



THEORIE UND PRAXIS PHILOSOPHISCHER METHODEN

EINE BILDUNGSINITIATIVE



Theorie und Praxis Philosophischer Methoden

Eine Bildungsinitiative

Unter ständiger Mitwirkung von Sophie Ramlau,
Fynn-Merlin Rehding, Samuel Thomsen und
Johannes C. Worreschk
herausgegeben von
Stefan J. Jelonnek und Connor Ohrt

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Open Access



Das Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Das Werk ist auf dem Open-Access-Publikationsserver MACAU der Universitätsbibliothek Kiel (<https://macau.uni-kiel.de>) frei verfügbar: <https://doi.org/10.38071/2024-00976-2>.

2024

Selbstverlag

Titelbild: Spiral Facade, Masakazu Matsumoto (2016), veröffentlicht unter der [Lizenz CC BY 2.0](#) via flickr.

Vorwort

Als wir uns im Wintersemester 2022/23 entschlossen, eine Studentische Bildungsinitiative auf die Beine zu stellen, in der wir uns mit »Methoden der Philosophie« auseinanderzusetzen, ahnten wir nicht, worauf wir uns einließen.

Impulsgebend war Stefan Jelonneks Eindruck, dass der Aspekt des »Methodischen« im Studienverlaufsplan der Philosophie in Kiel eine bisweilen untergeordnete Rolle spielt. Freilich hat man die Möglichkeit, etwa die Philosophie Platons, Husserls oder Gadamers kennenzulernen. Wir vermissten aber einen expliziten Einblick nicht in Philosophien (Systeme), sondern in deren Arten zu philosophieren (Handlungen). Nun gehört es andererseits auch zum Studium, sich selbst in die Verantwortung seiner Bildung zu nehmen. Das Zentrum für Schlüsselqualifikationen (ZfS) bietet genau dafür ein außercurriculares Modul »Studentische Bildungsinitiativen«, das für diesen Zweck geschaffen wurde und sogar mit Leistungspunkten akkreditiert wird. Das vorliegende Booklet zeigt das Ergebnis unserer Bemühungen, diese Möglichkeit in unserem Sinne nutzen.

Bedanken möchten wir uns bei Janna Rohwedder und Heike Behnke, deren kritische Anmerkungen oft gewinnbringend für unsere Arbeit waren. Der Dank gilt ferner Herrn Prof. Dr. Dirk Westerkamp für seine Unterstützung als Mentor für die erste Phase unserer Arbeit.

Wir hoffen, dass junge oder alte, jedenfalls Philosophie-studentinnen und -studenten, durch dieses Booklet einen

Einblick und Interesse an dem bekommen, was da überhaupt geschieht, wenn man etwa »phänomenologisch«, »dialektisch« oder »konstruktivistisch« philosophiert.

Stefan J. Jelonnek, Connor Ohrt, Sophie Ramlau, Fynn-Merlin Rehding, Samuel Thomsen und Johannes C. Worreschk

Kiel, im September 2024

Inhalt

Vorwort	5
Einleitung	9
<i>Connor Ohrt</i>	
Der sokratische Dialog	13
<i>Connor Ohrt</i>	
Dialektische Methode	25
<i>Samuel Thomsen</i>	
Die hermeneutische Tradition	57
<i>Fynn-Merlin Rehding & Johannes C. Worreschk</i>	
Die Phänomenologische Methode	77
<i>Sophie Ramlau</i>	
Die logische Analyse als Methode der Analytischen Philosophie	99
<i>Stefan J. Jelonnek</i>	
Dialogischer Sprachaufbau	115
<i>Stefan J. Jelonnek</i>	
Dekonstruktives Fragen als Methode	133
<i>Connor Ohrt</i>	
Gedankenexperimente	155
Das Projektteam	171

Einleitung

Es gibt nicht eine Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.
- Ludwig Wittgenstein -

In Zeiten von Krieg, Klimawandel, ökonomischer Unsicherheit oder individueller Identitätskrisen gewinnt philosophieren für das Denken und Handeln an Bedeutung – scheinbar.

Im Alltag begegnet uns die Rede von *philosophieren* bisweilen floskelhaft, es wird darüber »philosophiert«, womit man den Abend verbringt oder welches Outfit geeigneter sei als ein anderes; man »philosophiert« bereits dann, wenn man seine Gefühle kundtut. Gleichwohl wir im Alltag das Wort *philosophieren* offenkundig häufig verwenden, bezeichnen wir damit gleichermaßen häufig nur Trivialitäten. Hingegen tun wir schon immer etwas für das Philosophieren viel Charakteristischeres, selbst dann, wenn uns das Wort *Philosophie* noch gar nicht bekannt ist: Wir fragen nach Gründen.

Es geht in diesem Fragen nicht mehr um die Rechtfertigung, wieso man schon wieder zu spät zu einer Verabredung erscheint usw., sondern um Fragen nach der Geltung von Behauptungen. Geltungsfragen aber bedürfen zu ihrer Sicherung eines bestimmten Verfahrens – einer Methode – wenn sie nicht der subjektiven Beliebigkeit überlassen sein sollen. Methoden, verstanden als planmäßige Verfahren bezüglich der Frage, welche Mittel für die Erreichung eines

bestimmten Zweckes erforderlich sind, helfen dabei, bedächtig und zusammenhängend Begründungen von Behauptungen (theoretische Sätze) und Rechtfertigungen von Handlungen (praktische Sätze) zu liefern. Methoden fallen aber nicht vom Himmel, sondern sind jeweils Ergebnisse aus einem regelgeleiteten Können; Fertigkeiten also, die sich relativ zu einem bestimmten Erkenntnisinteresse bewährt haben. Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, weshalb es sinnvoll ist, im Plural von *Methoden* anstatt von *Methode*, zu reden. Wenn man sein Denken und Handeln »disziplinieren« möchte, also nicht kopflos ins Blaue »philosophiert«, so ist es hilfreich, sich Klarheit über jeden gedanklichen Schritt zu verschaffen.

In diesem Booklet haben wir versucht, verschiedene Zugangsweisen philosophischer Fragestellungen als Methoden zu beschreiben in einer Weise, die es auch Neulingen auf dem Gebiet erlaubt, folgen zu können – so die Hoffnung. Der Aufbau bildet nahezu die historische Entwicklung der einzelnen Denkstile ab.

Connor Ohrt macht den Auftakt, indem er die philosophische Gesprächstechnik des Sokrates vorstellt. Das Sokratische Gespräch zeichnet sich durch gezieltes Fragen aus, das darauf abzielt, ein tieferes Verständnis über komplexe Begrifflichkeiten und Themen zu erlangen.

Daran schließt Ohrt mit einem nächsten Aufsatz an, der sich der Dialektik widmet. Die ehemals als Gesprächsmethode verstandene Dialektik, hat sich seit der Aufklärung zu einem Verfahren zur Aufdeckung von Gegensätzen innerhalb eines Gegenstandes oder Sachverhaltes entwickelt. Diese mündet in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule in der Kritik an dem Untersuchungsgegenstand

selbst, insofern er sich in seine eigenen Widersprüche verstrickt.

Samuel Thomsens essayistischer Text widmet sich der hermeneutischen Tradition und will zum Nach- und Weiterdenken über die Grenzen und Möglichkeiten des menschlichen Verstehens anregen. Der historische Schwerpunkt liegt dabei auf der Traditionslinie von Schleiermacher bis Gadamer. Unausgesprochener Kern des Textes ist das Verstehen als *Widmung*.

Mit Fynn-Merlin Rehding und Johannes Worreschk erreicht das Booklet das weitgefächerte Feld der Phänomenologie. In ihrem Beitrag versuchen die Autoren Grundbegriffe zu klären und dies in einer phänomenologischen Analyse des Leibes zu veranschaulichen.

Sophie Ramlau gibt einen Einblick in eine zu Beginn des 20. Jhd. als hoffnungstragend erachtete Methode: Die logische Analyse der natürlichen Sprache. Die logische Analyse ist eine der zentralen Methoden der Analytischen Philosophie und lässt sich der Strömung der Philosophie der idealen Sprache zuordnen, deren übergeordnetes Ziel es ist, durch formale Sprachen der Logik die Mehrdeutigkeit der Sprache einzuschränken oder zu eliminieren.

Im Fahrwasser des methodischen Konstruktivismus der Erlanger und Konstanzer Schule bewegt sich der Aufsatz *Dialogischer Sprachaufbau* von Stefan J. Jelonnek. Der methodische Sprachaufbau umfasst die Forderung, dass jeder Schritt bei der expliziten Entwicklung einer wissenschaftlichen Terminologie in einer Lehr- und Lernsituation zwischen ‚Du‘ und ‚Ich‘ zur Verfügung gestellt wird.

Hieran schließt Jelonnek mit einer Betrachtung des dekonstruktiven Fragens an. Dekonstruktion wird dort verstanden als eine Weise des Fragens, durch die vermeintlich eindeutige Weltbilder, politische Standpunkte oder wissenschaftliche Haltungen uvm. hinsichtlich ihrer Hintergrundannahmen, Paradoxien und Mehrdeutigkeiten in ihrem feststehenden Aufbau aus dem Gleichgewicht gebracht werden sollen.

Den Abschluss macht Ohrt mit dem überdisziplinären Verfahren des Gedankenexperiments. Ein Gedankenexperiment ist eine besondere Form der Argumentation, bei der durch ein kontrafaktisches Szenario eine Situation erdacht wird, die zur Klärung von Begriffen und ihren Zusammenhängen beiträgt.

Jeder Beitrag stand unter der Forderung, die jeweilige Methode möglichst exemplarisch, d. h. anhand von Beispielen, vorzustellen. Diese finden sich entweder inmitten der Texte oder am Ende. Gleichwohl wir uns auf ein einheitliches Layout verständigen konnten, zeugen die Texte nicht immer von demselben Stil – manche sind essayistisch, manche didaktisch, andere streng sachlich. Wir können keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Viel mehr wünschen wir uns, dass dieser Beitrag zum Weiterdenken anregt, sich mit den Schulen oder Strömungen auseinanderzusetzen.

Zu guter Letzt wünschen wir Ihnen viel Erfolg in Ihrem Studium und eine anregende Lektüre.

Der sokratische Dialog

Connor Ohrt

Abstract

Der Sokratische Dialog ist eine philosophische Gesprächstechnik, die nach dem antiken griechischen Philosophen Sokrates benannt ist und durch gezieltes Fragen eines bzw. einer Gesprächsleiter*in darauf abzielt, ein tieferes Verständnis über komplexe Begrifflichkeiten und Themen zu erlangen. In modernen Ansätzen nimmt der/die Gesprächsleiter*in eine moderierende Funktion ein.

Einleitung

Was ist Liebe? Wann zeigt man Tapferkeit? Ist die Seele unsterblich? Mit diesen und weiteren Fragen beschäftigte sich der griechische Philosoph Platon (um 427-347 v. Chr.), Schüler des Sokrates (um 470-399 v. Chr.), in seinen zahlreichen Schriften. So unterschiedlich diese Fragen auch anmuten mögen, eines eint sie: Die Methode, mit der sie beantwortet werden sollen. Platon spricht gleichsam nicht selbst zu seiner Leserschaft, sondern lässt seinen Lehrer Sokrates in den fiktiven Dialogen, die seine Werke durchziehen, zu dessen Schülern sprechen.

Eine trockene Philosophie? Keineswegs! Die Dialoge des Sokrates sind bisweilen vielmehr Gelage, und als solche stehen sie dem modernen ‚Vorglühen für den Club‘ mitunter in nichts nach: „Also gut ihr Männer“, spricht einer der Anwesenden im *Symposion*, „Ihr scheint mir ja noch nüchtern zu sein. Das darf man euch nicht durchgehen lassen, sondern ihr müsst trinken, denn das war zwischen uns ausgemacht.“

Zum Vorsitzenden des Gelages wähle ich nun, bis ihr genug getrunken habt, mich selbst.“ (Platon, Symposion, 213e)

Kunst- und humorvoll verstrickt Platon die philosophisch-diskursive Ebene mit dem Handlungsrahmen, der sie umgibt; der Sokratische Dialog ist wahrlich keine trockene Philosophie! Allerdings – und dies mag einen Unterschied zu den Gesprächen des modernen ‚Vorglühens‘ darstellen – verläuft ein SD (Sokratischer Dialog) trotz alkoholischer Einflüsse methodisch in dem Sinne, dass er einen Versuch darstellt, den Diskurs systematisch, schrittweise, planmäßig zu führen und zugleich darüber zu reflektieren (Mostert, 1997, 57). Die Methode dient der Wahrheitssuche mit dem Ziel, das Wesen (*οὐσία*) einer Sache zu finden (Mostert, 1997, 57). Der SD zielt in diesem Sinne auf die Beantwortung einer Ausgangsfrage hin und das Gespräch selbst ist der Weg, sie zu beantworten (Mostert, 1997, 57). Anders als bei einer Diskussion geht es bei einem *Dialog* darum, gemeinsam nachzudenken und nicht allein Andere von der eigenen Meinung zu überzeugen. Dies beinhaltet „über das individuelle Denken hinaus aufzusteigen und dadurch Einsichten zu erwerben, die jeder für sich allein nicht erreichen könnte“ (Kessels, 1997, 13). Dieser Aspekt ist, wie noch zu zeigen sein wird, zentral für die Methode des SDs.

Doch bevor die Struktur des SDs differenzierter dargestellt werden kann, stellt sich die Frage, um welche Einsichten es sich eigentlich handelt: Was hat es mit dem *Wesen* einer Sache auf sich? Dabei gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen dem Erkenntnisinteresse Platons und dem modernerer Philosoph*innen spätestens seit der Aufklärung. In einem ersten Schritt soll daher das Ziel des SDs geklärt werden, daraufhin werden die zentralen Begriffe *Dialektik*, *Maieutik* und *Ironie* definiert und im Anschluss wird ein möglicher konkreter Ablauf des SDs vorgestellt, der sowohl im schulischen als auch im universitären Rahmen Anwendung finden kann ... er mag sogar unter den passenden Umständen ins Vorglühn eingegliedert werden.

In der antiken Philosophie sollte das Wesen das „Unvergängliche, Ewige sein. Die konkrete Sache ist vergänglich. Sie kann aber nicht bestehen, wenn sie nicht am Wesen Anteil hat“ (Horster, 1994, 10). Das Wesen einer Sache, von Platon auch *Idee* genannt (Horster, 1994, 11), ist für Platon daher eine metaphysische¹ Realität, die über der materiellen Welt steht. Was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen können, seien nur unvollkommene Abbilder dieser eigentlichen Ideen. Dieser Gedanke findet Ausdruck in Platons Höhlengleichnis. Dort stellt Platons Sokrates sich vor, dass sich Menschen in einer unterirdischen Höhle befänden, in der sie gefesselt seien und den Blick nur auf die Wand vor ihnen werfen könnten. Aus der Ferne schaffe ein Feuer Licht und zwischen diesen und den Gefangenen verlief ein Weg, auf dem Menschen allerlei Gegenstände tragen würden und vorbei gingen, sodass die Gefesselten immer nur die Schatten der Gegenstände, nicht aber diese selbst erkennen würden (Platon, *Politeia*, 7. Buch, 106a-c). Das für den Menschen sinnlich Wahrnehmbare ist, entsprechend dem Gleichnis, nur das Schattenbild der wirklichen Idee. Die Vernunft, im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung, gleiche hingegen dem Sonnenlicht, mit dem ein Mensch die Ideen selbst erblicken könne, wenn er in die Lage geriete, die Höhle zu verlassen (Horster, 1994, 18). Sie, als die höchste Idee, schaffe die Ideen und ermögliche zugleich die Erkenntnis von diesen (Horster, 1994, 19).

Auf der Suche danach, was Tapferkeit (oder Tugend nach dem altgriechischen Begriff *ἀνδρεία*) ist, sind die Mitstreiter Sokrates' mithin vor die Problematik gestellt, dass sie immer nur Dinge wahrnehmen, die Anteil an der Tapferkeit

¹ Die Metaphysik ist eine Disziplin der Philosophie, die sich mit Fragen befasst, die über die physische Welt und ihre Wahrnehmbarkeit hinausgehen. Etwas ist dann metaphysisch, wenn es nicht durch die Sinne erfassbar ist und dennoch der Anspruch erhoben wird, dass es existiert.

haben, aber nicht diese selbst sind (die *Schatten* der Tapferkeit). Im *Laches* sorgt sich Lysimachos über die Erziehung seiner Söhne, woraufhin die Anwesenden über die Tapferkeit philosophieren und anhand der ihnen bekannten Beispiele, darunter z.B. die Fechtkunst, versuchen, eine gemeinsame Definition zu finden (Platon, *Laches*, ab 178a). Die Fechtkunst selbst *ist* nun allerdings nicht die Tapferkeit, sondern kann nur Anteil an dieser haben. So geht der SD einen Abstraktionsweg hin zur *Idee* der Tapferkeit, die nur mit der Vernunft, nicht aber mit den Sinnen erfassbar ist.

In der Moderne verliert sich der Glaube an eine metaphysische Ideenwelt (Horster, 1994, 44ff.). (Der Ansatz jedoch, die Wahrheitssuche mit den Mitteln der Vernunft und nicht der Empirie vorzunehmen, bleibt als Credo der Philosophie vorhanden! Siehe dazu auch: *Gedankenexperimente*). Grund dafür ist, dass das, was wir als *Vernunft* bezeichnen, die Instrumente zur Auslegung der Welt, nicht wie die *eine* Sonne auf das Individuum hinabsinken, sondern kulturell geschaffen und damit von der jeweiligen Kultur abhängig sind. „Die Erkenntnisweise, auf deren Basis wir wahre Aussagen über die umgebende Welt machen, erscheint uns ‚natürlich‘. Sie verdankt sich aber der beschriebenen Entwicklung. In anderen kulturellen Zusammenhängen werden andere Erkenntnisweisen produziert“ (Horster, 1994, 46). Was man unter *Tapferkeit*, *Liebe* dem *guten Leben* usw. verstehen mag, variiert von Kultur zu Kultur und über die Zeiten hinweg. Ein berühmter Vertreter dieser modernen, erkenntnis- und metaphysikkritischen Position ist Friedrich Nietzsche:

Die verschiedenen Sprachen neben einander gestellt zeigen, dass es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen. Das ‚Ding an sich‘ (das würde eben die rein folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswert. Er bezeichnet

nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hilfe.(Nietzsche, 2015, 13)

Die vermeintliche Wahrheit der erkennenden Vernunft kann daher nicht objektiv sein; sie kann keine ewige Idee entdecken. Somit gehört das Wesen der Dinge nicht mehr einer anderen Welt an. Unter der sprachphilosophischen Perspektive, die auch bereits Nietzsche einnimmt, geht es daher beim aktuellen SD nicht mehr um platonische Ideen, sondern um Begriffe, Sprachhülsen, die das Wesen einer Sache umfassen sollen (Nietzsche, 2015, 45f.). Es wird eine Begriffsdefinition gesucht, auf die sich alle Teilnehmenden am Gespräch einigen können und die *als* Wahrheit nur für die Teilnehmenden und das konkrete Gespräch, aber niemals endgültig bzw. *ewig* gilt (Nietzsche, 2015, 49f.).

Sokrates: Muss also nicht dieses wenigstens sich bei uns finden, dass wir wissen, was die Tugend ist? Denn wenn wir etwas ganz und gar nicht wüssten von der Tugend, was sie eigentlich ist, wie könnten wir wohl jemandem Rat darüber erteilen, auf welche Weise er sie am besten erwerben möge? (Platon, *Laches*, 190b-c)

Würde man dies auf den antiken Dialog *Laches* übertragen, so würden Lysimachos und die anderen nicht weiter nach der *Idee* der Tugend (bzw. Tapferkeit) suchen, sondern nach einer Begriffsdefinition, die für diesen Moment für alle Gültigkeit besitzt und anhand derer man beurteilen kann, ob konkrete erzieherische Maßnahmen den Söhnen des Lysimachos' tatsächlich Tapferkeit beibringen (bspw. ob die Fechtkunst dies tatsächlich tut). Die *Wahrheit* des SDs besitzt mithin einen „Charakter der Vorläufigkeit“ (Horster, 1994, 48).

Nun kann das Ziel des SDs *auf den Begriff gebracht* werden: Im Sokratischen Gespräch wird sich in dialogischer

Form der Wahrheit bezüglich einer konkreten Fragestellung angenähert, indem der wesentliche Begriff der Fragestellung aus dem konkreten Beispiel abstrahiert und definiert wird. Wie genau die Definition funktioniert, soll bei der Darstellung des konkreten Ablaufs des SD erläutert werden. Vorerst müssen allerdings noch drei zentrale Begriffe geklärt werden, die dem SD Kontur verleihen: Zu Beginn des SD erfolgt, im modernen wie im Antiken SD, eine Fragestellung anhand eines konkreten Beispiels, sowie auch beim *La-ches* gefragt wird, wie die Lehre zum Mut bzw. zur Tapferkeit der Söhne möglich sei. Platon lässt Sokrates daraufhin gezielt Fragen stellen, die die Widersprüche der aufgestellten Thesen aufdecken, um die anfangs ungeprüften Behauptungen und Meinungen zu verwirren und schrittweise zu einer gesicherten Wahrheit zu kommen. Das Verfahren, über Thesen und Negationen zur Wahrheit zu gelangen, wird auch als *dialektische Methode* bezeichnet (Horster, 1994, 20).²

Sokrates sei hierbei gleichsam eine Hebamme des Wissens, insofern er fragend nicht seine eigenen Überzeugungen weitergibt, sondern den Menschen dabei hilft, ihr eigenes Wissen zu ‚gebären‘. Dieses Konzept wird *Maieutik* genannt (Raupach-Strey, 1997, 147). Besonders wichtig ist es hierbei, die eigene Meinung zurückzuhalten und die Gesprächsteilnehmenden selbst philosophieren zulassen. Insofern spielt die Maieutik auch in der heutigen Philosophiedidaktik eine große Rolle: Die Schülerinnen und Schüler sollen *das Philosophieren* lernen und nicht etwa eine feststehende *Philosophie*; der/die Lehrende ist bloß die „Hebamme“ (Birnbacher, 2015, 171), die die Lernenden unterstützt, die für sie gültige ‚Wahrheit‘ ans Licht zu bringen.

Darüber hinaus ist im antiken Sokratischen Dialog die Sokratische *Ironie* relevant. Das berühmte Zitat *Ich weiß,*

² Für eine genauere Analyse vgl. im Aufsatz *Die dialektische Methode* dieses Bandes.

dass ich nichts weiß spiegelt diese Form der Ironie wieder. Stets fragend mimt Sokrates ironisch den Unwissenden, obwohl er eigentlich weiß. Auch die Art des Nicht-Wissens des Zitats ist bereits ein Wissen (Rohbeck, 2013, 226f.). Ob und inwieweit die Ironie im modernen SD eine Rolle spielt, bliebe zu reflektieren. Da in der Moderne die Suche nach Wissen oder Wahrheit a priori vergeblich ist, kann die Ironie hierbei höchstens eine gemimte Meinungslosigkeit, nicht aber Unwissenheit meinen.

Nachdem diese Hauptmerkmale – die *Dialektik*, die *Maieutik* und die *Ironie* – herausgestellt wurden, kann nun der oder vielmehr ein möglicher Ablauf dargestellt werden. In der Gegenwart finden sich nämlich mehrere Varianten bzw. Modifikationen des SDs wieder, von denen die sogenannte „Nelson-Heckmann-Variante“ (Kessels, 1997, 18) kurz skizziert werden soll (die neueren Methoden werden häufig unter dem Begriff der *Neosokratischen Methode* subsumiert) (Kessels, 1997, 18).

Aufbau: Die sechs Schritte des SDs

1. Finden eines konkreten Beispiels
2. Nennung der Eigenschaften des zentralen Begriffs
3. Zusammenfassung der Eigenschaften zu größeren Komplexen
4. Finden weiterer Beispiele zur Thematik und Überprüfung der genannten Eigenschaften
5. Trennung von notwendigen und hinreichenden Eigenschaften
6. Definition anhand der wesentlichen Kriterien

Wie bereits bei Platon bleibt es die Aufgabe eines/einer Fragestellenden, anhand eines konkreten Beispiels eine Gruppe von Antwortgebenden zur Einsicht zu bringen, indem die begrifflichen Voraussetzungen herausgearbeitet werden (Kessels, 1997, 18). Als erster Schritt muss dafür

ein konkretes Beispiel und eine entsprechende Fragestellung gefunden werden. Im *Laches* geht es beispielsweise um die Erziehung der Söhne, in einem schulischen oder universitären Kontext könnte es z.B. um den Begriff der Freiheit im Rahmen der coronapandemie-bedingten Einschränkungen oder auch um Sprichwörter wie „Wer die Wahl hat, hat die Qual“ (einfach zur Fragestellung umformuliert: „Hat, wer die Wahl hat, auch immer die Qual?“ (Horster, 1994, 66)) gehen, grundsätzlich sind aber alle Themen möglich, sofern sich ein passendes Beispiel findet. Im schulischen oder universitären Bereich könnte dafür der/die Gesprächsleiter*in die Lernenden bitten, Beispiele zur genannten Thematik aus ihrem Alltag zu nennen. Die hiermit gefestigte Verankerung philosophischer Fragestellungen in die konkrete Lebenswelt wirkt motivierend und regt zum eigenen Nachdenken und Reflektieren an (Birnbacher, 2015, 177).

Im zweiten Schritt wird der Abstraktionsprozess eingeleitet, indem die Eigenschaften des zentralen Begriffes im Rahmen des Beispiels gesammelt werden. Bei dem zuvor genannten Beispiel bzgl. der Pandemie könnte man mithin überlegen, wie sich Freiheit und insbesondere ihre Einschränkung in dieser Zeit kenntlich gemacht haben und welche Eigenschaften daraus ableitbar sind (Horster, 1994, 58). Hierbei wie auch bei allen folgenden Schritten bilden die Grundzüge der *Maieutik* die wichtigste Regel für den/die Gesprächsleiter*in. Die Lernenden sollen begleitet werden, ohne dass sie inhaltlich angeleitet werden. Es gehört dann zu den Aufgaben des/der Leitenden, das Gespräch zu fördern, indem die Atmosphäre für ein offenes und freies Gespräch geschafft und darauf hingewirkt wird, dass sich möglichst alle beteiligen und auch beteiligen können. Außerdem sollte dafür gesorgt werden, dass alle Äußerungen von allen verstanden werden und dass jede*r die Möglichkeit erhält, weitere Erklärungen zu verlangen (Birnbacher, 2015, 175).

Ein zweiter Aspekt, der in allen Schritten Anwendung findet, ist das *Metagespräch*, das den Gesprächsverlauf selbst thematisiert. Es soll die Gelegenheit bieten, „sich über die formalen und prozeduralen Aspekte der Gruppenarbeit auszutauschen und, wenn nötig, am Verhalten des Gesprächsleiters und einzelner Teilnehmer Kritik zu üben“ (Horster, 1994, 59).

Im dritten Schritt beginnt dann die eigentliche Argumentation: Die gesammelten Eigenschaften werden zu größeren Komplexen zusammengefasst und diskutiert (Horster, 1994, 59). Hierbei können auch bereits Eigenschaften gestrichen werden, sofern ein Konsens besteht, dass diese nicht zutreffend sind.

In einem vierten Schritt werden weitere Beispiele zur Thematik gesammelt, mittels derer überprüft werden soll, ob noch Eigenschaften in der zuvor aufgestellten Sammlung fehlen (Horster, 1994, 60). So bringt Sokrates der These des Laches, Tapferkeit sei, standhaltend gegen Feinde zu kämpfen, das Beispiel der Skythen entgegen, die ebenfalls als tapfer gelten würden und „nicht minder fliehend als verfolgend den Feind bekriegen“ (Platon, Laches, 191a). Damit können die vorige Definition angezweifelt und zugleich neue Eigenschaften gefordert werden. Ebenso scheint unter den Begriff *Freiheit* nicht allein die unbeschränkte Möglichkeit, abends die Lieblingsbar aufzusuchen, zu fallen. Bereits die Unterscheidung zwischen *negativer* und *positiver Freiheit* zeigt, dass *Freiheit* mehr sein muss (oder zumindest kann) als die bloße Abwesenheit von Beschränkungen. Weitere Beispiele können dabei helfen, diese Bereiche zu identifizieren.³

Im fünften Schritt werden notwendige und hinreichende Eigenschaften voneinander getrennt. „Notwendige Eigenschaften bei der Wesensbestimmung sind solche, die, würde man sie von der Sache wegnehmen, dazu führen,

³ So gibt es kein Gesetz, dass einem verbietet, seine Sommerferien auf Bora Bora zu verbringen – *möglich* ist es wohl trotzdem vielen nicht.

dass es sich nicht mehr um diese Sache handelt, sondern um andere“ (Horster, 1994, 60). Für den schulischen Unterricht scheint es allerdings sinnvoll zu sein, stattdessen zwischen notwendigen und nicht-notwendigen Eigenschaften zu unterscheiden. So werden zufällige Eigenschaften, die nicht zum *Wesen* der Sache gehören, herausgenommen. Die Aufgabe des/der Gesprächsleiter*in bestünde dabei lediglich darin, den Begriff der Notwendigkeit zu erläutern und zu erklären, inwieweit er für die Definition des entsprechenden Begriffes wichtig ist.

Im sechsten Schritt werden schließlich die wesentlichen Kriterien herausgearbeitet (Horster, 1994, 61). Hierin liegt der wohl bedeutendste Unterschied zum ursprünglichen Sokratischen Dialog Platons. Während Platons Dialoge meist in einer Aporie enden, im Scheitern des Versuchs der Begriffsklärung (Horn et al., 2017, 26off.), ist in dieser Variante des SDs ein Ziel anzustreben. So scheitert auch im *Laches* die Suche nach der *Idee* der Tapferkeit: „Sokrates: Wie haben also nicht gefunden, o Niklas, was die Tapferkeit ist? Niklas: Wir scheinen nicht“ Platon, *Laches*, 199e). Das Ziel sollte eine klare Begriffsdefinition sein, mit der man den untersuchten Gegenstand von anderen unterscheiden kann, was also am Beispiel der Tapferkeit diese von der Feigheit oder vom (ausschließlich) klugen Vorgehen unterscheiden könne.

Mit der erfolgreichen Begriffsklärung im modernen, *neo-sokratischen* Dialog sollte dann die Ausgangsfrage beantwortet werden können: Hat, wer die Wahl hat, wirklich immer die Qual? War man während der Coronapandemie tatsächlich unfrei und inwieweit? Die Rückwendung des Blickes auf die Ausgangsfrage zeigt den Lernenden zugleich den Weg des Dialoges und seinen Sinn, sofern die Ausgangsfrage beantwortet werden kann. Falls das inhaltliche Ergebnis dennoch nicht erreicht werden sollte, kann zumindest das methodische Ziel des SDs thematisiert werden (Horster, 1994, 64); ein Nutzen liegt nämlich bereits in der Methode,

insofern gemeinsames, kritisches Nachdenken und präzises Formulieren gelehrt wird (Boehle, 1997, 64ff.).

