanz‘ zum philosophischen Text als Ausgangspunkt des Deutungsprozesses die für den Prozess des theatralen Philosophierens wichtige gemeinsame diskursive Verständigung über das szenische Material zunehmend komplizierter wird. Aus diesem Grund bleibt der hier vorgestellte Bildungsprozess des theatralen Philosophierens auf die Arbeit mit szenischem Material zweiter Ordnung begrenzt“ (Gefert 2002, 189).

nicht diskursiv darstellen ließen, ist hier abgeschwächt in die Aussage, dass es die Funktion des Theatralen sei, „konkrete Vorstellungen an abstrakte Begriffe bzw. Argumente eines Textes zu knüpfen“⁴³. Präsentation – geschehe sie in Bildern, Gedichten oder „theatral“ – dient also doch bloß der Veranschaulichung von Gedanken. Was soll an dieser These aber so grundstürzend sein, dass man damit den Anspruch verbinden mag, philosophische Texte würden erst „hier nicht länger als ein vermeintlicher Dialogpartner (miss)verstanden, sondern wie ein Gemälde angemessen gedeutet“⁴⁴? Wieso sollte die *philosophische* Angemessenheit einer Deutung gerade in einer theatralen Darstellung liegen, die selber dann doch wieder durch etwas anderes als eine „Performance“ – nämlich durch diskursive (obzwar auf Intuition zielende) Zergliederung – gedeutet werden muss, um intersubjektiv verstanden zu werden? Vollends fehlt geht Geferts Anspruch, mit seinem „theatralen Philosophieren“ Platons Schriftkritik endlich didaktisch eingeholt zu haben⁴⁵. Platons Kritik der Schrift will nämlich keineswegs das Diskursive zugunsten des Symbolisch-theatralen abschaffen, sondern die mündliche **Diskursivität** als der schriftlichen überlegen erweisen. Platon kritisiert die Schrift nicht wegen ihrer Diskursivität, sondern wegen der Gefahr, dass sie den „Blick auf die pragmatischen Relationen“⁴⁶ verlieren könnte, die im persönlichen Gespräch selbstverständlich gegeben sind, an der Schrift aber, die von der konkreten Lebenssituation des Gespräches abgelöst ist, nur schwer abgelesen werden können.

(26) Insofern das diskursive Verstehen wegen seiner Unabschließbarkeit die antizipierend abschließende Intuition erforderlich macht, und umgekehrt das intuitive Verstehen sich selbst nur mittels diskursiver Anstrengung zu besitzen vermag, sind diskursive ebenso wie präsentative Symbole von **paradoxer** Natur. Weder das Diskursive noch das Präsentative lassen sich gegen das jeweils Andere streng isolieren, vielmehr setzt jedes das Andere zu seiner eigenen Möglichkeit voraus: Was gäbe es diskursiv zu explizieren, wenn nicht eine unmittelbar und intuitiv erfasste Sache dem Verstehen präsent wäre? Jeder diskursiven Explikation liegt der mehr oder weniger diffuse Gesamteindruck einer Sache in symbolischer (Re-)Präsentation zugrunde. Und was wäre eine Intuition, wenn an ihr nichts wäre, was sich unterscheiden und je für sich vom Rest der Sache absondern ließe, um sodann alle diese Einzelmomente diskursiv zu einem Gesamtverständnis zusammenschauen? Unser Verstehen ist die paradoxe Einheit von diskursiver und präsentativer Symbolisierung.