Literaturverzeichnis

- Birnbacher, D. (2015). Neosokratische Methode und Sokratisches Gespräch. In J. Nida-Rümelin, I. Spiegel & M. Tiedemann (Hrsg.), *Handbuch Philosophie und Ethik* (171-178). Schöningh.
- Boele, D. (1997). Der »Nutzen« des Sokratischen Gesprächs Oder: Welche Ergebnisse können wir versprechen? In D. Krohn, B. Neißer & N. Walter (Hrsg.), *Neuere Aspekte des Sokratischen Gespräch: »Sokratisches Philosophieren«, Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie* (Bd. 4). Dipa-Verlag.
- Horn, Ch., Müller, J., Söder, J. (Hrsg.) (2017). *Platon-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (2. Aufl.). Metzler.
- Horster, D. (1994). *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*. Leske + Budrich.
- Kessels, K. (1997). Dialektik als Instrument für die Gestaltung einer selbständig lernenden Gruppe. In D. Krohn, B. Neißer & N. Walter (Hrsg.), *Neuere Aspekte des Sokratischen Gespräch: »Sokratisches Philosophieren«, Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie* (Bd. 4, 11-46). Dipa-Verlag.
- Mostert, D. (1997). Wann ist ein Sokratisches Gespräch angemessen? In D. Krohn, B. Neißer & N. Walter, (Hrsg.), *Neuere Aspekte des Sokratischen Gespräch: »Sokratisches Philosophieren«, Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie* (Bd. 4, 53-62). Dipa-Verlag.
- Nietzsche, F. (2015). *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Reclam.

- Platon (2016). *Laches* (F. Schleiermacher, Übers.). In G. Eigler (Hrsg.), *Platon: Werke in acht Bänden, Ion, Hippias II, Protagoras, Laches, Charmides, Euthrypon, Lysis, Hippias I, Alkibiadisis I* (7. Aufl., Bd. 1, 1-218). Wbg.
- Raupach-Strey, G. (1997). Grundregeln des Sokratischen Gesprächs. In D. Krohn, B. Neißer & N. Walter (Hrsg.), *Neuere Aspekte des Sokratischen Gespräch: »Sokratisches Philosophieren«*, *Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie* (Bd. 4, 145-162). Dipa-Verlag.
- Rohbeck, J. (2013). *Didaktik der Philosophie und Ethik* (3. Aufl.). W.e.b. Universitätsverlag.

Dialektische Methode

Connor Ohrt

Abstract

Die dialektische Methode (DM) wird in der Antike noch als eine Gesprächsmethode verstanden, bei der die Gesprächsteilnehmer durch Äußerungen gegensätzlicher Meinungen zu einer höheren Form der Erkenntnis gelangen. Seit der Aufklärung jedoch ist die DM ein Verfahren zur Aufdeckung von Gegensätzen innerhalb eines Gegenstandes oder Sachverhaltes; diese Aufdeckung mündet bei der DM der Kritischen Theorie in der Kritik an dem Untersuchungsgegenstand, insofern er sich in seine eigenen Widersprüche verstrickt.

Einleitung

Worum geht es bei der DM und was bedeutet *Dialektik* überhaupt? Der Begriff der *Dialektik* leitet sich ursprünglich aus dem Griechischen von */dialegein/* ab, was so viel wie unterreden oder überlegen bedeutet (Müller, 1974, 11). In einem Gespräch, einem *Dialog*, treffen verschiedene Standpunkte und Auffassungen aufeinander, sodass eine „Einheit von Gegensätzen“ (Platon, Phaidon, 60b-60c) entsteht. Im Gegensatz zu der *dialogischen Methode* sowie dem *Sokratischen Dialog* thematisiert die *dialektische* jedoch nicht die Form der Gesprächsführung, sondern die je gegensätzlichen In-

halte, die sie zu verbinden versucht.¹ So legt Platon in seinem *Phaidon* Sokrates in den Mund, nachdem diesem seine Beinfesseln abgenommen wurden:

Sokrates aber beugte, indem er sich aufrecht auf das Lager setzte, das Bein und rieb es mit der Hand, und während er es rieb, sagte er: Wie sonderbar, ihr Männer, scheint es doch mit dem zu sein, was die Menschen angenehm nennen! Wie seltsam verhält es sich zu dem, was als sein Gegenteil gilt, dem Unangenehmen, daß beide zugleich zwar nicht im Menschen sein wollen, wenn aber jemand dem einen nachjagt und es erwirbt, er fast immer gezwungen ist, auch das andere zu erwerben, als ob sie, die doch zwei sind, an einem Scheitelpunkt zusammengeknüpft wären. [...] Weil von der Fessel im Bein vorher Schmerz war, scheint nun nachfolgend das Angenehme zu kommen. (Platon, *Phaidon*, 60b-60c)

Erst weil Sokrates zuvor im Bein Schmerz verspürt habe, kann er es nun bewusst als angenehm empfinden. Das Angenehme entsteht aus seinem Gegenteil. Es geht ihm dabei jedoch weniger um Empfindungen an sich als vielmehr um die Begriffe, die sie beschreiben, und diese sind längst nicht auf Empfindungen begrenzt. Die Menschen haben schon dialektisch gedacht, lange bevor der Ausdruck Konjunktur erhielt: „Seit sich der Mensch bewusst orientieren kann, weiß

¹ Die Unterscheidung zwischen dialektischer und dialogischer Methode ist zu diesem Zeitpunkt allerdings noch nicht deutlich. Platon bedient sich zur Darstellung des Problems des Streitgesprächs zwischen gegensätzlichen Positionen, wie es der dialogischen Methode zu eigen ist, thematisch geht es ihm jedoch um den Zusammenhang von Gegensätzen in der Begriffsbestimmung.

er um links und rechts und oben und unten und vorn und hinten. Und er weiß, dass es das eine nicht ohne das andere gibt, dass da ein Zusammenhang besteht, der unauflöslich ist“ (Kraft, 2015, 21). Ohne links kein rechts, ohne oben kein unten, ohne gut kein böse. Was die DM im Allgemeinen kennzeichnet, ist die Betrachtung von Gegensätzen und ihren Beziehungen zueinander unter den Kategorien des Seins und des Werdens (Prozess, Veränderung).

Historisch betrachtet findet die DM in verschiedenen philosophischen Disziplinen Anwendung. Während Platons dialektische Philosophie der Metaphysik zuzuordnen ist, welche sich mit den Prinzipien und Ursachen des Seins befasst, findet sich die DM ebenfalls beispielsweise in Kierkegaards Religionsphilosophie (Kierkegaard, 2020) oder in den geschichts- bzw. sozialphilosophischen Untersuchungen von Hegel (1986) sowie Adorno und Horkheimer (2020), den bekanntesten Vertretern der Kritischen Theorie.

1. Ablauf

In den folgenden Abschnitten soll daher zuerst ein historischer Überblick über die Entstehung und Transformation der Dialektik bis hin zur DM gegeben werden, wobei dieser ob der zahlreichen Varianten nur holzschnittartig erfolgen kann. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die Zusammenhänge und Transformationen der Dialektik gelegt, die sich im historischen Prozess entwickelt haben, wobei die dialektische Methode der Kritischen Theorie den Fluchtpunkt darstellt. So geht dieser Aufsatz über Zeno und Heraklit zu

Platon und schließlich über Hegel zur Kritischen Theorie. Im Anschluss erfolgt eine beispielhafte Untersuchung sozialer Prozesse mit der DM der Kritischen Theorie am Beispiel sozialer Medien unter dem Gesichtspunkt der Demokratisierung. Da die Vertreter der Kritischen Theorie die DM als solche nie methodisch ausformuliert haben, handelt es sich dabei jedoch mehr um einen Vorschlag als um *die* DM der Kritischen Theorie schlechthin.

2. Zeno

Aristoteles benennt Zeno (um 490 v. Chr.-um 430 v. Chr.) als den Erfinder der Dialektik. Zeno bediente sich eines indirekten Verfahrens, um Aussagen über das Seiende treffen zu können. Er arbeitete mithin insofern dialektisch, als er nachwies, dass man sich durch die seiner Aussage entgegengesetzten Annahmen in Widersprüche verwickle (Hartmann, 1963, 1), wobei er sich auch sophistischer Mittel bediente.² Zenos Dialektik, hier noch nach Aristoteles als Methode des Gesprächs bzw. Argumentierens verstanden (Aristoteles, Rhetorik, Erstes Buch, 1354a-1355a), thematisiert jedoch bereits den später dominant werdenden Gegenstandsbereich der dialektischen Methode, die Kategorien des Seins und des Werdens; gemeint ist das Paradoxon von Achilles und der Schildkröte. Das besagte Paradoxon wird

² Die Sophisten der Antike hätten sämtliche rhetorische Überredungskünste verwendet, um auch einen falschen Satz durchzusetzen, sofern er ihnen hilfreich war (u.a. Schopenhauer, 2014,16-19).

folgendermaßen beschrieben³: Achill, der schnellste unter den Kriegern, sei bei einem Wettlauf der Gegner einer Schildkröte. Der Fairness halber gebe Achill der Schildkröte einen Vorsprung. Achill werde dann, trotz seiner Schnelligkeit, die Schildkröte niemals einholen; bevor er die Schildkröte erreichen könne, müsse er vorerst den Startpunkt der Schildkröte erreichen. In diesem Zeitraum aber habe die Schildkröte selbst eine (natürlich kleinere) Strecke zurückgelegt und sei bis zum nächsten Punkt gelaufen, den Achill wieder erreichen müsse, während die Schildkröte erneut den nächsten Punkt erreicht. Die Abstände würden zwar stets kleiner, könnten aber niemals kleiner-gleich Null sein, da während der Zeit, in der Achill den nächsten Punkt erreicht, die Schildkröte immer wieder zum nächstfolgenden Punkt rennen würde (Köhler, 2014, 26).

Mit diesem sowie den anderen drei Paradoxa – die Dichotomie, der fliegende Pfeil, das Stadion (Köhler, 2014, 25) – will Zeno den indirekten Beweis dafür erbringen, dass das Sein unbeweglich und unveränderlich sei, da man sich mit den Annahmen von Bewegung und Veränderung in die genannten Widersprüche bzw. Paradoxien verstricken würde (Bockrath, 2014, 59). Was die Sinneswahrnehmung als Bewegung und Veränderung, sprich Werden, zu erkennen glaube, sei damit als Schein widerlegt (Tamboer, 1994, 12).

³ Zenos eigene Schriften sind verloren gegangen, sodass man nur über andere Philosophen wie Aristoteles (bspw. in dessen *Physik*) von Zenos Philosophie lesen kann.

3. Heraklit

Für Heraklit hingegen wird das Sein der Dinge, ihre Substanz, zu einer Nebensache. Stattdessen stellt er den Prozess, das Werden, ins Zentrum seines Denkens. Ihn interessieren die Fragen nach Kontinuität und Veränderung und nach der Koinzidenz der Gegensätze, die den Prozessen einer in steter Veränderung begriffenen Welt zugrunde liegen (Muss, 2017, 10). Das Eine, das *ist*, ist in sich selbst unterschieden und trägt seinen Gegensatz in sich (Good, 2017, 536). Der Schmerz in Sokrates Bein trüge, Heraklits Definition nach, das Angenehme bereits in sich und sei in einem steten Prozess begriffen, statt dass aus dem substanziellen Sein des Schmerzes das Sein des Angenehmen werde. „Das Eine in sich selber unterschiedne drückt die Differenz in sich selber aus. [...] In der Selbst-Differenz das Eine sehen, heißt Werden (und nicht Sein) sagen“ (Good, 2017, 538). Bei Heraklit geht es mithin bereits, anders als noch bei Zeno, bei dem die DM noch weitestgehend als Gesprächsmethode fungierte und für den das Sein unveränderlich ist, um eine dialektische Bewegung des Seienden, d.h. um eine stete Veränderung. Für Zeno gibt es noch keine dialektische Bewegung, da das Sein unveränderlich sei, bei Heraklit hingegen scheint sich das Sein in dem steten Fluss des Werdens zu verlieren.

4. Platon

Platon wendet sich, wie zu zeigen sein wird, entschieden gegen Heraklit. Beim Sokratischen Dialog⁴, der Methode, derer sich Platon für fast alle seiner philosophischen Werke bedient, erscheint die Dialektik aber vorerst als eine erkenntnistheoretische Gesprächsmethode, bei der „aus der Diskussion entgegengesetzter Meinungen“ (Schönwälder-Kuntze, 2015, 39) Wissen über einen Gegenstand ermöglicht werden soll. Durch die Negation der noch ungesicherten und ungeprüften Behauptungen der Gesprächsteilnehmer, zumeist seitens Sokrates, wird ein schrittweiser Verlauf hin zur Wahrheit angestrebt (Horster, 1994, 20). Der Beginn des Gesprächsverlaufs ähnelt insofern der Methode des indirekten Beweises bei Zeno, allerdings zielt der Sokratische Dialog auf eine positive Wahrheit im Sinne einer Begriffsdefinition ab, die sich nicht darauf ausruht, gegensätzliche Definitionen zu widerlegen.

Insbesondere im *Phaidon* gewinnt die DM aber auch als metaphysische Analyse des Seins und des Werdens der Dinge im Sinne Heraklits an Relevanz:

Laß uns überhaupt an allem, was nur eine Entstehung hat, sehen, ob alles auf folgende Weise entsteht, nicht anderswoher als jedes aus seinem Gegenteil, was nur ein solches hat; wie zum Beispiel das Schöne dem Hässlichen entgegengesetzt ist und das Gerechte dem Ungerechten und tausend anderes sich so verhält. (Platon, *Phaidon*, 70d-70e)

⁴ Eine genauere Darstellung des Sokratischen Dialogs findet sich in dem Aufsatz *Der Sokratische Dialog* dieses Bandes.

Aber worin unterscheidet sich diese Definition von der Heraklits? Tatsächlich wird Heraklits Lehre in Platons Dialog *Kratylos* von Sokrates, dem Philosophen und Schüler Heraklits Kratylos sowie dessen Freund Hermogenes diskutiert. Sokrates bezweifelt diese These Heraklits, dass alles in Bewegung und im Fluss sei, und zieht dafür in Manier des Sokratischen Dialogs die Schönheit als ein Beispiel heran, um zu zeigen, dass es sich mit den Dingen so nicht verhalten kann:

Sokrates: Lass uns nun also dieses selbst betrachten, nicht ob ein Antlitz schön ist oder etwas dergleichen, und ob dies alles im Fluss zu sein scheint. Sondern mit Blick auf das Schöne selbst, sollen wir nicht sagen, dass es stets so beschaffen ist, wie es ist?

Kratylos: Unausweichlich.

Sokrates: Ist es nun möglich, es in richtiger Weise anzusprechen, wenn es stets entweicht, zuerst, dass es jenes ist, sodann, dass es von der und der Beschaffenheit ist, oder muss es nicht unausweichlich im selben Augenblick, wo wir sprechen, sofort zu etwas anderem werden, sich entziehen und nicht mehr dieselbe Beschaffenheit haben?

Kratylos: Unausweichlich.

Sokrates: Wie könnte nun das, was niemals in demselben Zustand ist, etwas sein? Ist es nämlich je in demselben Zustand, dann findet in dieser Zeit offenbar keinerlei Wechsel an ihm statt. Ist es aber stets in demselben Zustand und stets dasselbe, wie sollte dieses je umschlagen und sich bewegen, da es doch in keiner Weise aus seiner Form heraustritt? (Platon, *Kratylos*, 439c-e)

Zwei Aspekte dieses Dialogausschnittes sind von besonderer Relevanz. Erstens die platonische, metaphysische Ideenlehre, die sich in diesem Fall mit der *Idee* der Schönheit, d.h. der Schönheit an sich, und nicht mit den Dingen befassen will, die Anteil an ihr haben. Zweitens und damit einhergehend die im Grunde sprachphilosophische Kritik an Heraklits Lehre: Wenn die Schönheit an sich im Fluss wäre, dann könne man sie nie erkennen und wäre mithin auch nicht in der Lage, etwas als schön zu bezeichnen (es „anzusprechen“).

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die konkreten Gegenstände und Sachverhalte in der Welt unveränderlich seien. Die Ideen haben nach Platon ein unveränderliches Sein, während die Dinge der Welt, die an den Ideen immer nur Anteil haben können,⁵ einem steten Wandel unterworfen sind: „Sondern durch Bewegung und Veränderung und Vermischung alles untereinander nur wird, wovon wir sagen, dass es ist, nicht richtig bezeichnend; denn niemals ist eigentlich irgend etwas, sondern immer nur wird es“ (Platon, Theaitetos, 152d). So kann auch Sokrates Bein zum Beginn des Phaidon erst schmerzen und sich daraufhin umso angenehmer anfühlen, während die Ideen des Schmerzes und des Angenehmen stets unveränderlich bleiben, sich definierend durch das, was sie nicht sind. Dialektik, für Platon die höchste Form wissenschaftlicher Erkenntnis, soll allerdings der Erkenntnis der Ideen mit den Mitteln der Vernunft dienen, nicht der Erkenntnis der sichtbaren Gegenstände der Welt (Ritsert, 2017, 25). Insofern scheint Platon in Bezug

⁵ So kann ein Gesicht z.B. als schön empfunden werden, es ist aber nie die Schönheit selbst, sondern hat, so Platon, immer nur Anteil an der Idee der Schönheit.

auf die Ideenwelt Zenos Thesen der Unveränderlichkeit zu folgen (allerdings spricht Zeno *nicht* von einer metaphysischen Ideenwelt, sondern von dem sinnlich Wahrnehmbaren), in Bezug auf das sinnlich Wahrnehmbare aber, das immer nur Anteil hat an der entsprechenden Idee, den Thesen des steten Fließens bzw. Werdens von Heraklit. Bis heute stellt sich die Frage, was diese Ideen, die Existenzursache alles Seienden seien, eigentlich selbst sind, ob sie eine konkrete Realität haben und wie man sie objektiv erkennen soll, wo sie doch durch die Sinne selbst nicht wahrnehmbar sind. In der Philosophie der Gegenwart werden sie daher eher sprachphilosophisch gedeutet; die Ideen sind dann Begriffe, die eine Menge an konkreten Gegenständen oder Sachverhalten subsumieren, und die stets nur bedingt auf die konkreten Gegenstände zutreffen, die sie bezeichnen.⁶

Welche Erkenntnisse bietet nun die antike Philosophie für die DM? Die Dialektik *als* Methode wird in der Antike noch weitestgehend als Gesprächstechnik verstanden. Dennoch beschäftigen sich namentlich die Philosophen Zeno, Heraklit und Platon mit dem Sein der Dinge und der Möglichkeit ihrer Veränderung, ohne dabei explizit dialektisch zu denken. Während für Zeno die Veränderung unmöglich ist, ist für Heraklit stets alles im Wandel, und Platon verbindet diese beiden Sichtweisen in der Trennung von Sinneswelt und Ideenwelt, wenn er sich mit der Frage beschäftigt, ob nicht alles aus nichts anderem als seinem Gegenteil heraus entstehen könne.

⁶ Es verkehrt sich also die Blickrichtung: Während bei Platon aus den Ideen die konkreten Gegenstände und Sachverhalte werden, werden in der Sprachphilosophie die Begriffe aus diesen abgeleitet.

5. Hegel

Erst bei den deutschen Idealisten, namentlich bei dem späten Nachfolger Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), erscheint die Dialektik als prozessuales Entstehungsprinzip der Dinge, wie sie bereits in Platons *Phaidon* angedeutet wird, und als systematische Methode zur Erklärung von Sachverhalten und philosophischen Grundbegriffen. Allerdings bietet auch Hegel keine formale Schablone der DM an, sodass Leser*innen auf seine konkrete dialektische Praxis sowie auf Sinnbilder zurückgreifen müssen, um einen Einblick in die DM zu gewinnen (Hoffmann, 2004, 31). Wenn es um Dialektik geht, ist Hegels Bild von Knospe, Blüte und Frucht aus seiner *Phänomenologie des Geistes* wohl am bekanntesten:

Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, dass jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus (Hegel, 1986, 12).

Was zeigt sich in diesem Zitat? Zunächst einmal geht es um eine ständige Bewegung, also um das Werden bzw. den

Prozess (Kraft, 2015, 38). Für Hegel bewegt sich alles in einer Selbsttransformation, und den Bewegungen sind je eigene Zwecke oder Ziele inhärent – so wird die Knospe notwendig zur Frucht. Philosoph*innen seien in der Lage, diesen Prozess zu beobachten und zur Darstellung zu bringen (Schönwälder-Kuntze, 2015, 45).

Wie steht nun Hegels Dialektik zu der der antiken Philosophen? Nach Schönwälder-Kuntze (2015, 41f.) ist die Dialektik bei Hegel das Werdensprinzip schlechthin. Die antike Dialektik als Gesprächsmethode geht ihn nichts mehr an, dafür wird die Beschäftigung mit dem Seienden und der Möglichkeit seines Werdens, seiner Veränderung ins Gegenteil, zentral. Hegels Theorie steht diesbezüglich in direktem Gegensatz zu der Zenos, nach der Bewegung und Werden nichts als Sinnestäuschung sei.⁷ Sein *ist* nach Hegel (ein über die Negation vermitteltes) Werden. Es trägt, wie schon bei Heraklit, seinen Gegensatz in sich und entfaltet sich in der dialektischen Bewegung zu ihm. So wird notwendig der Samen zu(r) Knospe(n), die Knospe zur Blüte und diese zur Frucht. Allerdings geht es in Hegels Philosophie nicht um Knospen und Blüten, sondern insbesondere um die Entwicklung des Denkens bzw. des Bewusstseins sowie die Entwicklung der Vernunft in der Geschichte und die Rolle Gottes in ihr. Die philosophische Beobachtung des Bewusstseins in seiner dialektischen Entwicklung findet sich in der *Phänomenologie des Geistes*, wohingegen das abstrakte, „reine Wie der Bewegung“ (Schönwälder-Kuntze, 2015, 45) in der *Logik der Wissenschaften* und die dialektische Entwicklung

⁷ Der Bewegung des Geistes jedoch, so wie Zeno sie in den Paradoxien impliziert, würde Hegel durchaus zustimmen (Wegerhoff, 2008, 10).

der Geschichte vor allem in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* behandelt wird. Um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen und um ein Thema zu behandeln, dass für die Kritische Theorie zentral sein wird, wird sich hier der dialektischen Entwicklung der Geschichte gewidmet und damit auch dem Begriff der Freiheit:

„Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“ (Hegel, 1955, 63) – So lautet ein berühmtes Zitat Hegels aus seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Wie für Hegel üblich, steckt auch dieser Satz voller zentraler Bedeutungen für seine Philosophie. Erstens geht Hegel von einem Endzweck der Weltgeschichte aus. „Wir müssen in der Geschichte einen allgemeinen Zweck aufsuchen, den Endzweck der Welt“ (Hegel, 1955, 29). Zweitens ist der stetige Fortschritt zum Zwecke hin notwendig. Die Weltgeschichte bewegt sich mithin unaufhörlich, trotz und wegen der Handlungen Einzelner ihrem Ziel entgegen. Drittens ist dieses Ziel die Freiheit der Menschen (Hegel, 1955, 63). Diese Schrittfolge sich entfaltender Freiheit untermalt Hegel mit einem exemplarischen Beispiel: Die Orientalen wüssten nicht, dass der Mensch als solcher frei ist, und deshalb seien sie es nicht (Hegel, 1955, 62). Bei den Diktaturen des Orients, auf die Hegel hier hinweist, sei nur einer frei. In den Griechen erst sei das Bewusstsein der Freiheit aufgegangen, „aber sie, wie auch die Römer, wussten nur, dass Einige frei sind, nicht der Mensch als solcher“ (Hegel, 1955, 62). Zwar waren die griechischen Bürger frei, doch das unfreie Dasein ihrer Sklaven wurde noch immer als natürlich erachtet. Sie hätten also nur ge-

wusst, „dass Einige frei sind“ (Hegel, 1955, 62). Im Christentum der germanischen Nationen sei den Menschen dann erst zu Bewusstsein gekommen, dass der Mensch als solcher, d.h. jeder Mensch, frei ist, und „die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht“ (Hegel, 1955, 62).

Hegel zeichnet hier eine Geschichte der Freiheit des Menschen nach, um seine These der notwendig fortschreitenden Entwicklung der Freiheit über die Zeiten und Völker hinweg zu untermauern. Aber erscheint diese These historisch betrachtet nicht utopisch? Waren die Kreuzzüge des Mittelalters oder die Unterdrückung des Judentums, die weit über das Mittelalter hinaus reicht, Zeichen einer fortschreitenden Freiheit? Ist der zweite Weltkrieg nicht ein klares Indiz dafür, dass die Geschichte immer wieder ins Negative kippen kann? Auch dafür bietet Hegel eine Antwort, die in der dialektischen Entwicklung selbst steckt. Eine These – das kann ein Gedanke oder auch eine Grundüberzeugung eines Volkes sein – wird durch eine Antithese negiert, woraufhin dieser Prozess in einer höheren Form der Erkenntnis, der Synthese, mündet.⁸ So sind auch Zeiten der Unfreiheit, wie die immer totalitärer werdende Herrschaft Putins über Russland, nach Hegel bloß *Thesen* auf dem Weg zu einer höheren Freiheit, die notwendig durch eine Antithese negiert werden.

⁸ Ostritsch (2020, 22) weist zurecht darauf hin, dass die Begriffe These, Antithese und Synthese zwar die dialektische Bewegung des Denkens beschreiben, allerdings auch irreführend wirken, insofern es den Anschein hat, als handle es sich dabei um isolierte Elemente. Nach Hegels Dialektik entwickeln sich These, Antithese und Synthese jedoch organisch auseinander.

Für diese dialektische Bewegung ist Hegels Begriff des *Aufhebens* zentral. Er versteht ihn in einer dreifachen Semantik:

1. Aufheben als Widerlegen: Ein Gedanke/eine Überzeugung wird durch eine Antithese negiert und widerlegt.
2. Aufheben als Bewahren: In der Synthese wird die ursprüngliche These bewahrt. Insofern ist Aufhebung auch „Negation der Negation: Sie verneint die Verneinung.“ (Ostritsch, 2020, 21)
3. Aufheben als Erhöhen/Emporheben: Durch das Widerlegen und Bewahren wird das Denken auf einen weiterentwickelten, fortgeschrittenen Zustand emporgehoben (Hegel 1999, 58).

Stark vereinfacht könnte man sagen: Man lernt durch seine Fehler! Wenn der Fehler (die These) nicht gemacht worden wäre, dann gäbe es auch die Erkenntnis des Fehlers als eines solchen (die Antithese) nicht, und man würde der Synthese entbehren, den Fehler nicht noch einmal zu begehen und für ihn sensibilisiert zu sein. So könnte mit Hegel sogar der Antisemitismus des Nationalsozialismus in einer dialektischen Bewegung begriffen werden. Durch sein Vorhandensein in der Geschichte (These) und die Negation nach Ende des zweiten Weltkrieges (Antithese) wäre man heutzutage womöglich rassistischen und antisemitischen Handlungen gegenüber nicht derart sensibilisiert; das antisemitische Denken des Nationalsozialismus bleibt gleich-

sam im sensibilisierten und emanzipierten Denken *aufgehoben* (also bewahrt).⁹ Die individuellen Handlungen Einzelner – wie in diesem Beispiel Hitler und seiner Gefolgschaft – können den notwendigen Fortschritt der Freiheit nach Hegel nicht aufhalten. Dies ist Hegels *List der Vernunft*: „Das Vernünftige realisiert sich auf versteckte Weise, nämlich unter dem Deckmantel der besonderen Interessen und Leidenschaften von Individuen“ (Ostritsch, 2020, 88).¹⁰

Im Endziel der dialektischen Bewegung nach Hegel gelange die nunmehr im Geiste freie Menschheit zum *absoluten Wissen*, das keinen weiteren Widerspruch enthielte, der aufzuheben wäre. Insofern handelt es sich bei Hegel um eine *positive Dialektik* (Kreis, 2017, 145f.), die im Gegensatz zur negativen auf eine Geschlossenheit des Systemganzen abzielt.

⁹ Dadurch wäre das antisemitische Denken auch in Hegels Philosophie alles andere als legitimiert. Es bleibt das Negative, Schlechte, das es in der dialektischen Bewegung durch eine Antithese zu überwinden gilt.

¹⁰ Die dialektische Bewegung ist für Hegel damit zugleich eine Theodizee, eine Erklärung und Rechtfertigung der Frage, wie ein guter Gott trotz all des Bösen in der Welt existieren kann: „Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welches Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch abstrakten, unbestimmten Kategorien versucht hat: das Übel in der Welt überhaupt, das Böse mit inbegriffen, sollte begriffen, der denkende Geist mit dem Negativen versöhnt werden; und es ist in der Weltgeschichte, dass die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird. [...] Die Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet“ (Hegel, 1955, 48).

6. Adorno und Horkheimer: Die Kritische Theorie

Dem Glauben an eine stetig fortschreitende Entwicklung der Freiheit in der Geschichte, für die die Schrecken und Ungerechtigkeiten der Welt nur notwendige Wegpunkte zur dialektisch sich entfaltenden, absoluten Freiheit seien, widersprechen die deutschen Philosophen Theodor W. Adorno (1903-1969) und Max Horkheimer (1895-1973) vehement. Die berühmten ersten Sätze der von ihnen gemeinsam verfassten *Dialektik der Aufklärung* lauten: „Seit je hat die Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ (Adorno & Horkheimer, 2020, 9).

Durch die Abwehr der positiven Dialektik Hegels gewinnen Adorno und Horkheimer ihre eigene *Negative Dialektik* (Kreis, 2017, 132). Die sich vor allem an Hegel, Karl Marx und Sigmund Freud orientierenden Philosophen übernehmen dabei Hegels dialektische Bewegung von These und Antithese, ohne sich auf den mit der Synthese verbundenen notwendigen Fortschrittsgedanken Hegels einlassen zu wollen. Die Widersprüche, die insbesondere in der Aufklärung zu finden seien, seien nicht synthetisch auflösbar und versöhnbar, und so verkehre sie sich in ein sich anbahnendes Unheil statt in die vollkommene Freiheit des absoluten Wissens. Damit verleugnen sie nicht den dialektischen Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung, dafür aber den Weltplan zum Besseren, den Hegel ihr prädiziert (Sandkaulen, 2006, 173).

Für die *Dialektik der Aufklärung* sind die Begriffe *Aufklärung* und *Mythos* zentral. Mythos meint hierbei nicht bloß so etwas wie altertümliche Erzählungen und Legenden, sondern vielmehr die spezifische Denkweise, die in ihnen zum Ausdruck kommt:

Denn Mythologie hatte in ihren Gestalten die Essenz des Bestehenden: Kreislauf, Schicksal, Herrschaft der Welt als die Wahrheit zurückgespiegelt und der Hoffnung entsagt. In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt. (Adorno & Horkheimer, 2020, 33)

Mythen wollen zwar „berichten, nennen, den Ursprung sagen“ (Adorno & Horkheimer, 2020, 14), sie werden aber aus einem Bericht zur Lehre. Es geht beim mythischen Denken mithin um ein solches, das durch irrationale Erklärungsstrukturen der Welt in Zwängen und der Unfreiheit des Einzelnen mündet. Als Zwänge dieser Art könnten z.B. die christlichen Gebote gelesen werden. Das christliche Denken weist ein System auf, das die Welt ganzheitlich zu erklären bestrebt ist und dadurch den Menschen in spezifische Zwänge verstrickt. So wird ihm eine Essenz, d.h. gleichsam eine Natur, zugesprochen, der er stets zu entsprechen hat. Die Aufklärung setzt dem die Vernunft entgegen, mit der sie die Mythen zerstören und den Menschen „als Herren einzusetzen“ (Adorno & Horkheimer, 2020, 9) sucht, ihn also von den Zwängen befreien will, denen er im mythischen Denken ausgesetzt ist.

Der dialektische Ansatz bei Adorno und Horkheimer besteht nun darin, die Widersprüche nicht nur im Mythos,

sondern auch in der Aufklärung aufzudecken. Ganz im Sinne Hegels tragen beide Denkweisen ihren Widerspruch bereits in sich: „Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in die Mythologie. Allen Stoff empfängt sie von den Mythen, um sie zu zerstören, und als Richtende gerät sie in den mythischen Bann“ (Adorno & Horkheimer, 2020, 18). In diesem Zitat zeigt sich auch bereits der zentrale Unterschied zu Hegel: Die Aufklärung ist mit Adorno und Horkheimer nicht als dialektische Aufhebung zu verstehen, als eine höhere Form der Erkenntnis aus dem Widersprechen des Mythischen, sondern sie selbst fällt zurück in das Mythische, als dessen Gegensatz sie entstand. Mythos trägt bereits Aufklärung in sich und Aufklärung stets das Mythische, in das sie *zurückfallen* kann. Dem stetigen Fortschreiten von Hegels Dialektik wird damit die Möglichkeit des Absteigens, des Zurückfallens, in und durch die Dialektik gegenübergestellt. Inwiefern Mythen bereits Aufklärung vollziehen, wird im berühmt gewordenen Kapitel *Odysseus oder Mythos und Aufklärung* in der *Dialektik der Aufklärung* beschrieben, wichtiger für die Analyse moderner Prozesse und damit auch für diese Arbeit ist jedoch, inwiefern die Aufklärung ins Mythische zurückfällt. Unter diesem Aspekt ist die Dialektik der Kritischen Theorie (KT) wesentlich Kritik, Unterminierung des als selbstverständlich Geltenden ohne die Setzung einer neuen Wahrheit als ein rein emanzipatorisches Vorhaben (Fröhlich, 1992, 15, 29ff.; Kreis, 2017, 133):

„Philosophie schöpft, was irgend sie noch legitimiert, aus einem Negativen“ (Adorno 2018, 62).¹¹

So kritisieren die beiden Philosophen an dem mit der Aufklärung sich herausbildenden Industriezeitalter, dass das Individuum in neue Zwänge verstrickt werde. Der Primat der Vernunft in der Aufklärung untergrabe die freie Entfaltung des Individuums nicht zuletzt im Bereich seiner triebhaften Bedürfnisse, „denn die unreflektierte Herrschaft der Vernunft, die des Ichs über das Es, ist identisch mit dem repressiven Prinzip, das die Psychoanalyse, deren Kritik vorm Realitätsprinzip des Ichs verstummt, in dessen unbewusstes Walten verschob“ (Adorno 2018, 269). An dieser Stelle wird die Orientierung der KT an der Psychoanalyse Freuds deutlich. Der Psychoanalytiker Sigmund Freud unterteilt das Bewusstsein 1. in eine kulturell erlernte Wissensinstanz, das *Über-Ich*, 2. In eine Instanz für das (vernunftgeleitete) Bewusstsein, das entscheidungstreffende *Ich*, und 3. in die Instanz des Unbewussten, in dem die triebhaften Bedürfnisse verankert sind, das *Es* (Freud 1978, 180f.). Das Realitätsprinzip ist ein Teil der bewussten Steuerung des *Ich*, das die aufkommenden Wünsche des *Es* im Sinne der vorherrschenden gesellschaftlichen Normen umwandelt oder unterbindet (Freud, 2010, 21). Adorno will mit der zitierten Aussage also aufzeigen, dass die reine Herrschaft der Vernunft der Aufklärung die individuellen Bedürfnisse auf ähnliche Weise wie der Mythos unterbin-

¹¹ Dies unterscheidet auch die sogenannte *Kritische* Theorie von der *Traditionellen* Theorie. Während Letztere gesellschaftliche Phänomene beschreibt und aus sich selbst heraus erklärt, erhebt Erstere ausschließlich gesellschaftskritischen Anspruch (Fröhlich, 1992, 20f.).

det, sodass die Aufklärung eben nicht in einer Form absoluter Freiheit mündet, sondern sich in neue Zwänge verkehrt. Dabei ist die „Unterdrückung der vitalen Instinkte“ (Adorno & Horkheimer, 2020, 144) für die Philosophen der KT durchaus ein Zeichen der Freiheit und Individuation. Es sind vielmehr die absolute Herrschaft der Vernunft der Aufklärung und der Zwang, die diese auf das Individuum ausübt, die die Freiheit über die Triebe in den Zwang der Vernunft verkehren. Erneut zeigt sich, dass ein Prozess seine Widersprüche bereits beinhaltet und sich stets in sein Gegenteil verkehren kann, das er zu überwinden trachtete.

Der zweite Orientierungspunkt ist die Philosophie von Karl Marx. Hierbei geht es der KT vor allem darum, dass sich der Mensch dadurch von sich selbst *entfremde*, dass er sich im kapitalistischen Industriezeitalter selbst als Ware erfahre. Der Arbeiter sei eine Ware, die er verkauft, da er nicht für das Produkt selbst bezahlt wird, sondern für seine Arbeitskraft (Marx, 2008, 125f.). Adorno und Horkheimer gehen sogar noch weiter, indem sie sagen, dass die Arbeit nicht bloß entfremdet sei, sondern das ganze System der Produktion als Zweck gesetzt werde. So wird das freie, autonome Leben zu einem *Überleben*, basierend auf der Notwendigkeit des Arbeitens: „Nach Ansicht der formalisierten Vernunft ist eine Tätigkeit nur dann vernünftig, wenn sie einem anderen Zweck dient, zum Beispiel der Gesundheit oder der Entspannung, die hilft, die Arbeitskraft wieder aufzufrischen“ (Horkheimer, 1991, 56). Durch die Vernunft werden so Mittel und Zwecke verkehrt. Der Mensch empfindet sich und seine Handlungen nicht weiter als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zwecke der Produktion. Insofern

schaffen die Aufklärung und insbesondere das Industriezeitalter des 20. Jahrhunderts neue Zwänge, anstatt sie zu unterminieren. „Was Freiheit produzierte, schlägt in Unfreiheit um“ (Adorno, 2018, 259).

7. Die DM nach Adorno und Horkheimer

Einen eindeutigen formalen Plan für die DM gibt es auch bei Adorno und Horkheimer nicht. Das Projekt der KT kann mit seinem emanzipatorischen Anspruch kein neues System setzen; die widerspruchsvollen Gegenstände, die es zu analysieren gilt, sperren sich „gegen jeglichen Versuch einer einstimmigen Deutung“ (Adorno, 2018, 148), weshalb Philosophie als solche sich in ihrem Fortgang „aus der Reibung mit dem, woran sie sich misst“ (Adorno, 2018, 44) zu erneuern habe. Dennoch soll im Folgenden ein Versuch unternommen werden, aus den vorhandenen Analysen einen methodischen Ablauf zu konstruieren, der dann an einem Beispiel angewendet wird.

1. Auswahl eines Untersuchungsgegenstandes

In Frage kommt hier potentiell jedes kulturell geschaffene Phänomen, dem ein Zweck zugeschrieben wird. So könnte man z.B. die kontemporären feministischen Bewegungen, den Russland-Ukraine Krieg, die Entwicklung der republikanischen Partei in den USA, die Entwicklungen der

sozialen Medien wie *TikTok* oder aber auch den zunehmenden Wirtschaftszweig von Bio-Produkten untersuchen. Das Feld der Anwendungsmöglichkeiten der DM ist sehr groß.¹²

2. Heraushebung des zu untersuchenden Elements (Israel, 1979, 121)

In diesem Schritt wird das zu untersuchende Element herausgehoben. Bei feministischen Bewegungen könnte es das Ziel der Emanzipation sein, beim Verkauf von Bio-Produkten das Ziel der Nachhaltigkeit. Wichtig ist es hierbei zu beachten, dass die meisten Phänomene mehrschichtig sind und sich nicht auf ein Element (d.h. einen Zweck) begrenzen lassen. Auch die Aufklärung ist mehr als die Befreiung des Menschen von Zwängen, aber dieses Element hat die KT zur Analyse und Kritik herausgehoben.

3. Die Suche nach dem Gegenteil oder Widerspruch (Israel, 1979, 121)

Nun muss das Gegenteil bzw. der Widerspruch des herausgehobenen Elements per Negation gefunden werden. Z.B. könnte als das Gegenteil der Emanzipation die Unterdrückung bzw. der Zwang genannt werden, so wie es auch schon in der KT der Fall ist. Das ursprüngliche Element und sein Widerspruch haben nur in Beziehung zueinander Sinn (Israel, 1979, 121): Ohne Zwang keine Emanzipation, ohne blinden Konsum keine Nachhaltigkeit. Hierin zeigt sich be-

¹² Adorno und Horkheimer selbst hatten eine Vorliebe für das Kino und analysierten die dort dargestellten Filme (Adorno & Horkheimer, 2018, 134).

reits die Dialektik der Elemente: Die Emanzipation beinhaltet den Zwang bereits, insofern sie ihn als das Element benötigt, das sie *nicht* ist und zu überwinden trachtet.

4. Analyse des Untersuchungsgegenstandes in seiner Prozesshaftigkeit anhand des Elementes und seines Gegenteils

In diesem Schritt liegt der wesentliche Unterschied zur Dialektik Hegels. Während bei dieser mit der Synthese die Negation selbst negiert wird, wodurch das Element *durch* sein Gegenteil zu einer höheren Form der Erkenntnis *aufgehoben* wird, untersucht die DM der KT, ob und inwieweit das Element im Begriff ist, sich in sein Gegenteil zu verkehren. Mit Hegel wäre also bspw. die Emanzipation des Feminismus eine höhere Form der Erkenntnis, die erst durch ihr Gegenteil, die Unterdrückung der Frauen (bzw. der Mannigfaltigkeit der *gender*) möglich wäre, mit Adorno und Horkheimer bliebe zu untersuchen, ob die bzw. eine feministische Bewegung mit konkreter Zielsetzung neue Herrschaftsstrukturen hervorruft, anstatt sie subversiv zu unterminieren. Ein Beispiel: In ihrem bekannten und kontroversen Essay *Die potente Frau* behauptet Flaßpöhler (2018), der *Hashtag*-Feminismus und insbesondere die *Me-too*-Bewegung verfolge das Ziel, die Frau vom Patriarchat zu befreien, wiederhole dabei aber patriarchale Denkmuster und postuliere ein Bild der schwachen, hilfsbedürftigen Frau.

5. Kritik des Bestehenden

Die Analyse der DM mündet in der Kritik der bestehenden Umstände. So kritisiert Flaßpöhler die erneute Konstitution eines passiven Frauenbildes und stellt dem ihr Kon-

zept der *potenten Frau* gegenüber. Die Kritik ist selbstverständlich nur dann möglich, wenn im vorigen Schritt eine Verkehrung ins Gegenteil des zu untersuchenden Elements herausgestellt wurde. Eine feministische Bewegung, die ihre tatsächlichen Ziele erreicht, ist aus Sicht der DM nicht zu kritisieren.

8. Analyse mittels der DM am Beispiel der sozialen Medien

1. Als Untersuchungsgegenstand werden die sozialen Medien, ausgewählt. Es handelt sich hierbei um ein vielschichtiges und hochrelevantes kulturelles Phänomen.

2. Aufgrund der Komplexität der sozialen Medien muss sich auf ein Element beschränkt werden. Das zu untersuchende Element ist die Demokratisierung qua sozialer Medien.¹³ Die Demokratisierung steht in direktem Zusammenhang mit den Analyseelementen der KT: Demokratie, die Herrschaft des Volkes, ist nur dann möglich, wenn die Einzelnen ein gewisses Maß an Freiheit, Selbstbestimmung und Mündigkeit besitzen. Tatsächliche politische Teilhabe wiederum bedarf der Identifikation des Individuums mit der Gemeinschaft im Sinne eines Gemeinwillens (Taylor, 2001, 17). Wir benötigen „eine gemeinsame Sicht auf die Welt, in der wir zusammenleben. Wir müssen mit den Bedürfnissen und

¹³ Auch dies ist im Grunde bereits ein zu komplexes Element, um es erschöpfend in einer beispielhaften Analyse und Kritik mittels der DM zu durchleuchten. Es sei daher darauf hingewiesen, dass es sich lediglich um eine Skizzierung handelt.

Wünschen anderer Menschen in Kontakt kommen“ (Pariser, 2012, 172).

3. Das Gegenteil der Demokratisierung ist die Untergrabung des individuellen Willens und der politischen Teilhabe. Dass dafür keine Diktatur vonnöten ist, hat die KT anschaulich gezeigt. Auch die Demokratisierung entsteht aus ihrem Gegensatz, insofern sie sich bewusst von diesem abheben und ihn überwinden will. Der *arabische Frühling* beispielsweise war eine Protestaktion mit dem Ziele der Demokratisierung *durch* das Stürzen der autoritären Systeme in Tunesien, Ägypten, Libyen und dem Jemen (Richter & Rosiny, 2016; Sadaqi, 2020).

4. Nun stellt sich die Frage, ob die sozialen Medien demokratisierendes Potenzial hatten und haben. Der *arabische Frühling* bietet insofern ein wichtiges Indiz, als ohne soziale Medien wie Facebook, Twitter und Mobiltelefone die Organisation und Mobilisierung von Protestaktionen dieser Größenordnung unmöglich gewesen wäre (Richter & Rosiny, 2016; Sadaqi, 2020). Die sozialen Medien gewährleisteten eine weiter vernetzte und anonymere Interaktion und Informationsverbreitung, als es außerhalb ihrer jemals möglich wäre. Bürger*innen sind in der Lage, sich weitestgehend unbehelligt Informationen verschaffen, ihre Meinungen äußern und am Leben anderer teilhaben. Damit scheint nicht nur ein höheres Maß an Freiheit gewährleistet zu sein, sondern auch Mündigkeit, insofern sie nicht von einzelnen Informationsquellen wie Zeitungen, die möglicherweise korumpiert sind, abhängig sind und anhand einer großen und eigens gewählten Menge von Informationen handeln kön-

nen. Nicht zuletzt scheint die Vernetzung der sozialen Medien eine Bedingung für den Gemeinwillen darzustellen: Man kann am Leben und an den Problemen anderer Menschen auch abseits des eigenen Dorfes oder der eigenen Stadt teilhaben, ihre Sorgen verstehen und über den eigenen Horizont hinausblicken. Man kann bloggen, Gemeinschaften in Foren finden und mit weit entfernten, genuin anders situierten Menschen kommunizieren (Han, 2021, 47). Die sozialen Medien bieten das Potenzial einer gemeinsamen Sicht auf die Welt. „Eine Zeit lang schien es, als würde das Internet die Gesellschaft komplett redemokratisieren“ (Pariser, 2012, 13).

Doch auch die Demokratisierung der sozialen Medien kann sich dialektisch in ihr Gegenteil verkehren; und dies geschieht insbesondere durch die Algorithmen. Pariser (2012) bezeichnet das Phänomen, dass den Nutzer*innen sozialer Netzwerke individuelle Vorschläge bei Suchfragen oder auch dem *Feed* vorgeschlagen werden, als *Filter Bubble*. Die Algorithmen messen bspw., wie viel Zeit man auf einem Profil verbringt, wie häufig man verschiedene Ausdrücke in die Suchleiste eingibt und speichern, was man sich im Internet so anschaut. Bestimmt haben Sie es auch schon einmal erlebt, dass Sie über ein Produkt geschrieben oder gar gesprochen haben, und es dann plötzlich als Werbung auf *Instagram* platziert wird! Ebenso verhält es sich allerdings auch mit der Suche von Informationen. Dadurch verschwindet eine echte Öffentlichkeit sowie die gemeinsame Sicht auf die Lebenswelt. „Statt einer gibt es viele »Öffentlichkeiten«, im Extremfall so viele, wie es Nutzer gibt“ (Schaar, 2015, 49). Die Menschen werden darüber hinaus

insofern entmündigt, als ihnen andere Informationen, Optionen, Lebenswelten weitestgehend verwehrt werden. Die Algorithmen tischen einem immer wieder das auf, was man bereits kennt und zumeist auch für gut befindet; im Pseudoraum der sozialen Medien befindet man sich in einer *Ich-Schleife* (Pariser, 2012, 24, 92). So wird man auch kaum auf genuin andersdenkende oder anders situierte Menschen treffen.¹⁴

Die Unternehmen, die von den Algorithmen durch ihre Werbeplatzierungen profitieren, sortieren vor, welche Möglichkeiten und Lebensentwürfe wir kennenlernen (Pariser, 2012, 24) und drängen uns überdies zum konformistischen Konsum. Die geschickten Platzierungen und Bilder beeinflussen unser Verhalten unterhalb der Bewusstseinschwelle, weshalb Han (2020, 20) auch vom *Digital-Unbewussten* spricht; und diese Strategie wird nicht bloß von Unternehmen, sondern auch in der Politik verwendet, indem ausgehend von Psychogrammen der Wähler*innen personalisierte Werbungen auf den Social Media Plattformen zugespielt werden, die mit dem tatsächlichen Wahlprogramm nichts zu tun haben müssen (Han, 2020, 33). So mag es sein, dass sich die FDP plötzlich für die Rechte der Bauern einsetzt ... wenn Sie denn ein Bauer sind.

Eine solche Form der Manipulation ist weder mit Freiheit noch mit Mündigkeit vereinbar und untergräbt die demokratisierenden Potenziale sozialer Medien. Selbst die Anonymität des Bloggens und privaten Schreibens, das dem

¹⁴ Hinzu kommt, dass es vielen auch gar nicht darum, sondern lediglich um eine erfolgreiche Selbstinszenierung geht. Die Ich-Schleife erhält hier eine weitere Facette: Es soll auch gar nicht mehr um den anderen gehen. So sieht Han (2020, 45) „das Verschwinden des Anderen, die Unfähigkeit, zuzuhören“ als den eigentlich Verantwortlichen für die Krise der Demokratie.

arabischen Frühling noch als Motor galt, ist heutzutage durch die Nachverfolgung von IP-Adressen und Algorithmen unmöglich geworden. Durch unbewusste Manipulation, um sich selbst kreisende Informationsvergabe und die Vereinzelung des Individuums in den sozialen Medien verkehren sich die demokratisierenden Potenziale, die sie einst hatten, dialektisch in ihr Gegenteil. Die Dialektik funktioniert dabei ähnlich perfide wie schon bei der *Dialektik der Aufklärung*: Die Herrschaft gibt sich als „*Freiheit, Kommunikation und Community*“ (Han, 2020, 15), während ihre latenten Techniken ins Unbewusste der Individuen einsinken, die sich frei wähnen, während ihre Identität längst zur Ware der Unternehmen geworden ist, sowie es schon der Arbeiter bei Marx war.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W. (2018). Negative Dialektik. In R. Tiedemann (Hrsg.), *Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften* (8. Aufl., Bd. 6, 7-412). Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2020). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (25. Aufl.) Fischer.
- Aristoteles (2018). *Rhetorik* (G. Krapinger Hrsg.). Reclam.
- Arndt, A. (2015). Hegel und die absolute Idee. Zum Konzept der Dialektik bei Hegel. In M. Gaßer, M. Küpper, H.-J. Petsche & I. Schuhmacher (Hrsg.), *Dialektische Positionen. Kritisches Philosophieren von Hegel bis heute. Eine Vorlesungsreihe* (63-82.). Trafo.
- Bockrath, F. (2014). *Zeit, Dauer und Veränderung. Zur Kritik reiner Bewegungsvorstellungen*. Transcript.

- Flaßpöhler, S. (2018). *Die potente Frau. Für eine neue Weiblichkeit* (5. Aufl.). Ullstein.
- Freud, S. (1978). Das Ich und das Es. In Ders. (Hrsg.), *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften* (171-209). Fischer.
- Freud, S. (2010). *Das Unbehagen in der Kultur*. Reclam.
- Fröhlich, K. (1992). *Erich Fromms Beitrag zur Kritischen Theorie: Verhältnisbestimmung und Konsequenzen für die emanzipatorische Erwachsenenbildung*. Krämer.
- Good, O. (2017). Dem Fließenden eine Stimme geben. Heraklits Wirkungen in Kunst und Philosophie. In E. Fantino et al. (Hrsg.), *Heraklit im Kontext* (533-556). De Gruyter.
- Han, B.-Ch. (2021). *Infokratie: Digitalisierung und die Krise der Demokratie*. Matthes & Seitz.
- Hartmann, E. (1963). *Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1955). Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. In J. Hoffmeister (Hrsg.), *Die Vernunft in der Geschichte* (Bd. 2). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*, H.-J. Gawoll (Hrsg.) (2. Aufl.). Meiner.
- Hoffmann, Th. S. (2004). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Marix.
- Horkheimer, M. (2008). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. In A. Schmidt (Hrsg.), *Gesammelte Schriften* (2. Aufl., Bd. 6, 21-186). Fischer.
- Horster, D. (1994). *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*. Leske + Budrich.
- Israel, J. (1979). *Der Begriff Dialektik. Erkenntnistheorie, Sprache und dialektische Gesellschaftswissenschaft*. Rowohlt.

- Kierkegaard, S. (2020): *Entweder – Oder. Teil I und II*. (16. Aufl.). Dtv.
- Kraft, D. (2017). Hegels dialektische Philosophie der gesunden Menschenvernunft. In M. Küpper, M. Gaßer, I. Schuhmacher & H.-J. Petsche (Hrsg.), *Dialektische Positionen. Kritisches Philosophieren von Hegel bis heute. Eine Vorlesungsreihe* (17-62). Trafo.
- Kreis, G. (2017). Die Dialektik der Aufklärung. Die Spur Hegels. In G. Hindrichs (Hrsg.), *Max Horkheimer. Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Klassiker Auslegen* (Bd. 63, 131-150). De Gruyter.
- Köhler, G. (2014). Zenon von Elea. Studien zu den ‚Argumenten gegen die Vielheit‘ und zum sogenannten ‚Argument des Orts‘. Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 330, M. Erler, D. Gall, L. Koenen & C. Zintzen (Hrsg.). De Gruyter.
- Marx, K. (2008). Lohnarbeit und Kapital. In K. Körner (Hrsg.), *Karl Marx Lesebuch* (123-150). Dtv.
- Muss, U. (2017). Ephesos und Heraklit. In E. Fantino et al. (Hrsg.), *Heraklit im Kontext* (7-48). De Gruyter.
- Müller, E. (1974): *Dialektische Philosophie. Eine Einführung in das Wesen der Gegensätze*. München: Francke.
- Ostritsch, S. (2020). *Hegel: Der Weltphilosoph*. Ullstein.
- Pariser, E. (2012). *Filter Bubble: Wie wir im Internet entmündigt werden*. Carl Hanser.
- Platon (2021). *Kratylos*. S. Föllinger & K. Sier (Hrsg.), P. Staudacher (Übers.). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Platon (2007). *Phaidon* (B. Zehnpfennig, Hrsg., Übers.), (2. Aufl.). Felix Meiner.
- Platon (2001). *Theaitetos* (F. Schleiermacher, Übers.). In G. Eigler (Hrsg.), *Platon: Werke in acht Bänden, Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann* (2. Aufl., Bd. 6, 1-218). Wbg.
- Richter, Th. & Rosiny, St. (2016). *Der arabische Frühling und seine Folgen*. Bundeszentrale für politische Bildung. Abgerufen am 02.02.2024.
<https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/izpb/naher->

[osten-331/238933/der-arabische-fruehling-und-seine-folgen/](https://www.ost-331/238933/der-arabische-fruehling-und-seine-folgen/).

- Ritsert, J. (2017). *Summa Dialectica. Ein Lehrbuch zur Dialektik*. Beltz Juventa.
- Sadaqi, D. (2020). *10 Jahre arabischer Frühling. Was von den Revolutionen bleibt*. Deutschlandfunk Kultur. Abgerufen am 02.02.2024. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/10-jahre-arabischer-fruehling-was-von-den-revolutionen-100.html>.
- Sandkaulen, B. (2006). Modell 2: Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel. Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel. In A. Honneth & Chr. Menke (Hrsg.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Klassiker Auslegen (Bd. 28, 169-188). Akademie.
- Schaar, P. (2015). *Das digitale Wir. Unser Weg in die transparente Gesellschaft*. Körber-Stiftung.
- Schopenhauer, A. (2014). *Die Kunst, recht zu behalten* (6. Aufl.). Reclam.
- Schönwälder-Kuntze, T. (2015). *Philosophische Methoden zur Einführung*. Junius.
- Tamboer, J. W. J. (2001). *Philosophie der Bewegungswissenschaften*. Afra.
- Taylor, Ch. (2001). *Wie viel Gemeinschaft braucht Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Suhrkamp.
- Wegerhoff, T. (2008). *Hegels Dialektik. Eine Theorie der positionalen Differenz*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Die hermeneutische Tradition

Samuel Thomsen

„Alles, was menschlich ist, sollen wir uns gesagt sein lassen.“ (GADAMER)

Einleitung

Als Arthur Schopenhauer 1819 sein frühes Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* veröffentlichte, enthielt es eine Vorrede, in der der Philosoph, der Menschen grundsätzlich wenig zutraute, ihnen klarzumachen versuchte, dass sie besser Abstand davon nähmen, sein Buch zu lesen. Er stellte Forderungen auf, „[w]ie dieses Buch zu lesen sei, um möglicherweise verstanden werden zu können“ – und wenn man den Forderungen nicht nachkommen könne oder wolle, solle man die Lektüre lieber ganz bleiben lassen (eine bloße „Durchlesung ohne Erfüllung der gemachten Forderungen“ könne nicht „fruchten“). Man müsse zwei seiner früheren Schriften kennen, man müsse außerdem Kant studiert und Platon gelesen haben, und *Die Welt als Wille und Vorstellung* müsse man „zwei Mal“ lesen. Um mitzuteilen, was er mitteilen wollte, hätte es keinen anderen Weg als „dieses ganze Buch“ gegeben, und selbst „der kleinste Theil“ könne „nicht völlig verstanden werden“, wenn nicht vorher eine vollständige, geduldige Erstlektüre erfolgt sei.

Bei der zweiten würde dann „Vieles oder Alles in ganz anderem Lichte“ gesehen werden. Allerdings wird das nicht garantiert: Auch bei voller Beachtung dieser Forderungen werde man Schopenhauers Werk nur „möglicherweise“ verstehen. (WWV, 3-7.)

Wenn Sie sich kurz eine Situation vorstellen, in der Sie unbedingt sicherstellen wollten, richtig verstanden zu werden, weil es um etwas ging, das Ihnen wichtig war – vielleicht können Sie dann Schopenhauers hohe Anforderungen an seine Leserschaft nachvollziehen. Vielleicht teilen Sie auch die Freude des Schriftstellers Franz Kafka: „Wenn es ihm besonders gut gelungen war, zu schildern, was ihm vorschwebte, dann erfüllte ihn das anscheinend mit der gleichen Genugtuung, die ein Handwerker bei einer gelungenen Leistung empfindet“ (Hodin, 1949, 91). Beides – Sich-verständlich-machen und Verstanden-werden – versteht sich nicht von selbst.

Wo Verstehen erarbeitet werden soll, da ist Hermeneutik im Spiel.

„Hermeneutik ist die Kunst des ἐρμηνεύειν, d.h. des Verkündens, Dolmetschern, Erklärens und Auslegens.“ So beginnt Hans-Georg Gadamer seinen Hermeneutik-Artikel (1974) im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*. Es zeigt sich schon: es geht um die Überbringung, Übersetzung, Verständlich-machung von Botschaften.

In diesem Text soll auf einige Aspekte der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer (1900-2002) eingegangen werden – und auf drei Denker der hermeneutischen Tradition, mit denen er sich in seinem Hauptwerk immer wieder auseinandersetzt: Friedrich Schleiermacher

(1768–1834), Wilhelm Dilthey (1833–1911) und Martin Heidegger (1889–1976).¹

Einen Text verstehen

Die Hermeneutik war ursprünglich auf das Verständnis religiöser Texte bezogen, denen entsprechende Autorität und Relevanz zugeschrieben wurde. Noch heute sehen wir im theologischen Bereich, im juristischen Bereich (Auslegung von Rechtstexten) und überhaupt dort, wo es um ‚Klassiker‘ geht (Klassiker der Weltliteratur, Klassiker der Philosophie etc.), solche Bezogenheit der Hermeneutik auf Texte, die *etwas zu sagen* haben.

Der hermeneutische Bedarf bestand bei Textstellen, die Verständnisprobleme bereiteten oder die man einfach nicht wörtlich nehmen wollte. Für solche Fälle standen als jeweilige „Hermeneutik“ dann Hinweise für die Interpretation bereit: etwa, dass man die Stelle allegorisch deuten möge (die Liebeslieder im biblischen *Hohelied* z. B. besingen dann nicht mehr die sexuelle Begegnung zweier Menschen, sondern bedeuten ‚eigentlich‘ die Vertrautheit zwischen Gott und der Kirche).

Als Herzstück der Hermeneutik kann seit jeher der *hermeneutische Zirkel*² angesehen werden, „ein Interpretati-

¹ Zur weiteren Geschichte und Vorgeschichte sowie zu weiteren Vertretern und Impulsgebern der Hermeneutik vgl. die Wörterbuch-Artikel von Grondin (1996), Gadamer (1974) und Stieglitz (1996).

² Zentrale Bezugspunkte vor Schleiermacher sind die antike Rhetorik sowie die hermeneutischen Beiträge von Flacius Illyricus (16. Jahrhundert) und Friedrich Ast (Anfang 19. Jahrhundert). Vgl. Stieglitz, 1996, Sp. 1374f.

onsverfahren, in dem Entwurf und Beleg des Textverstehens zirkelhaft ineinandergreifen“ (Stieglitz, 1996, Sp. 1374). Wir lesen Worte, Sätze und Abschnitte eines Textes permanent mit Vorentwürfen, wohin die Worte, Sätze und Abschnitte wohl führen. In der weiteren Lektüre bestätigen sich entweder die Vorentwürfe, indem sie sich am Text selbst belegen lassen, oder sie müssen durch angemessenere Entwürfe ersetzt werden, die dann wieder am weiteren Text zu überprüfen sind.