(27) Und dieses paradoxe Ineinander drückt sich in unserem normalen **Alltagssprechen** aus. Konstruierte formale Sprachen versuchen, gerade diese Paradoxie auszuschalten. Dadurch werden sie *präziser*, aber sie verlieren an *Prägnanz*. Präzision isoliert das Detail, Prägnanz erinnert die Fülle. Weil in den technisch abgezweckten, konstruierten (Wissenschafts-) Sprachen die Fülle des unmittelbaren Verstehens gezielt ausgeblendet wird, sind sie nur auf dem Hintergrund einer unreduzierten Sprache verstehbar. Dieses unhintergebar elementare Verstehens- und Verständigungsmedium ist die **lebensweltliche Normalsprache**, in welcher allein alle diskursiven Vermittlungen, die der Verstehensprozess durchläuft, und alle intuitiven Aspekte zusammengeführt und je für sich, wie auch in ihrem Zusammenhang artikuliert werden können. Deshalb ist die in ihrer Artikulationskraft nicht künstlich an irgendwelche partikularen Zwecke angepasste lebensweltliche Normalsprache die eigentliche Sprache der Philosophie als desjenigen Verstehens, das sich auf keinen partikularen Aspekt reduzieren

⁴³ Gefert 2001, 162

⁴⁴ Gefert 2001, 163f

⁴⁵ Gefert 2001, 164

⁴⁶ Wieland 1982, 17; vgl. ebd. 13-38. – Platons Schriftkritik findet sich Phaidros 274 b – 278 b

lässt, sondern auf dem unabschließbaren Ganzen besteht. Alles Verstehen ist letztlich rückgebunden an die Normalsprache. Diese ist die philosophische Sprache, nicht das Theater Geferts, das vielmehr selber auf Normalsprache angewiesen ist, um verständlich zu werden.

Schriften:

Braun, Edmund / Radermacher, Hans (Hg): Wissenschaftstheoretisches Lexikon (Graz, Wien, Köln: Styria **1978**)

Calvert, Kristina: Mit Metaphern philosophieren. Sprachlich-präsentative Symbole beim Philosophieren mit Kindern in der Grundschule (München: kopaed **2000**)

dtv-Lexikon der Physik, X Bde. (München: dtv **1970/71**)

Fritzschn, Harald: Vom Urknall zum Zerfall. Die Welt zwischen Anfang und Ende (²München: Piper **1983**)

Gefert, Christian: Die Arbeit am Text – das Schweigen der Schrift und Strategien der Texteröffnung. In: Rohbeck (Hg) **2001**, 144-164

Gefert, Christian: Didaktik theatralen Philosophierens. Untersuchungen zum Zusammenspiel argumentativ-diskursiver und theatral-präsentativer Verfahren bei der Texteröffnung in philosophischen Bildungsprozessen (Dresden: Universitätsverlag Eckhard Richter **2002**)

Goethe, Johann Wolfgang: Werke, XVIII Bde (Artemis-dtv-Ausgabe, München: dtv **1977**)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden (Faksimileausgabe Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog **1965**)

Hoffmeister, Johannes (Hg): Wörterbuch der philosophischen Begriffe (²Hamburg: Felix Meiner **1955**)

Huber, Herbert: Menschen, Märchen, Mythen. Sinnbilder vom Leben (Asendorf: Mut-Verlag **1990**)

Huber, Herbert: Götternot. Richard Wagners große Dichtungen (Asendorf: Mut-Verlag **1993**)

Huber, Herbert: Philosophische Exempel. Ausgewählte und erklärte Texte (= Philosophie und Ethik, Bd. II, Donauwörth: Auer **2003**)

Huber, Herbert: Über Sprache und Musik (Türkheim **2004**, auf meiner Internetseite www.huber-tuerkheim-de, hier „Philosophie und Ethik“)

Kant, Immanuel: Werke. Akademie Textausgabe, IX Bde. (Nachdruck der Ausgabe Berlin **1902** und **1910**, Berlin: de Gruyter 1968)

Langer, Susanne K.: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst (Cambridge: Harvard University Press **1942**, dt. Frankfurt am Main: S. Fischer 1965)

Lünemann, Georg Heinrich: Lateinisch-deutsches Handwörterbuch (⁶Leipzig **1826**)

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, XV Bde. (dtv-de-Gruyter, München **1980**)

Shelly, Mary Woolstonecraft: Frankenstein oder Der moderne Prometheus (**1818**, dt. Erlangen: Karl Müller 1982)

Wieland, Wolfgang: Platon und die Formen des Wissens (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht **1982**)