Zum hermeneutischen Zirkel gehört auch, dass das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstanden wird: Der Satz wird also aus seinen Wörtern, der Abschnitt aus seinen Sätzen, das Werk aus seinen Abschnitten verstanden – alles Einzelne beeinflusst meine Vorstellung vom Werkganzen.

Aber auch das bereits durchgelesene Buch – Sie erinnern sich an Schopenhauer – erhöht bei einer weiteren Lektüre mein Verständnis der Einzelheiten des Werkes. Vielleicht lässt sich das anhand Ihrer Erinnerung an einen guten Thriller veranschaulichen: Dass Sie das Ende kennen, heißt noch nicht, dass Sie den Film verstanden haben. Dass Sie den Film aber bereits einmal bis zum Ende angesehen haben, mag beim zweiten Ansehen schon für einige Aha-Momente sorgen. So wird das Einzelne aus dem Ganzen verstanden.

Wenn an der Universität ein close-reading-Seminar angeboten wird, dann können Sie sich sicher sein, dass es dort in der Weise der Widmung zugehen wird: Sie werden vorbereitend kurze Textabschnitte eines Werkes studieren, sich kleinteilige Notizen machen und sich im Seminar über die Wörter, Sätze und Implikationen des jeweiligen Abschnitts

austauschen. Welche Überschrift könnte man ihm geben? Was hat der Abschnitt mit dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Abschnitt zu tun? Welche gut verständliche Textstelle ist eine Parallelstelle zu einer schwer verständlichen und kann sie erhellen? Warum verwendet der Autor oder die Autorin dieses Wort und kein anderes?

Sie werden den Text also langsam und mehrfach lesen (Sie unterstellen dem Text ja, dass er die Mühe des Verstehens wert ist).

Und – so schließt sich der Kreis – Sie werden sich selbst beim hermeneutischen Zirkulieren beobachten können.

Schleiermacher: Einen Menschen verstehen

Friedrich Schleiermacher, der unter anderem für seine Platon-Übersetzungen bekannt ist, wunderte sich darüber, dass es mehrere Spezialhermeneutiken gab, die nur für das Verständnis bestimmter Texte zuständig waren. Es müsste doch „etwas höheres Gemeinsames“ (KGA I/11, 605) geben. Es könne eine universale Hermeneutik erarbeitet werden, die für „alles Verstehen fremder Rede“ (KGA I/11, 602) geeignet sei – für die Interpretation aller mündlichen und schriftlichen Äußerungen. Dabei dürfe es nicht nur um Hilfsmittel für die Interpretation schwieriger Stellen gehen: auch bei scheinbar leicht verständlichen Stellen müsse der Sinn genau untersucht werden. Man dürfe nicht einfach davon ausgehen, dass das Verstehen der Regelfall und der Bedarf an interpretativer Arbeit die Ausnahme sei. Vielmehr müsse man annehmen, „daß sich das Mißverstehen

von selbst ergibt und daß Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden“ (KGA II/4, 127).³

Beim hermeneutischen Verstehen eines Textes waren für Schleiermacher zwei Dimensionen zu unterscheiden: eine sprachliche Dimension („grammatisch“) und eine personenbezogene Dimension („psychologisch“).

Die sprachliche Dimension umfasste nicht nur die umfassende Beschäftigung mit dem Einzeltext (→ herm. Zirkel), sondern auch die Beschäftigung mit der Textgattung. Denn auch hier ergibt sich ein hermeneutischer Zirkel: ich verstehe einen Text besser, wenn ich verstehe, in welche Art von Texten er sich einreihet. Ich kann durch Vergleichen erkennen, inwiefern er von Mustern abweicht und interpretieren, was diese Abweichungen zu sagen haben. Ich kann durch Vergleichen erkennen, ob Anspielungen auf einen anderen Text der Gattung vorliegen und interpretieren, was sie bedeuten. (Und freilich verstehe ich auch die Gattung durch den Einzeltext besser – zumal es ohne Einzeltexte keine Gattungen gäbe.)

Die personenbezogene Dimension hatte mit der Individualität des Autors oder der Autorin zu tun. Betrachtete man sein oder ihr Leben als das Ganze und den Einzeltext als Teil, so konnten auch sie einander erhellen.

(Die Biographie eines Autors kann etwa zum größeren Verständnis seines Textes beitragen – ein Roman, von dem wir wissen, dass er 1940 in Deutschland verfasst wurde, liest sich eben anders. Und die weiteren Äußerungen oder

³ Die größten Aufgaben würden aber „solche Werke“ bleiben, „welche jedes nach seiner Art ins unendliche gegliedert und zugleich im einzelnen unerschöpflich sind. Jede Lösung der Aufgabe erscheint uns hier immer nur als eine Annäherung.“ (KGA I/11, 630)

Werke eine*r Schriftsteller*in können erhellende Parallelstellen zu fraglichen Stellen des jeweiligen Einzeltextes beinhalten – Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* liest sich anders, wenn man weiß, dass er in einem Brief geäußert hat, das Buch bestehe aus einem geschriebenen und einem ungeschriebenen Teil – und dass der ungeschriebene Teil der wichtigere sei.)

Schleiermacher wollte verstehen, was für ein Mensch der Autor war, was ihn zu dem Text veranlasste, was in ihm vorging, wollte ihn gleichsam „in seiner Composition belauschen“ (KGA I/11, 632). Hierzu schreibt er selbst:

ich ergreife mich sehr oft mitten im vertraulichen Gespräch auf hermeneutischen Operationen, wenn ich mich mit einem gewöhnlichen Grade des Verstehens nicht begnüge sondern zu erforschen suche, wie sich wol in dem Freunde der Uebergang von einem Gedanken zum andern gemacht habe, oder wenn ich nachspüre, mit welchen Ansichten Urtheilen und Bestrebungen es wol zusammenhängt, daß er sich über einen besprochenen Gegenstand grade so und nicht anders ausdrückt. (KGA I/11, 609)

Es ist leicht einzusehen, dass die Richtigkeit der Ergebnisse dieses „Nachspürens“ schwierig zu beweisen ist – denn sie kommen auf einem Wege zustande, den Schleiermacher den „divinatorischen“ nennt, also *Erraten* oder *Ahnen*. Nicht zufällig hat Schleiermacher ein freundschaftliches Beispiel gewählt, denn das richtige Erraten

wird auch dem gewandtesten Ausleger nur bei den ihm verwandtesten Schriftstellern, [...] in die er sich am meisten hineingelebt hat am besten gelingen, wie es uns auch im Leben

nur mit den genauesten Freunden am besten von statten geht (KGA I/11, 612).

Es gibt also Grenzen der erwerbzbaren „Gewandtheit“. Manches versteht ein Interpret nur bei denjenigen ‚verwandten Geistern‘, „die sich ihm am willigsten aufschließen“ (KGA I/11, 612).

Aus Schleiermachers Ausführungen lassen sich folgende Orientierungen mitnehmen:

- a) Eine Interpretation muss nicht erschöpfend und endgültig sein. Sie ist eine Annäherung.
- b) Der hermeneutische Zirkel bezieht sich nicht nur auf den Einzeltext, sondern muss erweitert werden. Es kann notwendig sein, sich mit anderen Texten des Autors, mit der Textgattung (und überhaupt mit der Sprache der Zeit) und mit dem Leben des Autors (und seinem historischen Kontext) auseinanderzusetzen, um den einzelnen Text zu verstehen.
- c) Es kann vorkommen, dass jemand eine*n Autor*in besonders leicht oder besonders weitreichend versteht, weil eine „Verwandtschaft“ besteht. Diese Verwandtschaft kann man nicht einfach ‚produzieren‘. (Daher empfiehlt Schleiermacher, dass die verschiedenen Interpret*innen einander unterstützen und ergänzen – weil die individuelle Versiertheit an Grenzen stößt.)

Dilthey vs. Heidegger: Objektiv verstehen?

An Schleiermachers Universalisierung des Verstehens knüpfte Wilhelm Dilthey an. Für ihn waren nicht nur schriftliche und mündliche Äußerungen, sondern auch die Werke der Bildenden Kunst, die Musik, menschliche Geräusche und Gesten, menschliche Handlungen bis hin zu „wirtschaftlichen Ordnungen und Verfassungen“ Gegenstände des Verstehens (GS 5, 318f.). Das „menschliche Innere“, dessen Äußerungen sie sind, könne von Menschen verstanden werden (eine allgemeingültige Auslegung sei allerdings nur bei sprachlichen Werken möglich).

Dilthey sah im Verstehen „*das grundlegende Verfahren für alle weiteren Operationen der Geisteswissenschaften*“ (GS 5, 333): die Hermeneutik hätte das Potenzial zu einem „allgemeingültigen Rückhalt“ der Geisteswissenschaften (Grondin, 1991, 118), um aufzuholen, was die Naturwissenschaften ihnen an Objektivität, an ‚Wissenschaftlichkeit‘ voraushatten. Ein Gemeinplatz ist inzwischen die Unterscheidung zwischen den *erklärenden* Naturwissenschaften und den *verstehenden* Geisteswissenschaften, an der sich Dilthey orientierte: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“ (GS 5, 144).⁴ Objektives Verstehen sei möglich.

Einen völlig anderen Denkweg, dessen Tragweite sich in der Rede von der „*existenziale[n] Wende der Hermeneutik*“ (Grondin, 2009, 30) niederschlägt, schlug Martin Heidegger in den 1920er Jahren ein: es gehe nicht um Erkenntnis, „die vom Standort des Betrachters so unabhängig wäre wie

⁴ Es ist allerdings zu bedenken, dass Dilthey zwischen Verstehen und Erklären nur einen graduellen Unterschied sieht (vgl. GS 5, 334–337).

vermeintlich die Naturerkenntnis“ (SZ, 152) – hier handle es sich um ein Erkenntnisideal, „das selbst nur eine Abart von Verstehen ist“ (SZ, 153). Verstehen und Auslegung seien Existenzialien, „Grundmerkmale menschlichen Daseins“ (Grondin, 1996, Sp. 1350). Man könne nicht ‚objektiv‘ erkennen (sozusagen ohne sich selbst ‚dabei‘ zu haben). Menschenmöglich sei nur, sich nicht durch „Einfälle und Volksbegriffe“ leiten zu lassen, sondern seine Vormeinung mit den „Sachen selbst“ (SZ, 153) zu konfrontieren.

Heidegger betont also: objektives Verstehen ist nicht möglich. Der Verstehende ist selbst Teil des hermeneutischen Zirkels.⁵

Gadamer: Eine Wahrheit verstehen

Sie sehen schon, dass „Hermeneutik“ Unterschiedliches bedeuten kann. Ein Abschnitt in Jean Grondins Hermeneutik-Buch lautet entsprechend „Was Hermeneutik alles sein kann“, nämlich (vgl. Grondin, 2009, 8–12):

- (1) die Kunst der Textauslegung (bis Schleiermacher),
- (2) eine Reflexion über die grundlegende Methode der Geisteswissenschaften (ab Dilthey) oder
- (3) eine universelle Philosophie des Verstehens (ab Heidegger).

⁵ In Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* sind die §§ 31–33 dem Verstehen und der Auslegung gewidmet. Sie umfassend zu verstehen und adäquat wiederzugeben, hätte eine äußerst kleinschrittige Arbeit erfordert, die ich an dieser Stelle nicht hätte leisten können. Wenn Sie selbst sich *Sein und Zeit* vornehmen, werden Sie einmal mehr bestätigt finden, dass Verständnis nicht selbstverständlich ist.

Im Jahr 1960 erschien dann das Hauptwerk des Heidegger-Schülers Hans-Georg Gadamer (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*), in dem er die genannten drei Hauptbedeutungen der Hermeneutik in einer „bahnbrechenden Synthese“ (Grondin, 1996, Sp. 1370) zusammenführte. Seine Untersuchung widmet sich dem „Wunder des Verstehens“ (GW 1, 297) und fragt: „Wie ist Verstehen möglich?“ (GW 2, 439)

Im Folgenden sollen einige seiner Überlegungen vorgestellt werden – sie dienen der Besinnung darauf, wie es gelingen kann, sich etwas gesagt sein zu lassen.

Wahrheit und Methode

Gadamer übt Kritik an einer hermeneutischen Theorie, die „viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist“ (GW 1, 295). Es gebe Wahrheitserfahrungen, die über das hinausgehen, was eine wissenschaftliche Methode einfangen kann. Ein Gedicht, ein Kunstwerk oder ein Klassiker der Philosophie können nicht nur „*Gegenstand* der Erforschung“ durch die Geisteswissenschaften sein, sondern auch „selber in ihrer Wahrheit zum Sprechen komm[en]“ (GW 1, 3). Ich kann etwa ein philosophisches Werk oder einen Klassiker der Literatur analysieren, Informationen darüber einholen, es gleichsam behandeln wie einen „Gegenstand der Physik“ (GW 2, 443). Aber dann ist da noch die andere Erfahrung: Das Werk scheint zu uns zu sprechen, uns Wahrheit mitzuteilen, und „das Sinnvolle desselben [nimmt] genau so ein, wie das Schöne für sich einnimmt.“ (GW 1, 494) Diese Wahrheitserfahrung will

Gadamer neu betonen, um dem Methodendenken seine Grenzen aufzuzeigen: Verstehen ist ein *Geschehen*, das dasjenige übersteigt, was ich methodisch unter Kontrolle habe.

Überlieferung

Gadamer geht davon aus, dass die „Sagkraft“ sogenannter ‚Klassiker‘ „grundsätzlich unbegrenzt“ (GW 1, 295) ist – sie sind uns deshalb überliefert worden bzw. haben deshalb ihren hohen Rang durch die Jahrhunderte hindurch bewahren können, weil sie unbegrenzte Sagkraft haben. Gadamer schreibt ihnen Autorität zu: wir sollen uns ihre Wahrheit gesagt sein lassen. Entsprechend übt Gadamer Kritik an der Tendenz der Aufklärung, in ihrer Kritik an Autoritäten und Traditionen zu weit zu gehen. Es gebe eben auch „legitime Vorurteile“ (GW 1, 281). Solche „legitimen Vorurteile“ gelte es den klassischen Werken abzulauschen. Dabei wird „[e]ine jede Zeit [...] einen überlieferten Text auf ihre Weise verstehen müssen“ (GW 1, 301).

Vorurteile

Gadamer wertet Vorurteile auch in anderer Hinsicht auf: Ohne sie können wir gar nicht verstehen!

Wir brauchen das zweifache „Vorurteil der Vollkommenheit“ (GW 1, 299): Wir unterstellen dem Text zunächst, dass er das, was er sagen will, auch vollkommen sagt. Und wir ziehen in Betracht, dass der Text vollkommen wahr ist. Das

impliziert auch, dass wir „seine Argumente noch zu verstärken trachten“ (ebd., 297).

Und noch etwas Zweites ist wichtig: „daß Verstehen nur so möglich ist, daß der Verstehende seine eigenen Voraussetzungen ins Spiel bringt“ (GW 2, 109).

Sie ins Spiel bringen heißt aber nicht, die „Sachen selbst“ (Heidegger) zu vernachlässigen:

Wer verstehen will, wird sich von vornherein nicht der Zufälligkeit der eigenen Vormeinung überlassen dürfen, um an der Meinung des Textes so konsequent und hartnäckig wie möglich vorbeizuhören – bis diese unüberhörbar wird und das vermeintliche Verständnis umstößt. Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. (GW 1, 273)

Gadamer kommt es darauf an, zu zeigen, „wie tief Vorurteile eingewurzelt sein können und wie wenig ein bloßes Sich-Bewußtwerden derselben imstande ist, ihre Gewalt aufzulösen“ (GW 2, 115). Die Vorurteile eines Menschen sind „*die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins*“ (GW 1, 281) – er kann sich nicht aus ihnen ,herausreflektieren‘.

Grondin schreibt hierzu:

Sobald der Interpretierende versteht, bringt er Eigenes mit ein, aber sein ‚Eigenes‘ ist ebenso sehr das seiner Zeit, seiner Sprache und seiner Fragestellungen. Ein Werk wird immer aus Fragen der eigenen Zeit heraus, meist unbemerkt, interpretiert. Verstehen heißt folglich eine Bedeutung auf die Gegenwart anwenden. (Grondin, 2009, 63)

Wir können nicht aus unseren Vorurteilen aussteigen. Und wir sollten es auch nicht ‚einfach so‘ versuchen – vielmehr gilt es, sie mit der Andersheit des jeweiligen Textes zu konfrontieren und die Wahrheit des Textes auf das ‚Eigene‘ anzuwenden.

Anwendung

Es könnte den Einwand geben, dass wahres Verständnis frei von einer Anwendung (Applikation) auf die Gegenwart sein muss: dass eben doch irgendwie ‚methodisch‘, ‚objektiv‘ verstanden werden müsse, *ohne* Bezug auf das Eigene und die eigene Zeit.

Gadamer erinnert an die theologische und die juristische Hermeneutik, die sich nicht ‚aus der Ferne‘ mit Texten beschäftigen, sondern sie auf das Hier und Jetzt anwenden: „Weder der Jurist noch der Theologe sieht in der Aufgabe der Applikation eine Freiheit gegenüber dem Text“ (GW 1, 338). Ganz im Gegenteil:

Wie dort der Richter das Recht zu finden sucht, und der Prediger das Heil zu verkünden, und wie dort in beidem, der Verkündung und Verkündigung, der Sinn der Kunde erst zu seiner Vollendung kommt, so wird man auch einem philosophischen Text oder einer Dichtung gegenüber anerkennen können, daß solche Texte von dem Leser und Verstehenden ein eigenes Tun verlangen und daß man ihnen gegenüber nicht die Freiheit hat, sich in historischer Distanz zu verhalten. (ebd.)

Horizontverschmelzung

Liegt ein großer zeitlicher Abstand zwischen mir und dem zu interpretierenden Werk, kann es notwendig sein, den historischen Horizont des Werkes zu rekonstruieren (etwa Ereignisse, Werte, Denken und Sprache seiner Zeit). Hier besteht die Gefahr, aufgrund der Unterschiede von Damals und Heute zu meinen, man könne diese vergangene Zeit zwar erforschen, aber sie hätte unserer Zeit aufgrund ihrer Grundverschiedenheit nichts zu sagen. Hierzu Gadamer:

Der Entwurf des historischen Horizontes ist [...] nur ein Phasenmoment im Vollzug des Verstehens und verfestigt sich nicht zu der Selbstentfremdung eines vergangenen Bewußtseins, sondern wird von dem eigenen Verstehenshorizont der Gegenwart eingeholt. Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt. (GW 1, 312)

Den ‚früheren Horizont‘ zu konstruieren, ist also kein Selbstzweck, der etwa darin bestünde, lediglich die Menge an historischen Wissensbeständen zu vergrößern (Erkenntnisse ‚zu den Akten zu legen‘). Sobald der Horizont der früheren Zeit rekonstruiert ist, habe ich ihn gleichsam ‚in meine heutige Sprache übersetzt‘: die Horizonte von Damals und Heute verschmelzen zu einem gemeinsamen. Ein Gespräch wird möglich.

Gespräch

Dialog und Gespräch sind für Gadamer „[d]as Grundmodell aller Verständigung“.⁶ Problematisch ist, „wenn einer der Partner sich unbedingt in einer überlegenen Position glaubt“ (GW 2, 116).

Beispiele dafür sind,

wenn einer der Partner des Dialoges sich nicht wirklich für das Gespräch freilässt. So ein Fall liegt z. B. vor, wenn einer im gesellschaftlichen Umgang den Psychologen oder Psychoanalytiker spielt und die Aussagen eines anderen nicht in ihrem Sinne ernst nimmt, sondern auf psychoanalytische Weise zu durchschauen beansprucht (GW 2, 116)

oder ein Gespräch,

das wir mit jemandem nur zu dem Zwecke führen, um ihn kennenzulernen, d. h. um seinen Standort und seinen Horizont zu ermessen. Das ist kein wahres Gespräch, d. h. es wird darin nicht die Verständigung über eine Sache gesucht, sondern alle sachlichen Inhalte des Gespräches sind nur ein Mittel, um den Horizont des anderen kennenzulernen. Man denke etwa an das Prüfungsgespräch oder bestimmte Fragen der ärztlichen Gesprächsführung. (GW 1, 308)

⁶ Insofern bestehen Verwandtschaften der philosophischen Hermeneutik mit der Philosophie des Dialogs (z. B. Martin Buber) oder mit der humanistischen Gesprächspsychotherapie (Carl Rogers).

In solch einer Position der Überlegenheit ist man selbst „nicht antreffbar“, begibt sich in „sichere Unerreichbarkeit“ (GW 1, 308), verunmöglicht ein echtes Gespräch.

Gadammers philosophische Hermeneutik verfolgt ein radikal anderes Ziel als das der eigenen Überlegenheit:

Die Hermeneutik ist deshalb Philosophie, weil sie sich nicht darauf beschränken läßt, eine Kunstlehre zu sein, die die Meinungen eines anderen ‚nur‘ versteht. Die hermeneutische Reflexion schließt vielmehr ein, daß in allem Verstehen von etwas Anderem oder eines Anderen Selbstkritik vor sich geht. (GW 2, 116)

Und auch die Überlieferung „verdiente gar nicht das Interesse, das wir ihr erweisen, wenn sie uns nicht etwas zu lehren hätte, was wir aus Eigenem nicht zu erkennen vermögen“ (GW 2, 445).

Verstehen ist für Gadamer kein überlegenes Einordnenkönnen oder distanziertes Durchblicken, sondern ein Teilnehmen an einem Gespräch, dessen Ziel Einverständnis ist.

Menschlichkeit

Gadammers Staunen über das „Wunder des Verstehens“ richtet sich auch auf das Rätsel der Sprache.

Sie ist „kein Instrument, kein Werkzeug“ (GW 2, 148), das wir benutzen und nach Gebrauch weglegen können – sondern wir leben und verstehen *in ihr*.

Durch sie ist Einverständnis möglich: „gemeinsame Begriffe und vor allem diejenigen gemeinsamen Begriffe,

durch die das Zusammenleben der Menschen ohne Mord und Totschlag [...] möglich ist“ (GW 2, 146). Er stellt fest:

So ist die Sprache die wahrhafte Mitte des menschlichen Seins, [...] in [...] dem Bereich menschlichen Miteinanderseins, dem Bereich der Verständigung, des immer neu anwachsenden Einverständnisses, das dem menschlichen Leben so unentbehrlich ist wie die Luft, die wir atmen. (GW 2, 154)⁷

In dem Buch *Ist das ein Mensch?*, das Primo Levi über seine Zeit als Gefangener in Auschwitz schrieb, berichtet er von einem Mitgefangenen, der sich mit seiner Gewandtheit Vorteile zu verschaffen wusste. Levi schreibt über ihn:

Nach allen Unterhaltungen mit Henri, auch nach den herzlichsten, empfand ich stets einen leichten Nachgeschmack von Niederlage; und den ungewissen Verdacht, daß auch ich in irgendeiner Weise und unbemerkt nicht ein Mensch vor ihm gewesen sei, sondern ein Werkzeug in seiner Hand.

Wenn es gelingt, sich einem menschlichen Werk, menschlicher Mitteilung, menschlicher Wahrheit zu öffnen und zu widmen – nicht als Gegenstand, sondern als Gegenüber –, dann mag es hermeneutisch zugehen.

⁷ Den hier zitierten Aufsatz über die Sprache beschließt Gadamer mit dem Satz: „Alles, was menschlich ist, sollen wir uns gesagt sein lassen.“ Möglicherweise hat er hier an einen Vers des römischen Dichters Terenz gedacht, den auch Seneca und Augustinus zitiert haben: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Wer ein Mensch sei, dem sei nichts Menschliches fremd.

Literatur

- Dilthey, W. (1990). *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. In G. Misch (Hrsg.), *Gesammelte Schriften* (8. Aufl., Bd. 5). V&R.
- Gadamer, H.-G. (1974). Hermeneutik. In J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Abgerufen am 13.09.2024, doi.org/10.24894/HWPh.1523.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (6. Aufl., Bd. 1). Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*. Ergänzungen, Register (2. Aufl., Bd. 2). Mohr Siebeck.
- Grondin, J. (1991). *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin, J. (1996). Hermeneutik. In G. Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Bd. 3, Sp. 1350–1374). Niemeyer.
- Grondin, J. (2009). *Hermeneutik* (U. Blech, Übers.). V&R.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Hodin, J. P. (1949). Erinnerungen an Franz Kafka. *DER MONAT 8/9*, 89–96.
- Levi, P. (2023). *Ist das ein Mensch?* (13. Aufl., H. Riedt, Übers.). Dtv.
- Schleiermacher, F. D. E. (2002). Akademievorträge. In M. Rössler (Hrsg.), *Kritische Gesamtausgabe, Abt. I: Schriften und Entwürfe* (Bd. 11). De Gruyter.

- Schleiermacher, F. D. E. (2012). Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik. In W. Virmond (Hrsg.), *Kritische Gesamtausgabe, Abt. II: Vorlesungen* (Bd. 4). De Gruyter.
- Schopenhauer, A. (2020). Die Welt als Wille und Vorstellung. In M. Koßler, W. Massei Junior (Hrsg.), *Kritische Jubiläumsausgabe der ersten Auflage von 1819 mit den Zusätzen von Arthur Schopenhauer aus seinem Handexemplar*. Meiner.
- Stiegitz, U. (1996). Hermeneutischer Zirkel. In G. Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Bd. 3, Sp. 1374–1377). Niemeyer.

Siglen:

GS (mit Bandangabe): *Gesammelte Schriften* (Dilthey)

GW (mit Bandangabe): *Gesammelte Werke* (Gadamer)

KGA (mit Abteilungs- und Bandangabe): *Kritische Gesamtausgabe* (Schleiermacher)

SZ: *Sein und Zeit* (Heidegger)

WWV: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Schopenhauer)

Die Phänomenologische Methode

Fynn-Merlin Rehding & Johannes C. Worreschk

Abstract

Phänomenologie ist der Oberbegriff für eine vielfach ausdifferenzierte philosophische Strömung, die sich mit Erlebnissen von Erscheinungen befasst. Phänomenologische Untersuchungen richten sich darauf, die den Erlebnissen von Erscheinungen zugrunde liegende Vernunft ans Licht zu bringen.

Einleitung

Was ist eigentlich Wasser? Eine Antwort auf diese Frage könnte lauten: Wasser ist der deutsche Begriff für eine chemische Verbindung, bestehend aus den Elementen Sauerstoff (O) und Wasserstoff (H), deren Summenformel H_2O lautet. Eine an diese erste Bestimmung anschließende Beschreibung könnte ferner darauf verweisen, dass Wasser den flüssigen Aggregatzustand dieser chemischen Verbindung bezeichnet, oder aber, dass die molare Masse (M) dieser Verbindung $18,02 \text{ g} \cdot \text{mol}^{-1}$ beträgt.

Derartige Ausführungen scheinen für eine vorläufige Definition freilich hinreichend zu sein, Edmund Husserl – dem Begründer der Phänomenologie – aber dürften sie vornehmlich als Ausdruck einer Krise anmuten, welche bedingt ist durch das objektivistische Wissenschaftsparadigma der positiven (Natur-)Wissenschaften. Ihm zufolge habe der wissenschaftliche Objektivismus, der seit der Renaissance als

Leitgedanke wahrer Naturerkenntnis jegliche Vagheit und Relativität unserer leiblichen Erfahrung der Welt aus ihren Untersuchungen zu tilgen trachtet, gleichsam den grundlegenden Rahmen verschleiert, innerhalb dessen sich die Wissenschaften selbst bewegen (Husserl, 1962a, 142). Die *wahre* Natur von Wasser etwa erweist sich in diesem Bild als nichts anderes als die chemische Verbindung verschiedener Elemente – dass es sich hierbei aber ebenso um etwas handelt, das wir trinken, mit dem wir uns waschen etc., ist für die Wissenschaft belanglos. Die Krise also, die Husserl seinerzeit den Wissenschaften des 20. Jahrhunderts attestierte, äußert sich insofern in einem Bruch, der die wissenschaftliche Welt von der Welt des täglichen Lebens unüberbrückbar zu trennen droht (Husserl, 1962a, 129; Zahavi, 2009, 132).

Vor dem Hintergrund dieser Problemstellung ist auch das phänomenologische Schlagwort *„Zu den Sachen selbst!“* zu verstehen. In ihm artikuliert sich eine wissenschaftskritische Haltung, die beansprucht, sich nicht in leeren Spekulationen zu verlieren, sondern in den eigenen Untersuchungen auf diejenige Welterfahrung zurückzukehren, die jeder wissenschaftlichen Begriffsfixierung vorausgeht (Zahavi, 2007, 38). Die Forderung der Phänomenologie besteht dabei jedoch nicht darin, die wissenschaftlichen Erkenntnisse zu nivellieren. Vielmehr ist ihr daran gelegen, jede theoretische Forderung, die den Anspruch auf Rechtmäßigkeit erhebt, direkt oder indirekt aus der menschlichen Welterfahrung heraus zu legitimieren (Husserl, 1962b, 300; Husserl, 1976, 44f.; Zahavi, 2009, 134). Phänomenologie versucht mithin daran zu erinnern, dass unser Wissen von der Welt – auch unser wissenschaftliches Wissen – einer Perspektive

lebendiger Erfahrung entspringt, ohne die die Wissenschaften selbst sinnlos wären (Merleau-Ponty, 1966, 4f.; Zahavi, 2007, 38).

Was aber *ist* Phänomenologie? Zunächst bezeichnet Phänomenologie eine philosophische Strömung, die von Edmund Husserl Anfang des 20. Jahrhunderts begründet worden ist und sich seitdem zu dem Oberbegriff eines entmutigend weiten Feldes entwickelt hat. Die *Phänomenologie des Fremden*, die *Lebensphänomenologie*, die *Strukturphänomenologie*, die *Tiefenphänomenologie*, die *Neue Phänomenologie* und die *Bildphänomenologie* sind nur einige Beispiele des umfangreichen Katalogs an Ausprägungen, die gegenwärtig vorzufinden sind. Freilich ist hiermit allein die philosophische Seite angesprochen, der Blick auf andere Disziplinen offenbart weitere Abkömmlinge und Anschlussunternehmungen wie etwa die *Rechtsphänomenologie*, die *psychopathologische Phänomenologie* oder die *Phänomenologische Erziehungswissenschaft*. Was an dieser Aufzählung zum Ausdruck kommt, ist das besondere Maß der Offenheit, das der Phänomenologie für außerphilosophische Inhalte zugesprochen werden kann. Doch diese Offenheit sichert der Phänomenologie nicht nur eine gewisse Aktualität, sie lässt zugleich ersichtlich werden, dass mit ihr kein homogenes oder gar monolithisches Gebilde angesprochen ist (Zahavi, 2007, 7f., 36). Ihre mannigfachen Spielarten bedingen eine außerordentliche Schwierigkeit, die Phänomenologie auf *ihr* Wesen einzugrenzen. Nichtsdestotrotz lassen sich, etwa unter Bezug auf Merleau-Ponty, im mindesten vier verschiedene Aspekte beleuchten:

Erstens ist die Phänomenologie in gewisser Hinsicht essentialistisch ausgerichtet. Ihr Augenmerk liegt nicht auf

der rein empirischen Untersuchung verschiedener Phänomene, sondern auf der Enthüllung des Beständigen und Wesenhaften, durch welches sich der Bewusstseinsstrom, die Leiblichkeit, die Wahrnehmung usw. kennzeichnen. Zugleich bildet die faktische Existenz die Grundlage ihres Verständnisses des Menschen und der Welt. Sie erweist sich insofern nicht als ein bloßer Essentialismus, sondern auch als eine Philosophie der Faktizität (Merleau-Ponty, 1966, 3f.; Zahavi, 2007, 36).

Zweitens versteht sich die Phänomenologie als Transzendentalphilosophie. Das bedeutet, sie richtet sich darauf, die *Bedingungen der Möglichkeit* von Erfahrungen zu reflektieren und die Annahmen unserer natürlichen, vorthoretischen Einstellung außer Geltung zu setzen, um sie auf diese Weise einer kritischen Untersuchung unterziehen zu können. Indes räumt sie gleichermaßen ein, dass jedwede Reflexion in einem vorgängigen Weltverhältnis verhaftet bleibt, womit die Hauptaufgabe der Philosophie in ihren Augen nicht mehr aber auch nicht weniger umfasst, als die Artikulation der vollen Bedeutung dieses unmittelbaren und direkten Weltkontaktes (Merleau-Ponty, 1966, 3f.; Zahavi, 2007, 36).

Drittens erhebt die Phänomenologie den Anspruch Philosophie als strenge Wissenschaft zu verwirklichen. Um aber Raum, Zeit, Welt usw. als erlebte und gelebte Phänomene angemessen erfassen zu können, ist sie darauf bedacht, die menschliche Lebenswelt zu beschreiben (Merleau-Ponty, 1966, 3f.; Zahavi, 2007, 37).

Die Phänomenologie betrachtet sich daher viertens als eine deskriptive Disziplin. Sie versucht also Erfahrungen in einer unmittelbaren Weise zu beschreiben, so wie sie uns

gegeben sind. Sie interessiert sich weder für den psychologischen oder biologischen Ursprung der Erfahrungen, noch möchte sie diese als Ergebnis eines kausalen Gefüges erklären (Merleau-Ponty, 1966, 3f.; Zahi, 2007, 37).

Die soeben genannten Aspekte veranschaulichen, dass *die* Phänomenologie als Oberbegriff stets ein Spannungsfeld beschreibt, dessen Heterogenität auch dadurch bedingt ist, dass nahezu alle späteren Phänomenolog*innen sich auf ihre je eigene Weise von Husserls ursprünglichem Programm distanziert haben. Dennoch kann ebenso festgestellt werden, dass *die* Phänomenologie weiterhin durch bestimmte Grundthemen und sich aus diesen ableitenden methodologischen Motiven verbunden ist – andernfalls wäre auch die Rede von einem Oberbegriff der Phänomenologie zunehmend fragwürdig.

Ziel dieses Beitrages ist es nunmehr, in einem ersten Schritt verschiedene Grundthemen phänomenologischen Philosophierens zu erörtern, um von diesem Punkt aus einen Einblick in dessen methodologische Implikationen zu geben. In den nachstehenden Abschnitten (1.–3.) werden daher zunächst die Begriffe PHÄNOMEN, INTENTIONALITÄT und LEBENSWELT umrissen und daraufhin (4.) ihr Zusammenspiel im Rahmen des Verfahrens von EPOCHÉ und REDUKTION in ihren Grundzügen erläutert sowie (5.) mittels einer konkreten Analyse beispielhaft veranschaulicht.

1. Phänomen

Das Wort Phänomenologie leitet sich von *phainomenon* (*phainomai*, erscheinen) und *logos* (Vernunft) ab. Mit dieser

Etymologie ist zugleich das Ziel angegeben, welchem sich die unter diesem Begriff geführten Untersuchungen verpflichten: phänomenologische Untersuchungen betrachten Erlebnisse von Erscheinungen und das mit der Absicht, die diesen Erlebnissen zugrunde liegende Vernunft ans Licht zu bringen (Pivčević, 1972, 11). Eine derartige Kurzdefinition vermag zwar noch nichts darüber auszusagen, auf welche Weise eine solche Untersuchung durchzuführen ist, doch lässt sich an ihr gleichwohl erkennen, dass der Begriff des PHÄNOMENS – dasjenige, was in bestimmten Erlebnissen erscheint – nicht mit dem gleichzusetzen ist, was wir umgangssprachlich unter Phänomenen verstehen. Hier nämlich verwenden wir ihn gewöhnlich als Gegensatz zu anderen Begriffen, beispielsweise Phänomen vs. Wesen oder Phänomen vs. physische Wirklichkeit. Diesem alltäglichen Verständnis zufolge bildet das Phänomen etwas, das nur scheinbar ist, etwas, das überschritten werden muss, um die Wahrheit hinter der Erscheinung aufdecken zu können. Doch dies ist nicht der Phänomenbegriff mit dem die Phänomenologie arbeitet. Vielmehr beruft sie sich auf eine Konnotation dieses Begriffes, welche bis in die Antike zurückverfolgt werden kann (Heidegger, 1986, §7). Gemäß dieser Tradition erweist sich das PHÄNOMEN als die Manifestation der Sache selbst – als das also, was von sich selbst her erscheint (Zahavi, 2007, 13). In diesem Sinne versteht sich die Phänomenologie als eine philosophische Reflexion über die Weise, in der uns Gegenstände²⁵ erscheinen, d.h. sich selbst zeigen (Zahavi, 2009, 57).

²⁵ Unter Gegenstand muss in diesem Kontext nicht allein Reales, wie etwa ein Kugelschreiber, sondern ebenso Ideales, wie etwa die Zahl 8, verstanden werden.

2. Intentionalität

Um nun aber die Weise des Erscheinens der Gegenstände untersuchen zu können, ist es notwendig, sich unseren Verstehensstrukturen zuzuwenden, da diese überhaupt erst die Möglichkeitsbedingungen des Erscheinens von Gegenständen bilden. Hierher erhält auch das zuvor angesprochene Verständnis der Phänomenologie als Untersuchung von Erlebnissen von Erscheinungen seinen Sinn. Alles, was erscheint, erscheint in bestimmten Erlebnissen, und zwar immer als *etwas* für *jemanden* – es gibt kein un-erlebtes Erscheinen (Pivčević, 1972, 11; Zahavi, 2007, 17). Wenn wir also die Weise des Erscheinens von Gegenständen untersuchen wollen und insofern nach den prinzipiellen Bedingungen der Erkenntnis, der Wahrheit, des Sinns, der Bedeutung, der Begründung etc. fragen, kommen wir nach Ansicht der Phänomenologie nicht umhin, die Erste-Person-Perspektive in unsere Untersuchung miteinzubeziehen (Zahavi, 2007, 17). Dies wiederum bedeutet, sich mit der Wesensart der INTENTIONALITÄT zu beschäftigen.

Mit INTENTIONALITÄT ist zunächst das grundsätzliche Gerichtet-sein der Erste-Person-Perspektive angesprochen (Pivčević, 1972, 59), welches sich, in seiner Beziehung zu einem Gegenstand, durch seine Leiblichkeit, seine Zeitlichkeit, seine Historizität, aber auch durch seine soziale und gesellschaftliche Verankerung auszeichnet (Zahavi, 2007, 17) und als solche das Erlebnis der Erscheinung eines Gegenstandes in seiner spezifischen Weise konstituiert (Husserl, 1984, 169). Der leitende Gedanke in diesem Zusammenhang ist folgender: Wenn wir verstehen wollen, wie physische Objekte, mathematische Modelle, chemische

Prozesse, soziale Verhältnisse oder kulturelle Produkte als das erscheinen können, was sie sind, und zwar mit der Bedeutung, die sie für uns haben, dann müssen wir die Vorstellungs-, Perzeptions-, Urteils- und Wertakte thematisieren, auf die diese Erscheinungen bezogen sind (Husserl, 1984, 425–426). Die Phänomenologie bringt uns insofern nicht allein die Gegebenheit des Erscheinens von Gegenständen zu Bewusstsein, sondern ebenso deren subjektives Korrelat – die Art der INTENTIONALITÄT, die im Erlebnis des Gegenstandes am Werk ist (Zahavi, 2007, 18).

Wenn wir erscheinende Gegenstände untersuchen, zeigen wir uns mithin auch selbst als diejenigen, denen der Gegenstand erscheint. Das Thema phänomenologischer Analysen ist damit jedoch nicht ein weltloses Subjekt, genauso wenig bilden sie den Versuch, eine bewusstseinsunabhängige Welt zu beschreiben, vielmehr rücken sie das Verhältnis zwischen Subjekt und Welt in den Blickpunkt ihrer Betrachtung. Phänomenologische Analysen machen auf den Umstand aufmerksam, dass weder von dem subjektiven Bewusstsein noch von der Welt sinnvoll gesprochen werden kann, wenn ihr jeweiliges Korrelat außer Acht gelassen wird. Wer von seiner Wahrnehmung, seinem Denken, seinem Urteil, seiner Vorstellungskraft, seinem Zweifel, seiner Erwartung oder seiner Erinnerung sprechen möchte, kann dies nicht tun ohne auch das Wahrgenommene, das Bezweifelte, das Beurteilte usw. zu berücksichtigen (Zahavi, 2007, 41). So wird das Subjekt allein durch sein Verhältnis zur Welt verständlich, wie auch der Welt nur Sinn gegeben werden kann, insofern sie einem Subjekt erscheint und von diesem verstanden wird (Zahavi, 2007, 20). Dies ist auch der

Hintergrund vor dem Husserl erklären kann, dass die Wirklichkeit nicht etwas bloß Vorhandenes ist, das gänzlich unabhängig von jedem Erfahrungskontext existiert (Husserl, 1976, 120). Das mag nach einem philosophischen Idealismus klingen, doch diese These soll vornehmlich die Ablehnung eines Objektivismus zum Ausdruck bringen, der behauptet, dass ein Verständnis der Wirklichkeit, der Welt und der Wahrheit allein durch den Ausschluss von Subjektivität zu erreichen sei (Merleau-Ponty, 1966, 489).

3. Lebenswelt

Die bereits in der Einleitung erwähnte ablehnende Haltung der Phänomenologie gegenüber dem Ideal eines wissenschaftlichen Objektivismus kann gleichsam als Rehabilitierungsversuch der **LEBENSWELT** verstanden werden. Unter **LEBENSWELT** ist in diesem Zusammenhang zunächst diejenige Welt zu fassen, die wir im Alltag ganz selbstverständlich voraussetzen (Zahavi, 2007, 31). Sie ist die Welt in der wir leben, der Ort an dem uns Erfahrungen konkret, sinnlich und anschaulich gegeben sind. Warum aber, so ließe sich fragen, bedarf die Lebenswelt einer Rehabilitierung? Mit Husserl gesprochen wäre diese Frage dadurch zu beantworten, dass die **LEBENSWELT** die Sinngrundlage und insofern den unhintergehbaren Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Erkenntnis darstellt (Husserl, 1962a, 129, 142), als solche aber in der Praxis wissenschaftlicher Objektivierung zunehmend vergessen, verwischt oder verdrängt zu werden droht (Husserl, 1973c, 381; Husserl, 1952, 207). Die Wissen-

schaft – und damit sind für Husserl wesentlich die mathematischen Naturwissenschaften des frühen 20. Jahrhunderts gemeint – behandelt ihre Gegenstände als irrelativ, unabhängig von Perspektive, eindeutig und exakt (Husserl, 1962a, 309). Sie reduziert die Welt und die in dieser lebenden Subjekte auf diese Weise zu etwas, das sich von den objektivierenden Theoriebildungen der Physik, Chemie, Biologie, Psychologie und Soziologie erschöpfend erklären lässt. Was dabei jedoch in Vergessenheit gerät, ist, dass unser Wissen von der Welt – auch unser wissenschaftliches Wissen – einer Ersten-Person-Perspektive entspringt, ohne deren Voraussetzung die Wissenschaft selbst sinnlos wäre (Merleau-Ponty, 1966, 4f.). Wenn aber der wissenschaftliche Diskurs an die erlebte Welt anknüpft, von ihr allererst seinen Sinn erhält, dann erweist sich die einseitige Konzentration der Wissenschaft auf das, was aus einer Dritten-Person-Perspektive zugänglich ist, nicht nur als unreflektiert, sondern auch als unredlich (Zahavi, 2007, 38). Wie ebenfalls in der Einleitung erwähnt, darf diese Kritik jedoch nicht als eine grundsätzliche Ablehnung der Wissenschaft seitens der Phänomenologie verstanden werden. Die phänomenologische Betonung der Bedeutung der LEBENSWELT verläuft keinesfalls einseitig auf Kosten der Wissenschaft, weder bestreitet sie ihren Wert, noch möchte sie bezweifeln, dass wissenschaftliche Untersuchungen zu neuen Einsichten verhelfen und unser Verständnis der Welt erweitern können, vielmehr geht es ihr darum, an den lebensweltlichen Sitz der Wissenschaft zu erinnern. Dabei wird das Verhältnis von LEBENSWELT und Wissenschaft zugleich als äußerst dynamisch aufgefasst. Die Wissenschaft ist nicht nur

in der LEBENSWELT fundiert, sie sickert gleichermaßen sukzessive in den lebensweltlichen Boden, auf dem sie steht, und zwar immer dann, wenn ihre theoretischen Annahmen und technischen Innovationen in das Selbstverständnis unserer Alltagspraxis aufgenommen wurden (Husserl, 1973c, 539). Ein wesentlicher Aspekt phänomenologischer Untersuchungen bildet daher auch die Analyse der Intentionalitätsformen des erkennenden Subjektes, mittels deren die Wissenschaftlichkeit als solche und mit ihr die wissenschaftliche Rationalität und die wissenschaftliche Praxis verständlich gemacht werden soll (Zahavi, 2007, 35). Es geht ihr in diesem Sinne darum, die Frage zu erörtern, wie die theoretischen Einstellungen, die wir einnehmen, wenn wir Wissenschaft betreiben, durch die Selbstverständlichkeit unserer lebensweltlichen Erfahrung begründet sind und wie diese sie beeinflussen und verändern (Zahavi, 2007, 39).

4. Epoché und Reduktion

Bis zu diesem Punkt wurden nun einige der zentralen Themen skizziert, die insbesondere für das Denken Edmund Husserls aber auch für die Phänomenologie im Allgemeinen von Bedeutung sind. Auf diesem Wege sollte zunächst gezeigt werden, was es bedeutet, wenn es heißt, dass phänomenologische Untersuchungen Erlebnisse von Erscheinungen betrachten, mit dem Ziel, die diesen zugrundeliegende Vernunft ans Licht zu bringen. Die Aufgabe, die sich die Phänomenologie mithin stellt, besteht in der Klärung der Frage, wie das Sein und das Wesen der Wirklichkeit verfasst ist.

Die Behandlung dieser Frage aber kann nach Ansicht der Phänomenologie allein dann in angemessener Weise erfolgen, wenn man sich von den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen löst, die unser alltägliches Leben bestimmen und die implizit von allen positiven Wissenschaften akzeptiert werden. Gemeint ist der Glaube an die Existenz einer bewusstseins-, erfahrungs- und theorieunabhängigen Wirklichkeit (Zahavi, 2009, 46). Wie offensichtlich und natürlich diese Annahme auch scheinen mag, es wäre philosophisch inakzeptabel, ihre Gültigkeit ohne Weiteres vorauszusetzen. Auch sie muss also einer gründlichen, unvoreingenommenen Prüfung unterzogen werden (Zahavi, 2007, 21). Der Anspruch an die eigene Untersuchung, sich der Erscheinung der Wirklichkeit in der Weise zuzuwenden, wie sie uns in der Erfahrung gegeben ist, bring ebendiese Maxime der Unvoreingenommenheit zum Ausdruck. Aber sich den Erscheinungen zuzuwenden, so wie sie uns in der Erfahrung gegeben sind, erweist sich als leichter gesagt als getan. Um nicht der Naivität der natürlichen Einstellung oder den verschiedenen spekulativen Hypothesen über die metaphysische Verfassung der Wirklichkeit anheim zu fallen, ist es notwendig, unser Einverständnis mit der natürlichen Einstellung zu suspendieren (Husserl, 1962a, 154f.). Es geht also darum, alles Dogmatische, alles, was wir für selbstverständlich halten, außer Geltung zu setzen; nicht um es in seiner Gültigkeit grundsätzlich zu leugnen, sondern um es als Untersuchungsgegenstand greifbar zu machen. Diese Haltung, die natürlichen Neigungen in ihrer Selbstverständlichkeit suspendieren zu wollen, wird in der Phänomenologie gemeinhin als EPOCHÉ bezeichnet.

Nach Husserl ermöglicht die EPOCHÉ einen Zugang zur Wirklichkeit, der es gestattet, ihren wahren Sinn zu enthüllen (Husserl, 1959, 457-465; Husserl 1976, 120). Die Rede vom *Sinn* der Wirklichkeit bedeutet jedoch nicht, dass das *Sein* der Wirklichkeit, d.h. die real existierende Welt, aus der phänomenologischen Untersuchung ausgeschlossen wäre (Husserl, 1976, 120; Husserl, 1962b, 154f.). Die EPOCHÉ bedeutet keinen Ausschluss der Wirklichkeit, sondern einen Wandel in der Einstellung zu ihr (Zahavi, 2009, 47): »„Die“ Welt ist nicht verloren gegangen durch die Epoché, sie ist nicht überhaupt Enthaltung hinsichtlich des Seins der Welt und jedes Urteils über sie, sondern sie ist der Weg der Aufdeckung der Korrelationsurteile, der Reduktion aller Seins-einheiten auf mich selbst und meine sinnhabende und sinngebende Subjektivität mit ihren Vermöglichkeiten« (Husserl 1973b, 366). Wenn Husserl an dieser Stelle dem Begriff der EPOCHÉ den Begriff der REDUKTION zur Seite stellt, ist nicht allein auf eine enge Verbindung der beiden Termini, sondern ebenso auf eine notwendige Unterscheidung der beiden verwiesen. Wie bereits angeklungen ist EPOCHÉ die Bezeichnung für das grundsätzliche Bestreben der Suspendierung einer naiven metaphysischen Einstellung zur Wirklichkeit (Husserl, 1962a, 154). REDUKTION meint dagegen die Thematisierung der Korrelation zwischen Subjektivität und Welt (Husserl, 1973a, 61). Sie bezeichnet eine umfangreiche Analyse, deren Ziel es ist, von der natürlichen Sphäre zu dessen transzendentelem Fundament *zurückzuführen* (Zahavi, 2009, 48) uns also den konstitutiven Anteil unseres Bewusstseins in dem Erleben von Erscheinungen bewusst werden zu lassen. Eine solche, durch EPOCHÉ und REDUKTION zu erreichende, phänomenologische Einstellung

verweist uns auf die Gegebenheit des Gegenstandes und lässt uns gleichzeitig selbst als diejenigen zutage treten, denen die Gegenstände erscheinen. EPOCHÉ und REDUKTION entführen uns in diesem Sinne nicht aus der Welt und ihren Gegenständen, sondern erlauben es uns, diese auf neue und überraschende Weise zu erkunden, nämlich in ihrer Erscheinung oder Manifestation für das Bewusstsein (Husserl, 1962a, 154; Zahavi, 2007, 24).

Wie aber ist es möglich, die eigenen naiven metaphysischen Einstellungen zu suspendieren und auf das transzendente Fundament der natürlichen Sphäre zurückzuführen? Was muss getan werden, um die dem Erlebnis einer Erscheinung zugrundeliegende Vernunft ans Licht zu bringen? Diese Fragen verlangen nach Antworten, die im Rahmen dieses Textes vermutlich nicht hinreichend erörtert werden können. Gleichwohl vermag der Blick auf eine konkrete phänomenologische Analyse vielleicht einen ersten Eindruck zu vermitteln, wie phänomenologisches Philosophieren erfolgen kann. Nachstehend sollen daher einige phänomenologische Auseinandersetzung mit dem Leib in ihren zentralen Elementen skizziert und besprochen werden.

5. Phänomenologische Analyse des Leibes

Für Husserl, wie auch für viele französische Phänomenologen des 20. Jahrhunderts, spielt der Leib und die Leiblichkeit eine entscheidende Rolle in der Analyse des menschlichen Weltverhältnisses. Um dies in seiner Tragweite nach-

zuvollziehen, scheint allerdings ein kleiner Umweg von Nöten: Wenn es nämlich darum geht, Gegenstände als Erlebnisse von Erscheinungen für das Bewusstsein zu betrachten und zu beschreiben, so bleibt zunächst festzustellen, dass alles, was als Gegenstand erscheint, niemals in seiner Totalität, sondern stets aus einer jeweils spezifischen Perspektive heraus gegeben ist. Dies mag banal anmuten, doch eine Prüfung dieses Umstandes offenbart eine Reihe von bedeutenden Implikationen. Denn jedes perspektivische Erscheinen verweist nicht allein auf etwas, das erscheint, es setzt auch jemanden voraus, dem es erscheint (Zahavi, 2007, 58). Jedes perspektivische Erscheinen bedarf insofern eines Betrachters, der sich in einem Bezug zum Raum befindet, durch den sich der Abstand wie auch der Winkel der Erscheinung bestimmt. Dieser Umstand ist es, der Husserl davon sprechen lässt, dass räumliche Gegenstände von Subjekten konstituiert werden (Husserl, 1976, 120f.); denn erst die Leiblichkeit der Subjekte und deren räumliche Position bedingen das Erscheinen von Gegenständen in ihrer jeweils spezifischen Weise. Umgekehrt bedeutet dies, dass sich dem Subjekt die Welt allererst anhand seiner Leiblichkeit erschließt. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit, durch welche das menschliche Weltverhältnis überhaupt erst zustande kommen kann.

Diese Überlegung zum menschlichen Leib als Möglichkeitsbedingung des Erlebens von Erscheinungen sollte die Bedeutung verständlich machen, die dieser für die Phänomenologie im Allgemeinen und für Husserl im Besonderen einnimmt. Von außen betrachtet mag der Leib als nichts weiter als ein „Ding unter anderen Dingen“ (Husserl, 1973c,

162) erscheinen, in der Ersten-Person-Perspektive ist er jedoch durch eine Sonderstellung charakterisiert: anders als zu allen anderen Körpern verhalten wir uns zu unserem eigenen nicht wie zu einem Ding; wir erleben und durchleben ihn insofern wir immer schon *durch* ihn *leben* (Alloa & Depraz 2019, 11). Dies ist es auch, dass den Körper aus der Ersten-Person-Perspektive des Subjektes zu mehr als nur einem Körper macht, er ist der lebendig erfahrene Leib und damit „eine grundverschiedene Art der Erfahrung als alle anderen Körper sie für mich haben“ (Husserl, 1993, 615). Zugleich ist der Leib dadurch gekennzeichnet, in jeder Erfahrung als absoluter Nullpunkt gegenwärtig zu sein. Er ist das indexikalische „Hier“, auf das jeder erfahrene Gegenstand ausgerichtet ist. Dies ist der Grund aus dem Husserl behaupten kann, dass jede Welterfahrung durch unsere Leiblichkeit vermittelt und ermöglicht ist (Husserl, 1962a, 220; Husserl, 1952, 159; Husserl, 1962b, 392). Der Leib, als die lebendige Erfahrung der Ersten-Person-Perspektive, bildet das Zentrum, um das herum sich die Welt für das Subjekt entfaltet und auf das jede Erfahrung stets bezogen bleibt (Husserl, 1966, 298; Zahavi, 2007, 60). Er ist unser Stand- und Ausgangspunkt und genau deshalb lässt er sich als solcher auch nicht ohne den durch ihn bedingten Weltbezug erkunden.

Wenn es in der phänomenologischen Analyse nunmehr darum geht, die eigenen naiven metaphysischen Einstellungen zu suspendieren und auf das transzendente Fundament der natürlichen Sphäre zurückzuführen, so bedeutet das in diesem Zusammenhang zunächst nichts anderes, als den Leib in seiner primären Erscheinungsform zu betrach-

ten. Hier aber stellt sich die philosophische Herausforderung, denn der Leib ist – als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt – stets auf eine so grundlegende und durchgreifende Weise anwesend, dass es eines Bruches, einer Grenzsituation bedarf, um ihn ausdrücklich zu bemerken. Im Alltag kann dies etwa durch Krankheit, Erschöpfung oder anderweitige Schmerzen geschehen, die dazu führen, dass wir uns in unserer vertrauten Interaktion mit der Welt gestört fühlen. Die phänomenologische Analyse kann auf dergleichen selbstredend nicht abstellen, sie bedarf hingegen eines bewussten Wandels in der eigenen Einstellung, anhand dessen zuvor unreflektiert für selbstverständlich Gehaltenes der Betrachtung zugänglich gemacht wird.

Wie sieht das konkret aus? Ich sitze lesend am Tisch und möchte eine Notiz machen. Ich nehme den Stift, der links neben mir in Griffweite liegt. Rechts von mir sehe ich durch das Fenster einen Baum, dessen Blätter sich leicht im Wind bewegen. In dieser Situation kann ich gar nicht anders als den Stift links von mir und den Baum rechts von mir, in einiger Distanz, wahrzunehmen. Der Stift ist in Griffweite, der Baum nicht. Wo sich Stift und Baum im Raum befinden weiß ich zuallererst in Relation dazu, wo ich mich befinde. Wenn ich nun den Stift in die Hand nehme, dann habe ich eine Operation durchgeführt, die mir nur durch genau dieses Wissen möglich ist. Ich weiß, wo der Stift sich im Verhältnis zu meiner Hand befindet. Meine Wahrnehmung ist auf den Stift gerichtet. Ich gucke aber nicht etwa von oben auf die Situation und sehe Stift und mich selbst gleichermaßen nebeneinander. Nein, ich sehe den Stift aus *meiner* Perspektive. Das bedeutet auch, dass ich nicht erst den Aufenthaltsort meiner Hand im Raum berechnen muss. Natürlich

kann ich mich als Körper im Raum visualisieren – der Punkt ist aber, dass eine solche Vorstellung immer Nachrang hat. Ursprünglich ist nur meine Erste-Person-Perspektive auf den Stift in der mein Leib der räumliche Nullpunkt meiner Erfahrung ist. Mein Leib ist immer das Zentrum des Welt-ausschnittes, den ich gerade wahrnehme. Dass ich meinen Leib durch die Welt bewege und dabei stets der Mittelpunkt des von mir wahrgenommenen Raums bleibe, bedeutet eine leibliche Subjektivität, aus der ich nicht herauskann. Der Leib ist damit in Merleau-Pontys Worten nicht nur »im Mittelpunkt der Welt« in meinem Durchgang durch sie, sondern auch ihr Angelpunkt (Merleau-Ponty, 1966, 106).

Aber diese Überlegungen lassen sich unter Berücksichtigung der engen Verknüpfung von Wahrnehmung und Handlung noch radikalisieren – wenn wir uns klar machen, dass Erfahrung eben nicht bloß passive Rezeption, sondern gleichermaßen aktive Untersuchung in sich schließt (Zahavi, 2007, 58). Entsprechend betont Husserl die Bedeutung, die Bewegung für unsere Erfahrung des Raumes und der räumlichen Gegenstände spielt (Husserl, 1966, 299). Seine These lautet dabei, dass unsere Erfahrung von Gegenständen von einer spezifischen Art des leiblichen Selbstbewusstseins begleitet ist – einem mitfungierten jedoch unthematisierten Erlebens der Position und Bewegung des Eigenlebens (Zahavi, 2007, 59).

Wir können uns vorstellen, was passiert, wenn ich mich nun nach draußen zum Baum bewege. Ich kann die Borke abtasten und ihre Struktur erfühlen. Fahre ich so mit der Hand über den Baum, dann nehme ich das Rauhe seiner zerfurchten Oberfläche über meine Finger wahr. Wie sich der Baum für mich anfühlt, ist gewissermaßen nichts anderes

als wie sich meine Finger bei dieser Berührung anfühlen. Die plastische Beschaffenheit der Borke und die Bewegungsempfindung, die ich in meiner Hand spüre, sind zwei Seiten ein- und derselben Medaille. Und dies gilt nicht nur für das Abtasten von Gegenständen in Griffreichweite. Auch, wenn ich etwas beobachte, ist mein Erleben zuallererst ein Erleben meiner Kopf- und Augenbewegungen. Meine Wahrnehmung der Welt ist insofern nicht nur durch meine räumliche Position, sondern auch durch meine Bewegungen und Handlungen konstituiert.

Was dieses kleine Gedankenexperiment veranschaulicht, ist streng genommen nichts Geringeres als der Kern dessen, was Husserl *EPOCHÉ* nennt. Indem wir von dem unthematisierten und vor-reflexiven Erleben abrücken und beispielsweise damit beginnen, die Bedeutung der Bewegung unseres Leibes für unsere Erfahrung der Wirklichkeit zu betrachten, verändern wir unsere Einstellung und öffnen unseren Blick für das grundlegende Verhältnis zwischen Subjektivität und Welt, deren nähere Beschreibung letzten Endes nicht anderes ist als die Durchführung einer *REDUKTION*.

Zugegeben, die Ausführungen des letzten Kapitels haben das Pferd gewissermaßen von hinten aufgespannt. Denn die kontextualisierenden Bemerkungen zur Bedeutung des Leibes für die Phänomenologie, welche unserem Gedanken-spiel vorangegangen sind, wären im Unterfangen einer wahrhaftigen phänomenologischen Analyse nicht als der Ausgangspunkt, sondern als das Ergebnis der ausführlichen Beschreibung des Verhältnisses von Leib und Welt zu denken. Obwohl die hier skizzierte phänomenologische Analyse zu Darstellungszwecken in ihrer üblichen Reihenfolge umgekehrt worden ist, hoffen die Autoren, einen geeigneten

Eindruck sowohl des Verfahrens wie auch der Zielperspektive phänomenologischen Philosophierens vermittelt zu haben.

Literatur

- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana 4. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24)*, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana 8. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1962a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana 6. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1962b). *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana 9. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, Husserliana 13. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929–1935*, Husserliana 15. Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana 3, 1–2. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, (Bd. 1) Husserliana 19, 1–2. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934–1937, Husserliana 29. Kluwer Academic Publishers.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. De Gruyter.
- Pivčević, E. (1972). *Von Husserl zu Sartre: Auf den Spuren der Phänomenologie*. List.
- Zahavi, D. (2007). *Phänomenologie für Einsteiger*. UTB.
- Zahavi, D. (2009). *Husserls Phänomenologie*. Mohr Siebeck.

Die logische Analyse als Methode der Analytischen Philosophie

Sophie Ramlau

Abstract

Die Disziplin der Analytischen Philosophie hat die Sprache zum Gegenstand. Ihre Methoden bestehen demzufolge in der Analyse der Sprache und ihrer verschiedenen Aspekte. Die logische Analyse ist eine der zentralen Methoden der analytischen Philosophie und lässt sich der Strömung der Philosophie der idealen Sprache zuordnen, deren übergeordnetes Ziel es ist, durch formale Sprachen der Logik die Mehrdeutigkeit der Sprache einzuschränken oder zu eliminieren.

Einleitung

Kaum etwas in unserer Welt ist so allgegenwärtig wie die Sprache. Sie fungiert als Medium und Ausdrucksmittel unserer Gedanken und ist eines der grundlegenden Elemente menschlicher Kommunikation. Vor diesem Hintergrund ist es geradezu unmöglich, sich die Philosophie überhaupt ohne Sprache vorzustellen. *Aber was ist eigentlich Sprache, was kann sie und was kann sie nicht? Ist es möglich, ohne Sprache zu denken und wie wird unser Denken durch sie beeinflusst? Und gibt es eigentlich so etwas wie eine perfekte Sprache?*

In der analytischen Philosophie steht die Sprache im Mittelpunkt sämtlicher Überlegungen. So stellt Ludwig Wittgenstein die These auf, alle Philosophie sei nichts Anderes als Sprachkritik. Zentrale Aufgabe jener Kritik sei die Erkenntnis darüber, was sich durch Sprache überhaupt von unserer Welt sagen und verstehen lässt und was nicht (Wittgenstein 1918, Vorwort). Sprache kann als ein „gesellschaftlich und historisch bedingtes, konventionelles Mittel zur Verständigung“ (Regenbogen & Meyer, 2013, 623) beschrieben werden, welches vom Menschen „zur Darstellung und Weitergabe von Informationen, zur Fixierung und Tradierung von Erkenntnissen, zum Ausdruck von Gefühlen, zur Beeinflussung anderer Sprecher“ (Regenbogen & Meyer, 2013, 623) und vielem mehr genutzt wird. Überhaupt scheint sie ein Werkzeug zu sein, das unter den bekannten Lebewesen auf unserer Erde allein dem Menschen zu eigen ist (Regenbogen & Meyer, 2013, 623). Als ein, wenn nicht *das* zentrale Element unseres menschlichen Seins ist die Sprache seit der griechischen Antike bis heute immer wieder Gegenstand philosophischer Überlegungen (Kanterian, 2004, 8).

Gemeinhin wird in der analytischen Philosophie bis in die Gegenwart hinein die These vertreten, alles menschliche Handeln, jede Kommunikation wie jedes Denken geschehe auf der Basis von Sprache. Ausgehend von diesem Grundgedanken leitet sich auch die Methode dieser philosophischen Disziplin ab: Die Analyse der Sprache. Geradezu konträr zu jener Einigkeit über die zentrale Aufgabe der Philosophie verhalten sich jedoch die mannigfaltigen Auf-

fassungen darüber, wie genau sich eine adäquate philosophische Sprachanalyse in ihrer Methodik gestaltet (Müller-Salo, 2020, 9).

Wenngleich sich methodisches Vorgehen sowie das Spektrum der Inhalte in der analytischen Philosophie durch eine stetig zunehmende Heterogenität auszeichnen, so lassen sich dennoch mindestens zwei Formen der analytischen Methode ausmachen: Die Methode der logischen Analyse in der Philosophie der idealen Sprache sowie die der begrifflichen Analyse in der Philosophie der Alltagssprache (Müller-Salo, 2020, 9).¹ Der Fokus dieses Aufsatzes liegt dabei auf der logischen Analyse.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass es *die eine* Methode logischer Analyse nicht gibt, ebenso wenig wie *den einen* Vertreter oder *die eine* Vertreterin. Im Rahmen dieses Beitrags kann unmöglich auf sämtliche Vertreter*innen und deren methodischen Ansätze eingegangen werden. Das Ziel besteht somit auch explizit *nicht* in dem Erstellen eines vollständigen Syllabus der Ideen dieser. Vielmehr besteht das Ziel in dem Versuch, anhand einzelner Beispiele zentrale Ideen und Ausgangspunkte der Philosophie der idealen Sprache herauszustellen und exemplarisch zu zeigen, wie eine logische Analyse methodisch aussehen *kann*.

¹ Auf letztere kann im Rahmen dieses Beitrags nicht eingegangen werden, da eine Darstellung beider Strömungen den Angestrebten Umfang dieses Aufsatzes übersteigen würde. Zur Verortung der logischen Analyse wird jedoch auf die begriffliche Analyse als zweite zentrale Methode innerhalb der Analytischen Philosophie hingewiesen. Zur Einführung und für einen Überblick über zentrale Ideen und Vertreter*innen eignet sich u.a. Müller-Salo (2020).

Hierzu wird zunächst auf den Begriff der Analyse als solchen eingegangen und darauf, inwiefern sich für eine philosophische Analyse die Sprache als Analysegegenstand ergibt. Im Anschluss wird auf den Gegenstand der Sprache als solchen eingegangen, indem aufgezeigt wird, inwiefern sich die Sprache als ein logisches Zeichensystem begreifen lässt, das uns Menschen den Zugang zur Welt überhaupt erst ermöglicht. Das darauffolgende Kapitel bezieht sich auf die Sprache als zu analysierender Gegenstand und gleichzeitig als Analysewerkzeug ihrer selbst. Diese Kapitel bilden das theoretische Fundament der sich anschließenden Darstellung wie exemplarischer Anwendung der logischen Analyse als philosophische Methode.

1. Der (philosophische) Analysebegriff

Der Begriff ›Analyse‹ lässt sich auf das griechische *análysis* (*ἀνάλυσις*), zu Deutsch ‚Auflösung‘ zurückführen (DWDS, Analyse) und meint die Zergliederung eines Ganzen in seine Bestandteile (Regenbogen & Meyer, 2013, 34). Die Methode der Analyse fußt dabei auf der Grundannahme, dass alles aus elementaren Teilchen zusammengesetzt und wiederum in diese zerlegbar ist. Die Idee: Die Erkenntnis des Wesens der Dinge durch die Bestimmung ihrer Bestandteile (Kantorian, 2004, 7).

In den Naturwissenschaften ist eine solche Analyse gängige Praxis, wie etwa die Analyse der chemischen Zusammensetzung von Materialien. Alles um uns herum besteht aus Atomen und den Atomverbindungen, den Molekülen.

Wasser beispielsweise besteht aus dem Molekül H_2O , welches sich in zwei Wasserstoffatome (H) und ein Sauerstoffatom (O) zerlegen lässt (Chemielexikon, Wassermolekül). Wer also weiß, wie man die Struktur der Dinge um uns herum analysiert, der weiß, woraus das Material unserer Welt besteht.

Was aber ist eine philosophische Analyse? Die Philosophie beschäftigt sich seit der Antike mit Fragen nach dem Wesen der Dinge. Ihr Untersuchungsgegenstand sind grundlegende philosophische Fragen: *Was ist die Wirklichkeit? Was ist Wahrheit? Was ist Wissen?* Die Philosophische Analyse besteht darin, Begriffe zu analysieren und zu definieren (Kanterian, 2004, 8). Als Analysegegenstand der Philosophie ergibt sich somit die Sprache.

Methodisch besteht die philosophische Analyse mitunter in der Analyse von Implikationen und Voraussetzungen von Aussagen oder der Zusammenhänge zwischen Begriffen. Sie umfasst die Prüfung, ob sich Schlussfolgerungen logisch aus zuvor eingeführten Annahmen ableiten lassen, zum Beispiel durch die Reformulierung philosophischer Argumente unter Rückgriff auf Techniken der Formalisierung. Es wird überprüft, ob Argumente gültig sind oder durch bestimmte sprachliche Mittel lediglich den Anschein von Gültigkeit erwecken (Müller-Salo, 2020, 11).

Als konkretes Beispiel einer philosophischen Analysepraxis (im Sinne einer Zergliederung eines Ganzen in seine Bestandteile), kann das Prinzip der semantischen Kompositionalität nach Frege herangezogen werden. Dieses fußt – vereinfacht gesagt – auf der Annahme, dass sich die Bedeutung komplexer Satzgefüge aus deren Bestandteilen und der Art und Weise, wie diese zusammengesetzt und

miteinander verbunden sind, ableiten lässt (Frege, 1994, 61).

2. Die Sprache als Zugang zur Welt

Was ist eigentlich die Welt, wie ist sie, warum ist sie und was hält sie zusammen?

All das sind grundlegende Fragen, die Philosophinnen und Philosophen seit der Antike umtreiben.² Laut Ludwig Wittgenstein (1922) haben diese bei ihren Überlegungen allerdings ein entscheidendes Detail übersehen: Sämtliche Überlegungen seien nur mithilfe der Sprache möglich: Egal, was eine Person denkt oder sagt, sie tut es stets innerhalb der Sprache. Kein Mensch, so Wittgenstein, könne jenseits der Worte oder Sätze überhaupt irgendetwas denken. Er kommt deshalb zu dem Schluss: „Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt“ (TLP, 5,6). Und liegt das nicht auch nahe? Alles Denken und Philosophieren, alles, was wir über die Welt wissen oder zu wissen glauben, vermögen wir nur mittels der Sprache auszudrücken. Und alles, was hinter diesen Grenzen liegt, was sich nicht sprachlich ausdrücken lässt, das können wir auch nicht fassen. Die ganze Welt, wie wir sie erkennen können, spielt sich also innerhalb der Grenzen unserer Sprache ab (TLP, 5,6). Alles,

² Beispiel: Bereits Platon geht in seiner Zwei-Welten-Theorie der Frage nach dem *Wie* der Welt nach, indem er die Ontologie einer Welt vertritt, nach der die Ideen sich innerhalb einer Welt bewegen, die anders zu verorten ist als die, der Sinnendinge zuzuschreiben sind (Strobel, 2017, 367 ff.).

was wir denken, müssen wir in Worten und Sätzen formulieren. Dieser Argumentation folgend kann Sprache somit als Schlüssel zum Verstehen der Wirklichkeit begriffen werden, weshalb Wittgenstein es als die primäre Aufgabe der Philosophie versteht, festzustellen, was sich überhaupt mithilfe der Sprache von der Welt sagen lässt und was nicht. In diesem Kontext stellt er die These auf: „Die meisten Fragen und Sätze der Philosophie beruhen darauf, daß wir unsere Sprachlogik nicht verstehen.“ (TLP, 4,003).

3. Die Sprache als Analysegegenstand

Indem sich analytisches Philosophieren auf die Sprache bezieht, impliziere dies nach Jansen sogleich zwei Annahmen über die Sprache: Erstens sei dies die Annahme, Sprache sei analysebedürftig (Jansen, 2017, 43). Selbstverständlich ist dies keineswegs, funktionieren sprachliche Kommunikation und Ausdruck im Alltag doch in den allermeisten Fällen ohne eine analytische Reflexion der verwendeten Sprache. Jedoch ist Sprache anfällig für Mehrdeutigkeit und Missverständnisse. Dies lässt sich anhand eines Gedankenspiels veranschaulichen. Stellen Sie sich folgendes Szenario vor:

Auf dem Weg zu Ihrem Logik-Seminar treffen Sie einen Kommilitonen, mit dem Sie sich zum späteren, gemeinsamen Mittagessen in der Mensa verabreden. Aufgeregt kündigt dieser an: „Gut, dass wir uns gleich zum Essen sehen, ich muss dir unbedingt von einer verrückten Situation mit einem Läufer erzählen, die ich am Wochenende erlebt habe!“. Nachdem

Sie sich verabschiedet haben, überlegen Sie aus Neugier, um was für eine Situation es sich wohl handeln könnte. Dabei fällt Ihnen auf, dass Sie ja gar nicht wissen, was für eine Art Läufer ihr Kommilitone meint. Ist die Rede von einem Sportler, einem Teppich, einer Schachfigur oder gar einem jungen Schwein?³ Je länger Sie überlegen, desto mehr Bedeutungen des Wortes Läufer fallen Ihnen ein, sodass Sie schließlich einsehen, sich bis zur Mittagspause gedulden zu müssen, um zu erfahren, was es mit dem mysteriösen Läufer auf sich hat.

Was dieses Beispiel veranschaulichen soll, ist der Umstand, dass die Sprache – gerade im Alltagsgebrauch – ein immenses Spektrum an Mehrdeutigkeiten aufweist, was zwangsläufig zu Unverständnis oder Missverständnissen führen muss (Zoglauer, 2021, 23).

Der Mathematiker Gottlob Frege (1848-1924) ist einer der ersten, der in seiner *Begriffsschrift* auf jenes „Hindernis in der Unzulänglichkeit der Sprache“ (Frege, 1879, Vorwort) hinweist.

Neben der Annahme einer Analysebedürftigkeit der Sprache impliziere die Praxis analytischen Philosophieren zweitens zugleich die Annahme einer Analysefähigkeit dieser, welche, so Jansen, in einem doppelten Sinne zu verstehen ist: Sprache als zu analysierender Gegenstand und gleichzeitig als Analysewerkzeug ihrer selbst (Jansen, 2017,

³ Eine Bedeutungsübersicht des Substantivs *der Läufer* finden Sie bei DWDS (Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute) online unter folgendem Link: <https://www.dwds.de/wb/Läufer> (abgerufen am 14.11.2023).

44). Während über diesen Umstand innerhalb der analytischen Philosophie weitestgehende Einigkeit herrscht, ist, konträr dazu, die Heterogenität der Auffassungen über das richtige methodische Vorgehen bei der Analyse zu bemerken. Nachfolgend sollen einige Methoden der logischen Analyse exemplarisch dargestellt werden. Hierbei kann und wird keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden. Vielmehr handelt es sich dabei um den Versuch, anhand möglichst einfacher Beispiele zu zeigen, wie eine philosophische Praxis logischer Analyse aussehen kann.

4. Logische Analyse und formale Sprachen der Logik

Wie bereits eingangs beschrieben, lassen sich Methoden der logischen Analyse der Philosophie der idealen Sprache als eine der beiden Hauptströmungen innerhalb der Analytischen Philosophie zuordnen. Als zentrale Vertreter*innen und Werke sind unter anderem Gottlob Frege (*Begriffsschrift*), Bertrand Russel und Alfred North Whitehead (*Principia Mathematica*), Rudolf Carnap (*Der logische Aufbau der Welt*) sowie Susanne K. Langer (*A logical Analysis of Meaning*) zu nennen.⁴

Trotz theoretischer und praktischer Unterschiede der verschiedenen Ansätze und Methoden der logischen Analyse einen sie zwei grundlegende Annahmen: *Erstens* sei die alltägliche Sprache teils ungenau und folglich anfällig für

⁴ Es wird darauf hingewiesen, dass diese Auflistung nicht als vollständig zu verstehen ist.

Missverständnisse. Die Eigenschaft der fehlenden Eindeutigkeit wird dabei als Defizit eingestuft. Daraus lässt sich *zweitens* das zentrale Vorhaben ableiten, nämlich die Entwicklung einer idealen, unmissverständlichen Sprache. Formale Sprachen der Logik stellen den Versuch einer solchen *ideale* Sprache dar und verfolgen somit primär das Ziel, die Mehrdeutigkeit der Sprache einzuschränken oder zu eliminieren.

Gottlob Frege gilt als einer der Begründer der modernen Logik, indem er durch die Übertragung einer Form der mathematischen Analyse auf die Logik eine Methode der *logischen Analyse* entwickelte. In seiner Begriffsschrift vertritt Frege die Auffassung, es sei *die* Aufgabe der Philosophie, die „Herrschaft des Wortes über den menschlichen Geist zu brechen“ (Frege, 1879, XII).

Die Unzulänglichkeit der Sprache illustriert Frege anhand eines Vergleiches: Das menschliche Auge sei in zahlreichen alltäglichen Situationen praktisch einsetzbar und einem Mikroskop überlegen. Für bestimmte wissenschaftliche Zwecke aber sei das Auge jedoch ungenügend: In solchen Fällen bedürfe es der Nutzung eines Mikroskops. Gleiches gelte für die Sprache: Im Alltag sei sie zweckdienlich, allerdings zu vage, um bestimmte, für das logische Schließen relevante begriffliche Inhalte korrekt darstellen zu können. Dafür, so Frege, werde ein Instrument benötigt, ein linguistisches Äquivalent zum Mikroskop. Jenes sei Freges Idealsprache, „eine der arithmetischen nachgebildeten Formelsprache des reinen Denkens“ (Untertitel der Begriffsschrift).

In der Sprachphilosophie und in der Linguistik lassen sich drei zentrale, analysierbare Aspekte der Sprache unterscheiden: ihre *Syntax*, *Semantik* und *Pragmatik* (Zoglauer, 2021, 9).⁵

Ein rein syntaktisches Problem innerhalb der analytischen Philosophie ist das korrekte logische Schließen in der formalen Logik, wie sich durch die Betrachtung des folgenden Schlusses zeigt:

Alle Philosophen sind Magier.

Alle Magier haben blaue Haare.

Daher haben alle Philosophen blaue Haare.

Obwohl der Inhalt dieses Schlusses natürlich Unsinn ist, handelt es sich dabei, im Sinne der formalen Logik, um einen korrekten logischen Schluss. Diesem geht es nämlich allein um die Form beziehungsweise die Struktur der eines Schlusses, nicht um dessen Inhalt; von diesem ist die formale Richtigkeit vollkommen unabhängig. Unser Beispiel hat die Form:

Alle A sind B.

Alle B sind C.

Daraus folgt: Alle A sind C.

Für A, B und C sind hier beliebige Begriffe einsetzbar – formal bleibt der Schluss immer korrekt. Anhand dieses Beispiels wird deutlich, dass die Sätze der formalen Logik im

⁵ Die Syntax beschreibt dabei die regelhafte Verbindung einzelner sprachlicher Einheiten untereinander. Die Semantik bezieht sich auf die Bedeutung sprachlicher Zeichen und ihre Beziehung zur Wirklichkeit, wohingegen die Pragmatik den Gebrauch der Sprache im Lebensweltlichen Kontext beschreibt (Zoglauer, 2021, 9).

Gründe weder etwas über die Welt aussagen, noch tatsächliche Wahrheiten beweisen können. Es lassen sich lediglich weitere Sätze von gegebenen, als wahr angenommenen Sätzen ableiten. Im Folgenden soll anhand einiger einfacher Beispiele gezeigt werden, wie durch Verwendung Formaler Sprachen Missverständnisse in der Sprache vermieden werden können.

Aussagen bezeichnen in der Logik Sätze, die entweder wahr oder falsch sind. Sie werden mit Buchstaben abgekürzt.

Beispiel: $p = \text{Es ist Sommer}$; $q = \text{Wir essen ein Eis}$.

Einfache Aussagen wie diese können durch *Junktoren* (z.B. „nicht“, „und“, „oder“) miteinander verbunden werden und somit komplexere Aussagen bilden. Ist p eine Aussage, bezeichnet $\neg p$ (nicht- p) deren Negation.

Beispiel: $p = \text{Es ist Sommer}$; $\neg p = \text{Es ist nicht Sommer}$.

Bei der Negation gilt, dass sich der Wahrheitswert der Aussage umkehrt: Ist die p wahr, dann ist ihre Negation $\neg p$ falsch und umgekehrt:

p	$\neg p$
w	f
f	w

Der Ausdruck $p \wedge q$ heißt p und q . *Beispiel:* *Es ist Sommer und wir essen Eis*. Eine Konjunktion zweier Aussagen ist immer dann wahr, wenn beide Teilaussagen wahr sind. Sie ist falsch, sobald mindestens eine Teilaussage falsch ist:

p	q	$p \wedge q$
w	w	w
w	f	f
f	w	f
f	f	f

Wenn wir den Satz „Ludwig raucht und trinkt nicht.“ Betrachten, fällt auf, dass zwei Interpretationen der Aussage möglich sind. Es werden folgende Abkürzungen verwendet: r = Ludwig raucht; t = Ludwig trinkt.

1. $r \wedge \neg t$ = Ludwig raucht und Ludwig trinkt nicht. = Ludwig raucht zwar, trinkt aber keinen Alkohol.
2. $\neg r \wedge \neg t$ = Ludwig raucht nicht und Ludwig trinkt nicht. = Ludwig ist weder Raucher, noch trinkt er Alkohol.⁶

Was dieses Beispiel veranschaulicht, ist der Vorteil der symbolischen Schreibweise: Während die Umgangssprache Mehrdeutigkeiten erlaubt, ist die formallogische Schreibweise stets eindeutig.

5. Schlussbemerkungen

Es wurden eingangs die Fragen aufgeworfen, was Sprache eigentlich ist, was Sprache leisten kann, in welchem Zusammenhang Sprache und Denken zueinander stehen und ob es

⁶ Das Beispiel stammt (in leicht abgewandelter Form) aus Thomas Zoglauer's Einführung in die formale Logik (vgl. Zoglauer, 2021, 37).

eigentlich so etwas wie eine perfekte Sprache gibt. Sicherlich vermag es weder dieser Beitrag, noch die analytische Philosophie überhaupt, auf diese Fragen eine abschließende Antwort zu geben. Jedoch lässt sich durchaus feststellen, dass Sprache weit mehr ist als ein Mittel zur Kommunikation. Sie ist ein, wenn nicht *der* Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit und sowohl Voraussetzung als auch Werkzeug jeder (philosophischen) Überlegung oder Idee.

Zugleich birgt die Sprache allerdings ein immenses Potential für Mehrdeutigkeiten und daraus resultierende Missverständnisse. Zwar können Formale Sprachen der Logik sich dazu eignen, diese zu reduzieren oder zu umgehen, gleichwohl stoßen sie aber an ihre Grenzen, da die formale Richtigkeit eines logischen Schlusses keine Aussagekraft über tatsächliche Wahrheiten in der Welt hat. Ob eine perfekte Sprache existiert oder existieren kann, bleibt offen. Doch vielleicht regt dieser Aufsatz Sie dazu an, weiter über die Grenzen und Möglichkeiten von Sprache nachzudenken und über ihr Verhältnis zur Wirklichkeit.

Literatur

- Essler, W. K. & Röd, W. (2019). *Die Philosophie der neuesten Zeit: Hermeneutik, Frankfurter Schule, Strukturalismus, Analytische Philosophie*. H. C. Beck.
- Frege, G. (1879). *Begriffsschrift: Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Verlag von Louis Neberg.

- Frege, G. (1994). Über Sinn und Bedeutung. In G. Patzig (Hrsg.), *Funktion, Begriff und Bedeutung: Fünf logische Studien* (7. Aufl., 40-65). V&R.
- Glock, H.-J. (2014). *Was ist analytische Philosophie?* Darmstadt. WBG Academic.
- Jansen, L. (2017). Sprachanalytisches Philosophieren. In E. Schürmann, S. Spanknebel & H. Wittwer (Hrsg.), *Formen und Felder des Philosophierens: Konzepte, Methoden, Disziplinen* (41-59). Karl Alber.
- Kanterian, E. (2004). *Analytische Philosophie*. Campus Einführungen.
- Müller-Salo, J. (2020). Was ist analytische Philosophie? Eine Annäherung. In J. Müller-Salo (Hrsg.), *Analytische Philosophie. Eine Einführung in 16 Fragen und Antworten* (7-22). UTB.
- Regenbogen, A. & Meyer, U. (2013). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Meiner.
- Savigni, E. v. (1969): *Philosophie und normale Sprache. Texte der Ordinary-Language-Philosophie*. Karl Alber.
- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Suhrkamp.
- Zoglauer, T. (2021). *Einführung in die formale Logik für Philosophen*. (6. Aufl.). UTB.

Internetquellen

DWDS: Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute.
 Wörterbuch: Läufer, der. Verfügbar unter:
<https://www.dwds.de/wb/Läufer> (letzter Zugriff:
 14.11.2023).

DWDS: Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute. Wörterbuch: Analyse, die. Verfügbar unter:

<https://www.dwds.de/wb/Analyse> (Letzter Zugriff: 15.03.2024).

Chemie.de: Lexikon. Wassermolekül. Verfügbar unter:

https://www.chemie.de/lexikon/Wassermolekuel.html#google_vignette (Letzter Zugriff: 15.03.2024).

Dialogischer Sprachaufbau

Stefan J. Jelonnek

Abstract

Der dialogische Sprachaufbau umfasst im Methodischen Konstruktivismus die Forderung, dass jeder Schritt bei der expliziten Entwicklung einer wissenschaftlichen Terminologie in einer Lehr- und Lernsituation zwischen ‚Du‘ und ‚Ich‘ zur Verfügung gestellt wird.

Einleitung

Stellen Sie sich vor, Sie befinden sich in einem Café auf der Holtenauer Straße. Plötzlich werden Sie aufmerksam auf ein hitziges Streitgespräch zweier Gäste an einem gegenüberliegenden Tisch. Sie entnehmen dem Gespräch, dass es sich um zwei Brüder handelt, von denen der Eine in einem Großunternehmen arbeitet, das neben diversen Industriemaschinen auch Infanteriegewehre in kleiner Stückzahl produziert. Der andere Bruder, sich offen zum Pazifismus bekennend, wettet energisch gegen diese Tatsache an. »Niemals dürfen Waffen erlaubt werden!« ruft er seinem Gegenüber entgegen. »Waffen dürfen immer zum Schutz erlaubt werden!« entgegnet dieser wiederum. Nach einer Weile verlassen Sie das Café mit bleibendem Eindruck. Ihnen schwirrt dieser Streit zweier vermeintlich eiserner Grundsätze im Kopf herum. Sie stellen sich die Frage, ob und wie so ein Streit aufzulösen wäre. Da treffen Sie an einer Ampel auf eine Kommilitonin, die Ihnen

aufgeregt von ihrem Wochenende erzählt. Vor einem Club der Bergstraße habe Sie jemand siegessicher angeflirtet. Lachend erzählt sie Ihnen, dass sie mit nichts mehr als einer hochgezogenen Augenbraue reagierte. »Das war in diesem Moment meine Waffe, und sie hat echt gut funktioniert«.¹

Wie können Interessenkonflikte rational (durch vereinbarte Regeln geleitet) gelöst werden? Der Konstruktivismus der Erlanger und Konstanzer Schule hat sich ausgiebig mit dieser und ähnlichen Fragen beschäftigt (Krope et al. 2021; Schwemmer 1980; Lorenzen & Schwemmer 1975; Kambartel 1974; Schwemmer 1974). Neben der methodischen Ordnung von Wissenschaft, d. h. ihrer schrittweisen und zirkelfreien Begründung, bildet die begriffliche Organisation das Herzstück des Methodischen Konstruktivismus. Beide Aspekte sollen der Forderung nach einer klaren und verständlichen Wissenschaftssprache Rechnung tragen (Kamlah 1978). In dem oben geschilderten Szenario stehen sich zwei Personen mit unverträglichen Interessen gegenüber. Dabei werden neben deontischen² auch Ansprüche auf Allgemeingültigkeit erhoben. Im Methodischen Konstruktivismus wird insbesondere problematisiert, dass derartige Konflikte ausgetragen werden, ohne dass sich die Beteiligten auf Grundlage einer gemeinsam aufgebauten ‚Orthosprache‘ (Lorenzen 1973) Klarheit über Normensysteme verschaffen, die ihren Überzeugungen zugrunde liegen. Im Beispiel wird

¹ Die Inspiration für dieses Beispiel verdanke ich Krope, P., Felst, M. & Kohrs, A. (2021). *Das Transsubjektivitätsprojekt. Ein Zugang zur methodisch-konstruktiven Ethik* (1. Aufl., 43f.). Münster.

² Das Wort *deontisch* führt auf das altgriechische Wort *déon* ‚das Erforderliche‘, ‚das Notwendige‘ zurück. Die deontische Logik beschäftigt sich mit Fragen des Sollens.

die semantische Breite von WAFFE deutlich, indem die fiktive Kommilitonin ihre Mimik als ‚Waffe‘ einsetzt. Sollte also auch eine solche Mimik verboten sein?

Kennzeichnend für die Sprachphilosophie des Methodischen Konstruktivismus bilden sein zweckrationaler sowie pragmatischer Ansatz. Unter *Zweckrationalität* wird verstanden, dass die Verwendung oder Verwerfung eines Terminus‘ von dem Sachverhalt, zu dessen Herstellung er eingeführt wird, abhängig gemacht wird (Lorenzen & Schwemmer, 1975, 148f.). Der *pragmatische* Ausgang greift dies unter der Forderung auf, dass wissenschaftliche Theoriebildung ihren Sitz in der Lebenssituation des Alltags haben sollte mit dem Ziel, die Praxis des Alltags zu verbessern. Deshalb werden wissenschaftliche Termini im Konstruktivismus mit Rückgriff auf konkrete Beispiele und Gegenbeispiele aus einer gegebenen Situation eingeführt. Und hier setzt das dialogische Prinzip an.

Interessenkonflikte oder Missverständnisse lassen sich aus konstruktivistischer Perspektive³ oftmals auf Sprache zurückführen. Genauer gesagt, auf selbstverständliche Hintergrundannahmen über die Bedeutung von Termini sowie Argumentstrukturen oder Urteilen. Aufschluss über diese Hintergrundannahmen soll über ein dialogisches Verfahren gegeben werden (Rekonstruktion), woran ein dialogischer Aufbau einer neuen, gemeinsamen Sprache (Konstruktion) anschließt. Kennzeichnend sind hierfür im Konstruktivismus entwickelte Rahmenbedingungen und Regeln der Dia-

³ Wenn im Folgenden von ‚Konstruktivismus‘ die Rede ist, dann ist stets der Methodische Konstruktivismus gemeint.

logführung. Im Folgenden werden diese Rahmenbedingungen und Regeln genauer erläutert und anhand eines Gedankenexperiments durchgespielt.

1. Pragmatischer Ausgang

Gethmann (2008) stellt in Anlehnung an Leibniz die Frage *Wieso sollen wir überhaupt etwas tun, und nicht vielmehr nichts?* Dabei nähert sich Gethmann deontologisch dem Begriff des Sollens, um festzustellen, dass ein Sollen stets ein Wollen voraussetze (Gethmann, 2008, 141). Er definiert *Wollen* als die „Selbsterfahrung der Handlungsurheber-schaft in der Erste-Person-Perspektive des Akteurs“ (Gethmann, 2008, 142). Im Anschluss daran führt er den Begriff des Handelns mit dem Begriff des Wollens und Sollens zusammen, und schließt, dass wir aufgrund dessen wir miteinander leben auch zum Handeln verpflichtet seien. Auch Lorenz (1992) stellt das Miteinander an den Anfang seiner philosophischen Überlegungen: Als Individuum befinden wir uns in einem Spannungsfeld zwischen Teil-der-Welt-Sein und Der-Welt-gegenüber-Stehen (Lorenz, 1992, 47). Die Erfahrungen, die wir vor diesem Hintergrund machen, Erfahrungen also, die wir miteinander und gleichsam ‚außer-einander‘ machen, sind das Ergebnis eines Wechsels zweier Rollen, die wir dabei einnehmen: Einer aktiven und das Können betreffenden Ich-Rolle, und einer passiven, das Wissen betreffenden Du-Rolle (Lorenz, 2011, 516f.). Diese etwas abstrakt anmutende Darstellung greift im Grunde etwas Alltägliches auf: Das Verhältnis von Können und Wissen nämlich, oder anders: Theorie und Praxis.

Ein Lehrling des Tischlerhandwerks erlernt beispielsweise den Einbau eines Fensters dadurch, dass ihm zunächst gezeigt wird, wie es geht. Der Geselle steht dabei in der aktiven Rolle, der Lehrling in der Passiven. Durch das allmähliche Heranführen und eigenständige Umsetzen begibt sich der Lehrling immer wieder auch in die aktive Rolle. Überhaupt, so gibt Bauberger (2016, 01:40) zu bedenken, versteht der Konstruktivismus Wissenschaften als Ergebnis stilisierter Handwerke oder Künste. Insofern geht der Wissenschaft als Institution der Theoriebildung schon immer das Handeln (Praxis) voraus, das wiederum die Rationalität gleichsam begründet. „Wir bedürfen der Handlungen, um uns Gegenstände überhaupt zugänglich zu machen.“ (Lorenz, 2011, 515) Aus diesem Grunde konstatiert Lorenz auch, dass einander zu verstehen bedeutet, zu wissen, wie man das jeweils andere tut (1992, 50).

2. Das methodische und das dialogische Prinzip

Der Konstruktivismus erschöpft sich in zwei Prinzipien: dem methodischen und dem dialogischen Prinzip. *Methodisch* meint in diesem Zusammenhang so viel wie schrittweise, zirkelfrei und sprachlich eindeutig und betrifft einen bedächtigen Aufbau von Wissenschaft, bei dem jede Entscheidung begründet aus vorangegangenen hervorgeht. Lorenz gibt hierzu die Kriterien der Zirkelfreiheit und Lückenlosigkeit von Syntax und Semantik⁴ der Wissenschaftsspra-

⁴ Der Begriff *Syntax* bezeichnet sämtliche formbildende Regeln formaler und natürlicher Sprachen. Die *Semantik* bezeichnet dabei im weitesten

che an (1992, 57). *Dialogisch* verweist auf ein Begründungsverfahren, das bei dem methodischen Prinzip zur Geltung kommt (Lorenz, 2011, 510). Von hieraus lässt sich der Methoden-Begriff des Konstruktivismus besser nachvollziehen.

Als *Methode* gilt im Konstruktivismus ein planmäßiges Verfahren zum Mittel und zum Zweck (der Funktion) der technischen Fertigkeit theoretischer und praktischer Fragen (Lorenz, 1984, 876). Eben dieses Verfahren rückt der Konstruktivismus ins Zentrum seiner wissenschaftstheoretischen Bemühungen. Hierzu wurde in Anlehnung an den Intuitionismus der Mathematik und Logik die sog. *konstruktive Methode* entwickelt. Bei dieser Methode handelt es sich um die Vermeidung von Gedankensprüngen einer wissenschaftlichen Theorie, indem jeder einzelne Schritt nach gesicherten Regeln (begründbar) auf einen anderen folgt (Alexy, 2019, 179). Anwendung findet die konstruktive Methode z. B. in der Darstellungsform von etwas Vorgefundenem – zum Beispiel einem Interessenkonflikt – durch die Wiederherstellung (Rekonstruktion) seiner faktischen Genese⁵ (Lorenzen & Schwemmer, 1975, 280ff.).

Sinne die Bedeutungen der einzelnen Zeichen oder Zeichenketten (Wörter, Sätze, etc.), d. h. am Ende ihre Begriffe.

⁵ Unter *normativer* (kritischer) und *faktische Genese* verstehen Lorenzen & Schwemmer (1975) die Arbeit der Kulturwissenschaften. Letztere haben die Aufgaben, der *Kulturdeutung* (faktische Genese), der *Kulturkritik* (normative Genese) und der *Kulturreform*. Geht es bei der faktischen Genese zunächst um das bloße Feststellen geltender Normensysteme, wird bei der normativen Genese geprüft, ob jene Normensysteme das Vernunftprinzip fördern oder behindern. In dem So-tun-als-Ob alle Schritte bei der Setzung einer Norm Mittels vernünftiger Beratung getan werden, heißt dann Rekonstruktion der faktischen Genese.

3. Dialog

Der Begriff *dialogisch* ist bisher immer wieder gefallen ohne genauere Worterläuterung. Es ist an der Zeit, genau das nachzuholen.

Unter einem Dialog wird im Konstruktivismus gemeinhin eine sprachlich geführte Auseinandersetzung zwischen mindestens zwei Personen verstanden (Lorenz, 1980, 471). Dabei übernimmt die eine Person die Rolle des Proponenten bzw. der Proponentin P im Sinne der Fürsprache, die andere Person übernimmt die Rolle des Opponenten bzw. der Opponentin O im Sinne der Gegenrede. Auch und insbesondere hier gilt das Verhältnis von Ich-Rolle und Du-Rolle wie es weiter oben beschrieben wurde. Konkret bedeutet das, dass auch P im Sinne der Gegenrede handeln, so wie O im Sinne der Fürsprache handeln kann. Der Dialog erfüllt dabei drei Funktionen (Lorenz, 1980, 471):

1. Begriffsklärung bzw. Worterläuterung (Frage und Antwort)
2. Urteilssicherung (Prüfung begrifflicher Unterordnung)
3. Offenlegung von Schlussweisen (Angriff und Verteidigung)

Der übergeordnete Zweck des Dialogs besteht in der begründeten Orientierung durch Überzeugungen, die zunächst vermöge des Dialogs radikal in Frage gestellt werden. Den Verlauf eines konstruktivistischen Dialogs könnte man deshalb beschreiben als ein Verfahren der vorübergehenden Außerkraftsetzung von Überzeugungen mit dem Ziel, sie durch begründete Wiederherstellung (Rekonstruktion) auf eine argumentativ gesicherte – gleichwohl nicht

sichere – Grundlage zu stellen. Im Konstruktivistenjargon auch normative Genese genannt (Lorenzen & Schwemmer, 1975, 280ff.).

4. Rahmenbedingungen und Dialogregeln

Bisher wurde in die theoretischen Hintergründe des dialogischen Prinzips eingeführt. Eine eindeutige Abgrenzung zu anderen Dialogverfahren, wie beispielsweise dem Sokratischen Dialog, wird jedoch erst mit der Formulierung bestimmter Rahmenbedingungen und Dialogregeln deutlich. In ihrem Werk *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie* (1975, 164) erläutern Lorenzen und Schwemmer das oberste Ziel im Konstruktivismus im Rückgriff auf einen Terminus, der erstmals von Lorenzen in *Normative Logic and Ethics* (1969) ausformuliert worden ist: das Prinzip der Transsubjektivität.

Transsubjektivität wird definiert als die Abkehr des rein subjektiven Standpunktes im Dialog zugunsten der Konstruktion eines gemeinsamen, neuen Interesses. Durch eine Reihe an Versuchen von Kroepe et al. (2021; 2022) hat Transsubjektivität auch Einzug in die empirischen Sozialwissenschaften erhalten. Als Ideal gilt Transsubjektivität direktiv, da eine vollständige Abkehr subjektiver Interessen kaum möglich ist. Es schürt dabei das Rationalitätskriterium des Dialogs, der aus diesem Grunde von Gethmann (1980, 472) auch als rationaler Dialog bezeichnet wird. Einem solchen Dialog liegen die Attribute *Unvoreingenommenheit* gegenüber sich und anderen, *Zwanglosigkeit* von Argumenten und der *Glaubwürdigkeit* (nicht-Persuasivität)

zu Grunde. Die Begründer des Konstruktivismus, Kamlah und Lorenzen, stellen des Weiteren die Attribute der *Sachkunde* und *Vernünftigkeit* in Aussicht (Kamlah & Lorenzen 1996, 119f.). Sachkundig sind beispielsweise Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, die mit ihrer Terminologie vertraut sind. Sachkundig sind aber in jeder Hinsicht Fachleute in einem bestimmten Gebiet, so auch die Liebhaberin für Antiquitäten, der Handwerker oder eine Orchestermusikerin. Auf den Dialog angewendet geht es also darum, dass „[d]er befragte Beurteiler [...] die selbe Sprache sprechen [soll] wie der Fragende“ (Kamlah & Lorenzen, 1996, 119). Als vernünftig gelten Personen genau dann, wenn sie gegenüber Gegenständen aufgeschlossen sind sowie frei von ihren Emotionen Entscheidungen treffen, die ferner nicht durch Traditionen oder Vorurteile geleitet sind (Kamlah & Lorenzen 1996, 120). All diese Merkmale *Sachkunde*, *Vernünftigkeit*, *Unvoreingenommenheit*, *Zwanglosigkeit* und *nicht-Persuasivität* bilden den Dialograhmen oder die Dialogbedingungen, die gelten, wenn zwei Personen einen rationalen Dialog im Sinne des Konstruktivismus führen. Im Umkehrschluss wird eine Person vom rationalen Dialog ausgeschlossen, wenn sie nicht bereit ist, ihre Begriffe zu erläutern, nicht offen für andere Positionen ist, eisern an ihren Ansichten festhält, andere zu einer Äußerung zwingt oder zu guter Letzt etwas behauptet, von dem sie selbst nicht überzeugt ist.

Kommen wir nun zur logischen Seite des Konstruktivismus. Dieser ist durchzogen von Sprachlogik und der von ihrem Gründervater Lorenzen entwickelten dialogischen Logik. Diese Logik versteht Logik vor spieltheoretischem Hin-

tergrund. Auf Genauerer kann hier nicht eingegangen werden, allerdings bietet das Kapitel VII der *Logischen Propädeutik* (1996) sehr zugängliche Einführungen. Der faktische Dialog zwischen zwei Personen teilt jedoch die Regeln des Dialogspiels auf dem Papier. Um diese Regeln soll es im Folgenden gehen (Kamlah & Lorenzen 1996, 213f.):

1) Anfangsregel: Jeder Dialog beginnt mit einer Anfangsbehauptung des Proponenten. Beide Dialogpartner bzw. Partnerinnen sind danach abwechselnd am Zug.

2) Allgemeine Dialogregel: Das Dialogspiel verläuft im Wesentlichen in einem Wechsel zwischen Angriff und Verteidigung einer These. Proponent und Opponent greifen daher eine vom jeweils anderen zuvor gesetzte Behauptung an oder verteidigen sich auf den letzten Angriff (der Opponent darf nur die letzte Behauptung angreifen).

3) *Gewinnregel*: Ein Dialog gilt als gewonnen genau dann, wenn der Proponent die eine Anfangsthese verteidigt hat oder der Opponent eine angegriffene These nicht verteidigt.

Es sei an dieser Stelle mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass sich ein faktischer und verbaler Dialog nicht in Angriff und Verteidigung erschöpft. Die Dialogregeln bieten nur einen methodischen Leitfaden, für eine regelgeleitete Dialogführung. Für den Dialog wird die konstruktive Methode nun in diesem Punkt entscheidend: Stellt P nun eine Behauptung auf, z. B. »Niemand dürfen Waffen hergestellt werden!« so ist P dazu verpflichtet, in der Rekonstruktion der faktischen Genese jeden Schritt seiner Überzeugung bei Nachfrage anzugeben oder seine Behauptung zu revidieren.

Interessant wird es insbesondere bei quantifizierten Sätzen, wie in unserem Beispiel.

Wird eine generelle Aussage⁶ getätigt, muss für jedes Beispiel, das von O angeführt wird, P seine Behauptung verteidigen (Alexy, 2019, 179). Bei partikularen Sätzen, muss P mindestens einen Nachweis liefern, auf den die Existenzaussage zutrifft.

5. Die dialogischen Schritte der methodischen Rekonstruktion.

Nachdem wir uns mit den Rahmenbedingungen und Dialogregeln weitestgehend vertraut gemacht haben, sollten wir uns Klarheit über den streng methodischen Aufbau eines Dialogs verschaffen. Dazu sei auf den Begriff der Rekonstruktion verwiesen. Am Anfang jedes Dialogs steht die Rekonstruktion dessen, wovon die Dialogpersonen ausgehen und was vermutlich Ursache ihres Konfliktes ist. Können dabei unbegründete Überzeugungen freigelegt werden, wäre es Aufgabe des Dialogs, diese zu überwinden. Auf die Rekonstruktion folgt die Konstruktion einer neuen Orientierung.

⁶ Der Ausdruck *generelle Aussage* stammt aus der Prädikatenlogik. Darunter wird eine Prädikation verstanden, bei der eine Eigenschaft für alle Individuen x , y , z usw. in Geltung gesetzt wird. Sagt jemand *Alle Schwäne sind weiß* so schreibt man in der PL dafür $\forall x. A(x) \rightarrow B(x)$. (lies: Für alle x gilt: Ist x ein Schwan, dann ist x weiß). Der Konstruktivismus fordert nun, dass für jedes bestimmte Individuum a , b , c usw., das an die Stelle der Variable x in $\forall x. A(x)$ eingesetzt werden kann, die All-Aussage entweder bestätigt wird oder ansonsten verworfen.

Wie dies von Statten gehen kann, sei im Folgenden veranschaulicht (Krope, Felst & Kohrs, 2022, 86; Lorenz 2011, 511):

1. P und Person O befinden sich in einem Interessenkonflikt.
2. P und O sehen die Bewältigung der Konfliktsituation als gemeinsames Ziel an (Lorenzen & Schwemmer 1975, 151).
3. P und O treten in einen Dialog unter Achtung der Kriterien *Unvoreingenommenheit, Aufrichtigkeit, Vernünftigkeit, nicht-Persuasivität* und mit dem Ziel, transsubjektiv zu handeln.
4. P und O verschaffen sich für das Kriterium der *Sachkunde* Klarheit über die Termini, die sich für die Erreichung ihres Zweckes ergeben und bedienen sich dazu der *Begriffsklärung, Urteilssicherung* oder *Offenlegung von Schlussweisen*.
5. P und O beginnen einen gemeinsamen Sprachaufbau im Ausgang einer dialogischen Elementarsituation (Anfangsbehauptung). Im Anschluss folgen P und O der konstruktiven Methode zur Rekonstruktion der faktischen Genese ihrer Thesen.
6. Um sich Klarheit über den Konfliktgegenstand zu verschaffen, bedarf es weiterer Handlungen, die *empragmatisch*⁷ zur Verfügung stehen, situationsübergreifend Termini zu präzisieren.

⁷ *Empragmatisch* ist ein Gebrauchsausdruck von Lorenzen & Schwemmer (1975) und bezeichnet ein Sprechen, das durch Handlungen unterstützt wird, um das Gemeinte zu verdeutlichen.

7. Die Sprach- und die Handlungsebene greifen aufgrund von 5) und 6) ineinander.
8. Die Regeln für die Verwendung der Termini werden von P und O formuliert und auf Gültigkeit und Schlüssigkeit überprüft (der Geltungsbereich liegt bei P und O. Vermieden wird ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit).

6. Exemplarische Bestimmung *Waffen*

Nachdem Sie diesen Aufsatz zur dialogischen Methode studiert haben, treffen Sie als sachkundiger Philosophiestudent bzw. sachkundige Philosophiestudentin im Schreevenpark auf einen Bekannten. Sie berichten diesem von Ihrem Erlebnis im Café, und dass Sie die Frage nach einer rationalen Konfliktlösung der beiden Thesen interessiert. Ihr gegenüber macht in Reaktion darauf die Rolle des Opponenten Stark: »Alle Waffen sollen verboten werden!«, Sie erwidern »Es gibt Waffen, die erlaubt sein sollen!«. Da sie gegenseitig irritiert von der jeweils anderen Behauptung sind, verhalten sie sich zwar zunächst etwas mürrisch, vereinbaren dann aber mit einer faktischen Zustimmung, ihren Konflikt rational auszuhandeln. Sie beginnen bei der Worterläuterung.

P (Sie)	O (Gegenüber)	Kommentar
	(1) Für mich sind Waffen Geräte, die Menschen töten können!	Zu (1) O gibt eine erste Erläuterung seines Begriffs von Waffe.

(2) Für Dich sind also auch Küchenmesser Waffen? Alles, was sich irgendwie für das Erreichen der Schwächung einer Gegenseite eignet, bezeichne ich als Waffe.	(3) Kannst Du das beschreiben? Wenn jemand ein Küchenmesser zum Schaden einer anderen Person benutzt, dann ist das eine Waffe, denke ich.	Zu (2) P gibt ein Beispiel für Waffe und geht auf die Behauptung von O ein. Zu (3) O nimmt die Worterläuterung in Anspruch und bestätigt seine Anfangsbehauptung in (1).
(4) Schau mal die Vertreterin der Partei dort drüben. Die entkräftet gerade das Argument des Interessenten. Da hat Sie Sprache als Waffe benutzt.	(5) Also für mich ist eine Waffe das da, das zerbrochene Gewehr auf dem T-Shirt des Jungen dort hinten.	Zu (4, 5) P und O geben ein empragmatisches Beispiel. Konstitution des Gegenstandes durch Zeigehandlungen.
(6) Aber wenn jetzt meine Kommilitonin ihre Mimik gegen diesen Typen verwendet hat, dann sagst Du, das soll verboten sein?	(7) Natürlich nicht! Wie kommst Du denn darauf?	Zu (6) P greift die Anfangsbehauptung von O an. Zu (7) O verteidigt sich gegen P's Einwand.
(8) Deine Anfangsbehauptung war, dass alle Waffen verboten werden sollen. Also muss	(9) Ich meinte alle diejenigen Dinge, die ich als Waffe bezeichnen würde. Zeig Du mir doch	Zu (8) P greift die Allaussage von O an. Zu (9) O beruft sich auf eine Urteilssicherung; O

das für jeden Gegenstand zutreffen, den ich konkret als Waffe anführe.	erstmal, dass es Waffen geben sollte, die erlaubt seien!	verlangt einen Existenznachweis.
(10) Das habe ich getan, als ich auf die Parteivertreterin oder meine Kommilitonin verwies.	(11) Also Waffe bedeutet zumindest solche Dinge, die zum Zwecke des Tötens hergestellt werden.	Zu (10) P kann seine Existenzbehauptung verteidigen gegen O. Zu (11) O versucht eine neue Worterläuterung.
(12) Alles klar! Na da würde ich Dir zustimmen, dass so etwas verboten sein sollte.	(13) Sag ich doch! Was haben wir denn jetzt erreicht?	Zu (12) P bestätigt O's Behauptung. Zu (13) O verlangt eine Offenlegung der Schlussweise im Dialog.
(14) Wir haben unseren Gegenstand erstmal je für sich exemplarisch bestimmt, denke ich. Dabei sind wir darauf gestoßen, dass deine Allaussage nur innerhalb eines bestimmten Re- debereiches gilt.		Zu (14) P beschreibt die Bedeutung ihres Dialogs.

7. Schlussbemerkungen

P und O haben sich bisher nur pragmatisch verständigt, d. h. sie haben anhand von Beispielen und Gegenbeispielen ihren Gegenstand bestimmt. Ihr Ergebnis ist daher als vorläufig zu beurteilen, und ihr Konflikt ist selbstverständlich noch nicht bewältigt. Der Dialog ist damit nicht unbedingt zu einem Ende gekommen, denn einige Fragen sind offen geblieben, die geklärt werden sollten. Beispielsweise sollten P und O darüber nachdenken, ob sie mit ihren immer noch verschiedenen Begriffen von Waffe eine rationale Konfliktlösung erzielen können. Im Alltag neigen wir in derartigen Situationen schnell zu Kompromisslösungen; diese sind allerdings nicht immer ratsam, weil beide Akteure auf ihrem subjektiven Standpunkt beharren. P und O müssten nach den Kriterien der Transsubjektivität ihre Standpunkte verlassen und einen gemeinsamen neuen Standpunkt bilden. Problematisch dafür könnten die unterschiedlichen Erfahrungshintergründe von P und O sein, die bei ihren Begriffsbildungen zum Tragen kommen. Bei näherer Betrachtung verwendet P das Wort ‚Waffe‘ metaphorisch. O hingegen hält an dem Wort für ein bestimmtes Gerät fest. Denken Sie vor diesem Hintergrund über die Frage nach, was für eine rationale Konfliktlösung von P und O erforderlich ist.

Literatur

- Alexy, R. (2019). *Juristische Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung* (9. Aufl.). Suhrkamp.
- Bauberger, S. (2015, 19. August). Methodischer Konstruktivismus, *YouTube*, 25.05.2023. <https://www.youtube.com/watch?v=XfhKEeMeYns&t=337s>.
- Gethmann, C. F. (2008): Warum sollen wir überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Zum Problem einer lebensweltlichen Fundierung von Normativität. In P. Janich (Hrsg.), *Naturalismus und Menschenbild* (138-156). Suhrkamp.
- Kambartel, F (1974). Moralisches Argumentieren – Methodische Analyse zur Ethik. In F. Kambartel (Hrsg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie* (54-72). Suhrkamp.
- Kamlah, W. & Lorenzen, P. (1996). *Logische Propädeutik. Vorschulde des vernünftigen Redens* (3. Aufl.). Metzler.
- Lorenz, K. (1980). Dialog. In J. Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (Bd. 1, 471). Metzler
- Lorenz, K. (1984). Methode. In J. Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (Bd. 2, 876-880). Metzler.
- Lorenz, K. (1992). Das dialogische Prinzip in der Philosophie. Ein Beitrag zur Überwindung der Subjekt-Objekt Spaltung. In P. Janich (Hrsg.), *Entwicklungen der methodischen Philosophie* (47-53). Suhrkamp.

- Lorenz, K. (2011). Der dialogische Wahrheitsbegriff. In K. Lorenz (Hrsg.), *Philosophische Variationen* (243-244). De Gruyter.
- Lorenz, K. (2011). Epilog: Das Dialogische Prinzip. In K. Lorenz (Hrsg.), *Philosophische Variationen* (509-520). De Gruyter.
- Lorenzen, P. (1969). *Normative Logic and Ethics* (1. Aufl.). B.I.-Wissenschaftsverlag.
- Lorenzen, P. (1973). Semantisch normierte Orthosprachen. In F. Kambartel & J. Mittelstraß (Hrsg.), *Zum normativen Fundament der Wissenschaft* (231-249). Athenäum.
- Lorenzen, P. & Schwemmer, O. (1975). *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftsphilosophie* (2. Aufl.). B.I.-Wissenschaftsverlag.
- Krope, P., Felst, M. & Kohrs, A. (2021). *Das Transsubjektivitätsprojekt. Ein Zugang zur methodisch-konstruktiven Ethik*. Waxmann.
- Krope, P., Jelonnek, S., Kohrs, A., Wolze, W. T. & Zollitsch, L. (2022): Synthetische Aussagen in der empirischen Sozialwissenschaft. In P. Krope (Hrsg.), *Methodisch-konstruktive Aspekte einer empirischen Sozialwissenschaft* (73-88). Cuvillier.
- Schwemmer, O. (1980). *Philosophie der Praxis: Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren*. Suhrkamp.
- Schwemmer, O. (1974). Grundlagen einer normativen Ethik. In F. Kambartel (Hrsg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie* (73-98). Suhrkamp.

Dekonstruktives Fragen als Methode

Stefan J. Jelonnek

Abstract

Dekonstruktion ist eine bestimmte Weise des Fragens, durch die vermeintlich eindeutige Weltbilder, politische Standpunkte oder wissenschaftliche Haltungen uvm. hinsichtlich ihrer Hintergrundannahmen, Paradoxien und Mehrdeutigkeiten in ihrem feststehenden Aufbau aus dem Gleichgewicht gebracht werden sollen.

Einleitung

Was ist das Gegenteil von *gut*? Würden Sie sagen, *schlecht*? Wie ist es mit *Geist*? Lautet das Gegenteil *Körper*? Ob im Alltag, in der Philosophie, in Spezialwissenschaften oder der Politik, unser Denken ist häufig von begrifflichen Gegensätzen geprägt: *Form – Inhalt, Natur – Kultur, Wahrheit – Falschheit, Geist – Materie, Mann – Frau, gerecht – ungerecht, arm – reich* und viele mehr. Binäres Denken hat mitunter den Vorteil, dass Entscheidungen im Zweifelsfall nicht dadurch erschwert werden, dass wir vor unzähligen Möglichkeiten stehen: Eine Handlung ist gut oder schlecht, eine Aussage ist wahr oder falsch. Dieser vermeintliche Vorteil birgt jedoch die Gefahr, komplexe Zusammenhänge zu vereinfachen.

Aber was ist das überhaupt, was wir tun, wenn wir etwa Aussagen als *wahr* oder als *falsch* bezeichnen? Diese Frage

trifft ins Herzstück sprachwissenschaftlicher/ -philosophischer Überlegungen, wie sie zu Beginn des 20. Jhd. verfolgt und durch den Genfer Strukturalisten de Saussure erstmals systematisiert worden sind (2001). Es handelt sich um die Frage nach der Beschaffenheit des *Zeichenbegriffs*. In Saussures Ausführungen über „[d]ie Natur des sprachlichen Zeichens“ (2001, 78) entwickelt er ein einschlägiges Modell, demzufolge ein Zeichen die Verbindung einer Vorstellung (Signifié) mit einem Lautbild (Signifiant) ist. Die Verbindung zwischen diesen beiden Seiten derselben ‚Medaille‘, dem Zeichen, sei beliebig (Derrida, 2001, 79f.): Nichts an dem Gegenstand, auf dem Sie gerade diesen Text hier lesen, sei es ein Tablett, ein PC oder das Booklet selbst, hat etwas an sich, das auf genau diese Zeichenfiguren <Tablett>, <PC> oder <Papier> hinweist.

Binäre Gegensätze führen in der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, eine unterschwellige Rangordnung (Hierarchie) zwischen den Gegensätzen mit sich: Der Geist etwa gelte als edler gegenüber dem Körper. In diesem Zusammenhang führte Derrida die Bezeichnungen des *Ursprünglichen* und des *Nachgeordneten* als Redemittel der Kritik solcher Hierarchien eingeführt (Derrida, 1986b). Die Metaphysik als diejenige Disziplin, die nach den Dingen hinter dem Körperlichen, einem letzten Grund, einem alles vorherbestimmenden Prinzip fragt, gründet auf jener Voraussetzung von Ursprünglichem (einem letzter Grund) und Nachgeordnetem (der Welt in der wir leben).

Aus Sicht des französischen Philosophen Jaques Derrida, um den es fortführend gehen soll, liegt der Kern dieser Hierarchisierungen im Zeichenbegriff selbst: Der Zeichenaus-

druck ist in Derridas Augen dem Zeicheninhalt übergeordnet. Dieser Vorrang des Ausdrucks gegenüber dem Inhalt verdeckt, dass ein Paar aus einem Ausdruck und (s)einem Inhalt zwar formal gesehen beides benötigt. Das Paar aus einem konkreten Ausdruck wie *Baum* und einem konkreten Inhalt wie *GEWÄCHS MIT STAMM UND ENTWEDER BLATTWERK ODER NADELWERK* steht allerdings nicht unmittelbar fest.

Die Kernaussage der von Derrida begründeten *Dekonstruktion* war daraufhin folgende: Jeder Sinn¹ ist stets ein vorläufiger, in einem nahezu unendlichen Verweisungszusammenhang von Kontexten eingebetteter Sinn. Dabei meint *Sinn* „[a]lles, was dem Bewußtsein erscheint, alles, was für ein Bewußtsein im Allgemeinen bestimmt ist“ (Derrida, 1986a, 72). *Sinn* ist hiernach nur in der Vorstellung, nicht als Ding in der Wirklichkeit vorhanden (Derrida, 1986a, 73f.).

Für Derrida bedeutet ‚Eindeutigkeit des Sinns‘ als Erscheinungsform im Sprachgebrauch eine Abgrenzung von anderem Sinn, der als Signifikat durch einen Signifikant ausgedrückt wird. Wie fortführend näher zu erläutern sein wird, gesteht Derrida dem Setzen von Eindeutigkeit ein ‚künstliches‘ Ausklammern denkbar unüberschaubarer anderer Signifikat-Signifikant-Paare (Zeichen) zu. Im Alltag erweckt unser Sprachgebrauch allerdings häufig den Eindruck, das Verhältnis zwischen Signifikat und Signifikant belaufe sich auf eins-zu-eins.

Wer allerdings nach einer kurzen und stichhaltigen Erklärung Derridas Philosophie fragt, trifft bald auf eine ernüchternde Fülle an Erklärungsversuchen – davon kann

¹ Soweit ich es überschauen kann, unterscheidet Derrida nicht streng zwischen *Sinn* und *Bedeutung*.

sich dieser Aufsatz nicht freisprechen. Derridas Selbstauskunft zufolge *zeigt* sich die Dekonstruktion ohnehin nie in *Form* einer Definition, sondern tritt im Vollzug Derridas Interpretationen einschlägiger Philosophen wie etwa Rousseau oder Husserl auf (Derrida, 1983; 1991; 2003).

Nicht allein deshalb bedarf der Versuch einer Erklärung dieser eigenwilligen Philosophie mehr als dieser Beitrag je leisten könnte. Dessen ungeachtet liegt der Anspruch des Autors lediglich darin, einzelne Gesichtspunkte „dekonstruktive[n] Fragen[s]“ (Derrida, 1991, 17), die er als wichtig für das philosophische Handeln erachtet, aufzuzeigen.

1. Was ist *Dekonstruktion*?

Dekonstruktion ist im weitesten Sinne eine sprachliche Analyse, in der ein vorgegebener Sinn (das, was gemeint ist) in Texten – und *Text* meint bei Derrida jede Form sprachlichen Ausdrucks – allmählich aufgelöst wird. In dieser Allgemeinheit will Derrida dekonstruktives Fragen auch verstanden wissen, denn es „betrifft die Grundlagen des Rechts, der Moral und der Politik“ (Derrida, 1991, 17). Gleichwohl ist damit nicht seinerseits der Anspruch auf Begründung von Eindeutigkeit verbunden: Dekonstruktion ist ein Versuch, hintergründige Annahmen und insbesondere begriffliche Widersprüche aufzudecken, die im gesprochenen oder geschriebenen Wort nur den Anschein von Alternativlosigkeit erwecken. Derrida beschreibt dies anhand des Ausdrucks *Signatur*: Ein Signifikat prägt Derrida zu-

folge gleich einer Unterschrift die Bedeutung des Signifikanten, dem es zugeordnet wird (Derrida 1991, 17). Derrida beschreibt dies folgendermaßen:

Wenn die Wörter und die Begriffe nur in differentiellen Verkettungen sinnvoll werden, so kann man seine Sprache und die Wahl der Ausdrücke nur innerhalb einer Topik und im Rahmen einer historischen Strategie rechtfertigen. (Derrida, 1983, 122)

Der Sinn sprachlicher Zeichen wird in seiner Verwendung demnach nur innerhalb eines bestimmten Bedeutungs-Systems etwa über ethische oder epistemische Vorstellungen geltend gemacht. Derrida benennt solche Vorstellungen als *Topik*. Er kritisiert damit den ontologischen Anspruch von Bedeutungen. Derrida fasst Bedeutungen als historisch gewachsene und allmählich verfestigte Zeichen auf. Sie sind seines Erachtens gemacht, nicht gegeben. Bedeutung, betont Dreisholtkamp nun, erhält ein Zeichen aber erst dadurch, dass es etwas Anderes als sich selbst bezeichnet (Derrida, 1999, 160). Die Bedingung der Möglichkeit dessen beruht darauf, dass sprachliche Zeichen beliebig (arbiträr) sind (de Saussure, 2001, 79).

Hieraus folgt für das dekonstruktive Fragen eine entscheidende These: Der vermutete Ursprung einer Bedeutung beruht auf der Annahme, dass Bedeutungen etwas ansich-Seiendes sind. Das Gegenteil ist nach Derrida aber der Fall: Nicht die Sprache findet Bedeutungen in einer sprachunabhängigen Welt vor, sondern konstituiert die Bedeutung ‚der Welt‘ durch Signaturen. Vertikale Hierarchiegefälle wie Logos > Schrift, Autor > Werk, Welt > Diskurs, Langue > Parole werden kraft jener These auf eine horizontale Achse verlagert, auf der Signifikate nicht mehr Signifikanten ‚beherrschen‘, sondern Signifikanten beliebig – spielerisch –

ausgetauscht werden können. In der Literaturwissenschaft führte das mitunter dazu, dass die ‚Herrschaft des Autors‘ über den Textsinn ersetzt wird durch die bedeutungsherstellende Interpretation der Leserschaft (Barthes, 2000).

Dekonstruktives Fragen, so kann nun näher gesagt werden, meint ein In-Frage-Stellen der eindeutigen Beziehung von Signifikat und Signifikant. Es versucht das, was von einer Theorie explizit ausgeschlossen wird (Hintergrundannahmen), als konstituierenden Kern eben dieser Theorie auszuweisen (Schönwälder-Kuntze, 2020, 156). Nicht-sichtbare Einschränkungen durch Sinnkonstruktionen werden dabei freigelegt und die Mehrdeutigkeit eines Wortes, eines Satzes oder einer Geste aufgezeigt (Schönwälder-Kuntze, 2020, 154ff.). Mit welchen Handlungen das ausgeübt wird, erläutert Derrida (1991, 42ff.) anhand zweier Ansätze.

1. Einen begründenden Ansatz, der nicht-historisch arbeitet und darum bemüht ist, Widersprüche aufzudecken.
2. Einen anamnetisch-genealogischer Ansatz, der historisch arbeitet und um eine sorgfältige, detaillierte Interpretation von Texten bemüht ist.

Der erste Ansatz zielt auf den Nachweis, dass ein nachgeordnetes Gegensatzglied als Bestandteil im vermeintlich ursprünglichen Gegensatzglied enthalten ist. Es geht hierbei darum, eine vermeintliche Hierarchie von Bedeutungen aufzudecken und aufzulösen. Der zweite Ansatz versucht eine über lange Zeit hinweg entstandenen Signifikat-Signifikant-Verfestigung und deren Intertextualität aufzudecken.

Ich nenne nur jeweils ein Beispiel: Eine philosophisch markanter Gegensatz ist der von Sprechen und Schweigen.

Das Schweigen ist nach Westerkamp ein bewusstes Nichts-sagen-wollen und unterscheidet sich dadurch vom Lautlosen oder der Stille (Westerkamp, 2020, 113). Das Schweigen setzt aber ein Sprechen-können voraus, da es sonst den ihm anheimfallenden Willensakt entbehrt (Westerkamp, 2020, 109). Begrifflich ist das Sprechen im Schweigen somit als Bestandteil enthalten.

Ein anderer Fall ist die Interpretation des Adjektivs *toll*. Ende des 18. Jhd. schreibt Nietzsche einen Essay mit dem Titel *Der tolle Mensch* (2015, 166f.). *Toll* meint hier so viel wie *wahnsinnig*. Wir verwenden das Wort heute noch; allerdings im Sinne von *schön* oder *erfreulich*. Diese Bedeutungsverschiebung ist bei der Interpretation Nietzsches Textes zu berücksichtigen, um die Pointe zu verstehen. Jene Intertextualität, der Verweis auf Anderes, bildet die Grundlage der Kritik dekonstruktiven Fragens und findet ihren systematischen Ort in dem, was Derrida *différance* nennt.

2. Différance – Ein Netz unendlicher Verweisungszusammenhänge

Différance steht dafür, dass es weder allgemeine noch ewige Signifikate von Signifikanten gibt. Auf der Wortebene (Lexik) lassen sich vor diesem Hintergrund zwei Wortbedeutungen (Semantik) von *différance* unterscheiden (Derrida, 1999, 33, 42f., 48):

1. *différance* als *Unterscheidbarkeit* im Sinne von *Differenz*, der Abweichungen von Zeichen zueinander, die ein Zeichensystem aus sich heraus konstituiert.

2. *différance* als *Aufschub* im Sinne von *différer*, also einer raum-zeitlichen Aufschiebung von Bedeutung

Derrida (1999, 40) erklärt:

Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt.

Der Verweiszusammenhang von Zeichen auf weitere Zeichen innerhalb des Sprachsystems (Langue) ist bereits angemerkt worden. Im Folgenden sei dieser Gedanke etwas weiter ausgeführt.

Sprachliche Zeichen gelten als Träger von Sinn nur in einem bestimmten System. Einem System, welches diese aufgrund syntaktischer Regeln als Zeichen ausweist. Das Zeichensystem europäischer Sprachen etwa, enthält 26 Buchstaben, deren Verschiedenheit nur dadurch zustande kommt, dass sie deutlich (distinkt) und verschieden (disjunkt) sind: <a> ist genau deshalb der Buchstabe <a>, weil er nicht , ..., <z> ist. Wer ein bestimmtes Zeichensystem verwendet, hat allenfalls hingenommen, sich an den vereinbarten Gebrauch dessen Zeichen zu halten (Konventionalität) (de Saussure, 2001, 80). Einen Gegenstand, der mit dem Wort *Tisch* bezeichnet wurde, nennen wir im Deutschen weiterhin *Tisch* und nicht etwa *Teppich* (Bichsel, 1995). Doch damit wird eine Schwierigkeit eingekauft, denn gerade weil sprachliche Zeichen arbiträr sind und konventionell verwendet werden, ist es nicht ausgeschlossen, dass

innerhalb einer Sprachgemeinschaft allmählich neue, alternative ‚Vorstellungen‘ bezüglich eines Signifikats auftreten (Assoziativität) (de Saussure, 2001, 147f.).

Im Mittelhochdeutschen (1050–1350) beispielsweise war das Nomen *vrouwe* weiblichen Personen von hohem sozialen Rang vorbehalten, wohingegen es im Neuhochdeutschen (ab 1650) eine Bedeutungserweiterung erfuhr, sodass wir heute in der Regel alle Personen mit weiblichem Sexus mit *Frau* bezeichnen.²

Mit Verweis auf das zweiseitige Zeichenmodell de Saussures wird Derridas Gedanke der *différance* klarer: Das Wort *Teppich* verweist eben nicht auf die besondere Lautfolge [ˈtɛpɪç], sondern einen aus Fasern bestehenden, geometrisch geformten Gegenstand mit oder ohne Fransen, den wir auf Fußböden auszubreiten pflegen. Kein Begriff, so könnte gefolgert werden, ist demzufolge er selbst (Derrida, 1986, 115).

Die genannten Umstände veranlassen Derrida nun dazu, die Handlung des Bezeichnens als einen unabschließbaren Vorgang zu interpretieren. Denn insofern ein sprachliches Zeichen etwas Anderes ist, als es selbst, ist die Herstellung von Sinn nicht mehr an das empirische Zeichen gebunden, sondern vielmehr als Glied eines Netzwerkes aus Sinnmöglichkeiten, die abhängig sind von den Zeichenbenutzerinnen und Benutzern (Dreisholtkamp, 1999, 160).

Différance ist, um es an dieser Stelle deutlicher zu sagen, jedoch selbst nicht empirisch-gegenständlich vorhanden (Derrida, 1999, 34). *Différance* kann aber als die Bedingung

² Mir sind die Kontroversen diesbezüglich zumindest in ihren Grundzügen bekannt. Ich habe daher die Präposition *mit* anstelle von *als* verwendet, um nicht den Eindruck von ‚Identitätsstiftung‘ zu schüren.

der Möglichkeit von Differenzen sprachlicher Systeme schlechthin, der Differenz von Lauten (Phonemen), von sinnlich und gedanklich, sprechen und schreiben, aufgefasst werden (Schönwälder-Kuntze, 2020, 169).

Man betrachte nun einmal das folgende Beispiel: Wie den aufmerksamen Lesenden aufgefallen sein wird, wurde das Wort *différance* hier – Derrida getreu – mit <a> und nicht mit <e> geschrieben, wie es orthographisch zu erwarten wäre. Genau dieses Spiel mit zwei Buchstaben, deren Gegenwart im Wort beim bloßen hören nicht unterschieden werden kann – es klingt gleich, ob mit [a] oder mit [e] – soll deutlich machen, wie sich *différance* verhält (Derrida, 1999). Dreisholtkamp stellt fest, dass *différance* nicht wie eine These, eine Signatur oder eine Bestimmung gesetzt wird, sondern vielmehr Hintergrund und Bedingung von Bedeutungen überhaupt sei (Dreisholtkamp, 1999, 161). Darum ist sie auch nicht an-sich zu erkennen, sondern nur in einer bestimmten Ausprägung, das heißt in Form eines Ausdrucks: *différance* statt *différence*. Übertragen auf Bedeutungen im Allgemeinen, von Gegensätzen wie *wahr - falsch*, *Leib - Seele*, *Mann - Frau*, *gerecht - ungerecht* heißt das mit Derrida gesprochen:

Die Bedeutung bildet sich also nur in der Einbuchtung der *Differenz: Der Diskontinuität und der Diskretion, der Aufschiebung und der Zurück(be)haltung dessen, was nicht in Erscheinung tritt. (Derrida, 1983, 212)

Worauf Derrida hinweist, ist dies: Wenn ein Sachverhalt oder eine Tatsache sprachlich in ‚Erscheinung‘ tritt, indem ihr Bestehen behauptet wird, grenzt die darin enthaltene Bedeutung (feste Verbindung von Signifié und Signifiant)

sämtliche alternativen Signifikate zu einem festen Signifikant aus. Anhand der Erläuterungen zur *différance* kann nun eingeräumt werden, dass insbesondere das Uneindeutige, die Differenz also, *eine* mögliche Erscheinung (eine einzelne) hervorruft, von der dann eine Eindeutigkeit im Sinne von Ausschließlichkeit angenommen wird. Mit anderen Worten: Die Abweichungen und Unterschiede, die zu Gunsten von Eindeutigkeit ausgeklammert werden, sind selbst Bestandteile für die einzelne, vermeintlich eindeutige Bedeutung – wäre das nicht so, gäbe es nur eine Sprache. Konsequenterweise liegen beispielsweise den Gegensätzen *Geist – Körper*, *Mann – Frau* oder *gerecht – ungerecht* sowie die mit ihnen verbundenen Bedeutungen Alternativen zugrunde, die nicht deshalb schon unmöglich sind, weil sie als Signifikate im Signifikant nicht zutage treten. Nur weil die Differenz zwischen <a> und <e> in *différance* oder *différence* nicht hörbar ist, bedeutet das nicht, dass es keinen Unterschied gibt: Wechselt man die Perspektive, vom Gesprochen zum Geschriebenen, wird ein Unterschied doch deutlich.

3. Dekonstruktives Fragen als Brückenschlag von Theorie zu Praxis

Nachdem ein Einblick in die begrifflichen Zusammenhänge von *Dekonstruktion* einerseits und *différance* andererseits gegeben werden konnte, soll es nunmehr darum gehen, die wesentlichen Absichten dieser besonderen Weise des Fragens zu betonen.

Das dekonstruktive Fragen sei noch einmal unterschieden in ein *Hinterfragen* impliziter Voraussetzungen für die Bildung von Gegensätzen, und ein *Erfragen* ausgeklammerter Sinns (Alternativen) durch Bezeichnung. Dekonstruktion möchte den Kontext aufdecken und zeigen, dass Bedeutungen letztlich Wiederholungen von Bedeutungsketten sind (Schönwälder-Kuntze, 2020, 158f.) – eine Bedeutung führt zur nächsten und so weiter. Eine ‚letzte Bedeutung‘ ist nach dem Gesagten vergeblich zu suchen. Was aber folgt daraus? Naheliegend ist, dass *Sinn* nur unvollständig, teilweise und daher nicht umfänglich gegenwärtig sein kann. Denn gegenwärtig ist nur eine Erscheinungsweise, ein momentanes Auftauchen einer Lesart oder Erzählung, wie ‚die Welt‘ ist. Das jedoch täuscht über ihre Ausschnitthaftigkeit hinweg.

Derrida greift als Beispiel unter anderem auf das Wort *Gewalt* zurück. Wer das Wort im Sinne der *Staatsgewalten* interpretiert, klammert durch diese Zusammensetzung von Signifikat und Signifikant aus, dass es ebenfalls die Paare im Sinne von *Naturgewalten* oder „gewalttätigen Handlung[en]“ verwendet werden kann (Derrida, 1991, 13) oder eines Naturereignisses, welches wir als »höhere Gewalt« bezeichnen. Das wäre sehr vereinfacht eine Weise des *Erfragens*. Will man aber *hinterfragen*, auf welchen Bedingungen ein gesetzter Sinn fußt, könnte man folgendermaßen ansetzen: Wer in einem Rechtsstaat angemeldet demonstriert, dass die Meinungsfreiheit durch diesen Rechtsstaat nicht gegeben wäre, und dabei polizeilichen Geleitschutz genießt, baut seinen Protest genau auf der Bedingung einer Meinungsfreiheit auf.

Eine Kernthese Derridas Philosophie lässt sich in diesem Zusammenhang benennen, und zwar die, dass begrifflichen Gegensätzen eine „gewaltsame Hierarchie“ (Derrida, 1986c, 88) zugrunde liege. Derrida spricht in einem Interview mit Houdebine und Scarpetta (1986c) von einer notwendigen Umbruchphase im Zuge einer Dekonstruktion, die jene Hierarchie aufzubrechen beabsichtigt.

Dieser Notwendigkeit gerecht werden heißt anerkennen, daß man es bei einem klassischen philosophischen Gegensatz nicht mit der friedlichen Koexistenz eines *Vis-à-Vis*, sondern mit einer gewaltsamen Hierarchie zu tun hat. Einer der beiden Ausdrücke beherrscht (axiologisch, logisch usw.) den anderen, steht über ihm. (Derrida, 1986b, 87f.)

Das Ergebnis von Dekonstruktion ist ein ausgeglichenes Verhältnis einst gegensätzlicher Begriffe, eine nicht-Hierarchie, oder, in Derridas Worten, ein „Weder-noch“ (Derrida, 1986c, 91). Derridas Verwendung der Konjunktion »Weder-noch« ist allerdings nicht gleichbedeutend mit der logischen Verwendung im Sinne von »beides-nicht«. »Weder-noch« meint bei Derrida „*zugleich* oder *oder*“ (Derrida, 1986c, 91). Kurzum: Eine vollständige Glättung des ursprünglichen Gegensatzes, indem etwas Neues, in dem beide Gegensätze neutralisiert sind, gleich gesetzt werden.

Ein Beispiel dafür ist das Wort *Dekonstruktion* selbst. Dieses Wort ist bereits das Ergebnis dessen, was es bezeichnet – das dekonstruktive Fragen. Anfangs lagen Derrida zwei Begriffe zugrunde, nämlich *Destruieren* (zerstören) und *Konstruieren* (herstellen). Da zerstört nur etwas bereits Hergestelltes werden kann, ist zumindest das eine Glied an das andere gebunden. Ferner aber drücken beide Wörter nicht genau das aus, was Derridas Absicht entspricht. Weder will er Sinnstrukturen zerstören noch eigens welche herstellen. Er will vielmehr ihre vermeintliche Stabilität

aus dem Gleichgewicht bringen. Hierzu schafft Derrida also ein gleichsam neutrales Wort: Dekonstruktion.

Ich halte Fest: Dekonstruktives Fragen liegt die Annahme zugrunde, dass begriffliche Gegensätze hierarchische Strukturen stabilisieren. Diese werden gefestigt durch vermeintlich unumstößliche Signifikat-Signifikant-Paare, die historisch durch Verwendung verfestigt wurden, im Denken, Handeln, in Institutionen und vielem mehr. Daher macht sich das dekonstruktive Fragen zur Aufgabe, diese Verbindungen aufgrund der Assoziativität und Arbitrarität der Sprache neu zu erfragen: Welcher Sinn lässt sich herstellen, wenn ich eine andere Perspektive einnehme?

Ich möchte abschließend exemplarisch in acht Schritten³ vorführen, wie die hier besprochenen Merkmale des dekonstruktiven Fragens angewendet werden können. Hinweis sei darauf, dass Dekonstruktion nicht beschränkt ist auf literarische oder philosophische Texte. Sie kann an Blogeinträgen, Interviews, Zeitungsartikeln, Lehrsätzen, Werbespots und dergleichen mehr vollzogen werden.

4. Fragen der Dekonstruktion: Eine Anwendung

Im Folgenden versuche ich anhand sieben Fragen, denen allen der Zweck von Dekonstruktion zugrunde liegt, einen Ausblick auf die konkrete Anwendung dekonstruktiven Fragens zu geben. Diese Fragen stehen in keinem kausalen Zusammenhang.

³ Das ist ein Vorschlag ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Es soll, wie gesagt, die Erkenntnisse des Aufsatzes selbst noch einmal gegliedert werden.

Hintergrundannahmen prüfen

Eine kürzlich ausgestrahlte Ausgabe der Sendung *Hart aber fair* (2024, 27. Mai) trägt den Titel *Kampf um Europa. Siegen die Populisten?* Es geht mir nicht darum, die Seriosität der Sendung in Frage zu stellen. Es geht mir darum zu zeigen, wie Dekonstruktion verfahren könnte. Der Titel erweckt den Anschein, dass faktisch ein »Kampf« um ‚Europa‘ geführt wird. Dabei lässt er völlig offen, was mit Europa gemeint ist: die geografische Einordnung, ein politisches Bündnis, das Wort »Europa« – es könnte ja auch die gleichnamige Figur der griechischen Mythologie gemeint sein. Was ist darüber hinaus genauer durch die Präposition *um* angezeigt? Geht es um einen Kampf um die Vorherrschaft in Europa oder den Erhalt von Europa? Wer sich die empfehlenswerte Diskussion ansieht, wird feststellen, dass die geladenen Gäste tatsächlich sehr unterschiedliche Positionen einnehmen, die der einen und der anderen Interpretation zugeordnet werden kann. Die Anschlussfrage nimmt gezielt eine vermeintlich negativ konnotierte Perspektive ein, indem sie nach dem Sieg der *Populisten* fragt. Die Frage hätte ja auch lauten können: *verlieren die Realpolitiker?* Oder umgekehrt: *Siegen die Realpolitiker?* Allein durch die gewählte Frage wird eine Antwort bereits in eine bestimmte Richtung gewiesen, nämlich in die Richtung, die Aufmerksamkeit auf populistische und weniger nicht-populistische Politik zu lenken.



Zum Weiterdenken: Schauen Sie sich die angemerkte Ausgabe der Sendung „hart, aber fair“ an. Versuchen Sie in einem Satz die Perspektive der Gäste bezüglich der Waffenlieferung Deutschlands an die Ukraine zu beschreiben. Welche Gesichtspunkte werden jeweils für selbstverständlich

angenommen, welche Gesichtspunkte werden ausgeklammert?

Textkomposition prüfen

Welche Adjektive, Verben und Substantive werden zu welchen Darstellungszwecken, zugunsten welcher Erzählperspektive verwendet? Ein bekannter philosophischer Essay von P. Bieri (2012) trägt den Titel: *Wie wäre es gebildet zu sein?* Durch den Irrealis (Konjunktiv II) wird der Eindruck erweckt, dass die Eigenschaft *gebildet-sein* bisher niemandem, denn diese Allgemeinheit wird durch das expletive *es* ausgedrückt, zugesprochen werden könne. Der Autor verfährt dabei mit einem ganz bestimmten Bildungsbegriff, der dazu führt, dass er diese Frage überhaupt in dieser Form stellt. Ändert man aber die Bedeutung in einen anderen Bildungsbegriff, so kommt man gegebenenfalls dazu, von einer „rasche[n] Bildung“ (Nietzsche, 2012, 184) als einer zwar bestehenden, aber unvollständigen zu reden.



Zum Weiterdenken: Suchen Sie in diesem Aufsatz auffällige Moduswechsel (Indikativ, Konjunktiv). Welche Funktion haben diese für die Aussagekraft? Schlagen Sie in einem Philosophischen Wörterbuch das Wort ‚Hypostase‘ nach und überlegen sich, welchen Unterschied ein Nominalstil gegenüber dem Gebrauch von Adjektiven und Verben zur Beschreibung von Sachverhalten macht.

Herausstellen ‚fester‘ und ‚beweglicher‘ Bedeutungen

Texte sind aufgrund ihres Formats endlich. Die Abgeschlossenheit eines Textes täuscht aber über die Unabgeschlossenheit des fortwährenden Nachsinnens, der andauernden Herstellung von Bedeutung hinweg. So wurde in diesem Aufsatz etwa ein Beispiel bezüglich des Wortes „Gewalt“ angeführt. Dass weitere begriffliche Differenzierungen und kontextuelle Einordnungen nicht nur möglich, sondern faktisch auch durchgeführt worden sind, lässt diese Textpassage aus.



Zum Weiterdenken: Achten Sie bei Ihren zukünftigen, aber ganz besonders den nächsten Seminartexten darauf, ob und wenn ja auf welche Weise Fachbegriffe verwendet werden. Was würde mit dem Textsinn geschehen, wenn Sie eines dieser Fachtermini, beispielsweise den Terminus ‚Vernunft‘ oder ‚Gerechtigkeit‘ auf eine andere Ihnen vielleicht bekannte Weise interpretieren?

Mehrdeutigkeiten suchen

Besonders interessant ist, ob eine Mehrdeutigkeit von Wörtern aufgrund unpräziser Verwendung herausgestellt werden kann. In diesem Aufsatz wurde auf Nietzsche aufmerksam gemacht, der das Wort *toll* verwendet. Dieses Wort ist mehrdeutig (ambig), wie gezeigt worden ist.



Zum Weiterdenken: Lesen Sie den Text „Der tolle Mensch“ von Nietzsche und interpretieren Sie ihn mit beiden hier zur Verfügung gestellten Bedeutungen. Bleibt der Sinn der gleiche? Sind die Lesarten vereinbar? Welche Konsequenz hat das Ergebnis Ihrer Untersuchung für die Aussagestärke des Textes?

Widersprüche kennzeichnen

Manche Texte können sogleich mehrere Dinge bedeuten. Das kann unter Umständen ein gezieltes literarisches Mittel sein. Es kann aber auch ein rhetorisches Mittel sein, etwa in der politischen Debatte, um sich möglichst viele „Auswege“ im Falle von Einwänden offen zu halten.



Zum Weiterdenken: Schauen Sie sich die angemerkte Ausgabe der Sendung „hart, aber fair“ an (Hintergrundannahmen prüfen) und überlegen sich in diesem Zusammenhang, ob die Gäste der Sendung widersprüchlich argumentieren.

Zweiwertigkeit überwinden

Ein prominentes Anliegen dekonstruktionistischen Fragens besteht im Aufbrechen sog. Binärer Strukturen. In der Einleitung dieses Aufsatzes wurden eine Reihe solcher Paare vorgeführt. Eine Dekonstruktion solcher Paare sucht nach weiteren Bedeutungen, die ggf. fließend sind zwischen den polarkonträren Wörtern, etwa *wahr* und *falsch* – in der Logik etwa wurde die sog. Fuzzy-Logik entwickelt, die den Grad an Wahrheit oder Falschheit untersucht.



*Zum Weiterdenken: Setzen Sie sich mit dem Problem des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Logik aus Sicht der konstruktiven Logik auseinander. Lesen Sie dazu von Carl Friedrich Gethmann (2015): *Wahrheit und Beweisbarkeit*. (Genauere Literaturangabe im Literaturverzeichnis!)*

Selbstverständlichkeiten freilegen

Obwohl sich der hier vorliegende Text darum bemüht hat, ‚klar und einfach‘ geschrieben zu sein, wurden Termini herangezogen, Verhältnisse dargestellt und Bereiche Derridas Werk erörtert. Die dadurch hergestellte Selbstverständlichkeit sollte jedoch nicht für ‚fest‘ einfach hingenommen werden. Durch die Auswahl der Termini, ihrer Erklärungen sowie der gegebenen Beispiele durch den Text wurden Einschränkungen vorgenommen, die sich gegebenenfalls auf das Textverständnis auswirken.



*Zum Weiterdenken: Nehmen Sie sich einer Ihrer Seminar-
texte und stellen Sie die Perspektive, die der Text einnimmt,
heraus. Werden Beispiele gegeben, wenn ja wo und welcher
Art? Werden Gegensätze aufgemacht, wenn ja, wie werden
die einzelnen Teile je dargestellt?*

Ergebnisse sichern

Dekonstruktion versucht nicht, »die« Wahrheit für sich in Anspruch zu nehmen. Sie verfolgt lediglich den Zweck der Überprüfung vermeintlich fester Erkenntnisse. Ergebnisse werden also am elegantesten so gesichert, dass man die anderen möglichen Sinnbestimmungen und Perspektiven als Alternativen darstellt und beschreibt.

5. Schlussbemerkung

Das dekonstruktives Fragen hat für sprachphilosophische Überlegungen insbesondere deshalb einen Reiz, weil es nach der Beständigkeit von sprachlichen Zeichen überhaupt

fragt. Da uns Sprache täglich und nicht bloß in der Universität begegnet, lässt sich dieses Erfragen nach anderen Sinnbestimmungen und Blickwinkeln sehr gut in unseren täglichen Blick hineinnehmen. Die Idee dieses Aufsatzes bestand darin, wesentliche Merkmale dekonstruktiven Fragens zu erörtern und abschließend als beispielhafte Handlungsschritte für eine Dekonstruktion vorzuschlagen, damit Sie, als Studentin oder Student, ein technisches Hilfsmittel haben, um nicht bloß philosophische Texte kritisch zu lesen, sondern auch ihren Alltag, das Verhalten Ihrer Mitmenschen und auch Ihr eigenes nicht als selbstverständlich hinzunehmen.

Literatur

- Barthes, R. (2000). Der Tod des Autors. In F. Jannidis, G. Lauer, M. Martínez & S. Winko (Hrsg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft* (185-193). Reclam.
- Bichsel, P. (1995). *Ein Tisch ist ein Tisch*. Suhrkamp.
- Bieri, P. (2012). Wie wäre es gebildet zu sein? In H. Hastedt (Hrsg.), *Was ist Bildung? Eine Textanthologie* (1. Aufl., 228-240). Reclam.
- Derrida, J. (1983). *Grammatologie* (1. Aufl.). Suhrkamp.
- Derrida, J. (1986b). Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva. In P. Engelmann (Hrsg.), *Jaques Derrida: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta* (52-82). Böhlau.
- Derrida, J. (1986c). Positionen. Gespräch mit Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta. In P. Engelmann (Hrsg.),

- Jaques Derrida: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta* (83-184). Böhlau.
- Derrida, J. (1991). *Der „mythische Grund der Autorität“*. Suhrkamp.
- Derrida, J. (1999). Die Différance. In P. Engelmann (Hrsg.), *Jaques Derrida: Randgänge der Philosophie* (31-56). Passagen Verlag.
- Derrida, J. (2003). *Die Stimme und das Phänomen*. Suhrkamp.
- Derrida, J. (2018). Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In U. Wirth (Hrsg.), *Kulturwissenschaft* (1. Aufl., 229-250). Suhrkamp.
- De Saussure, F. (2020). *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (A. Riedlinger Hrsg.). De Gruyter.
- Engelmann, P. (2013). *Dekonstruktion: Jaques Derridas semiotische Wende der Philosophie*. Passagen Verlag.
- Gethmann, C. F. (2015). Wahrheit und Beweisbarkeit: Die philosophische Bedeutung von Intuitionismus und Konstruktivismus in der Logik. In J. Mittelstraß Jürgen & C. von Bülow (Hrsg.), *Dialogische Logik* (13-28). Mentis.
- Kimmerle, H. (1992). *Derrida zur Einführung*. Junius.
- Nietzsche, F. (2013). *Die fröhliche Wissenschaft: Wir Fruchtlosen*. Meiner.
- Nietzsche, F. (2012): Verfall der Bildung. In H. Hastedt (Hrsg.), *Was ist Bildung? Eine Textanthologie* (183-192). Suhrkamp.
- Schönwälder-Kuntze, T. (2020): Dekonstruktives Fragen, In: T. Schönwälder-Kuntze (Hrsg.), *Philosophische Methoden zur Einführung* (152-174). Junius.
- von Zima, P. (1994): *Die Dekonstruktion*. UTB.

Gedankenexperimente

Connor Ohrt

Abstract

Ein Gedankenexperiment ist eine besondere Form der Argumentation, bei der durch ein kontrafaktisches Szenario eine Situation imaginiert wird, die zur Klärung von Begriffen und ihren Zusammenhängen beiträgt.

Einleitung

Seit es Geschichten gibt, gibt es auch Lehren, die wir aus ihnen ziehen können. Fabeln erheben den moralischen Zeigefinger, Märchen stellen nur allzu häufig die ge- oder misslungene Emanzipation des Helden Jugendlicher vom elterlichen Haus und die Integration in den Kreis der Erwachsenen dar (Neumann, 2013, 234f.) und selbst Mythen beinhalten nach Adorno und Horkheimer (2018, 18) metaphorisch die Befreiung Einzelner von den Mächten einer mythischen Welt. Es stellt sich insofern die Frage, inwieweit die Fiktion für philosophisches Denken von Relevanz sein kann.

Auch Gedankenexperimente (GE) sind Fiktionen, kontrafaktische Szenarien: „Wer in Gedanken experimentiert, stellt sich etwas vor, das nicht der Fall ist“ (Bertram, 2012, 15). Das fiktive Element der GE steht jedoch durchaus im Zusammenhang mit den realen Sachverhalten und Prozessen in der Welt, die Philosophie zu analysieren bestrebt ist. Wofür aber brauchen wir die Fiktion in der Philosophie, die

sich doch ihrem Wesen nach mit der Wahr- und Weisheit und der Reflexion darüber befasst?¹ Fakt ist, dass GE nicht nur in der Philosophie, sondern selbst in den empirischen Wissenschaften eine wichtige Rolle spielen (Cohnitz, 2006, 12), obwohl sie der Empirie (also dem Wissen, das sich auf Erfahrung stützt) diametral gegenüberstehen.

Um GE verstehen und anwenden zu können, muss daher nicht allein geklärt werden, wie diese strukturiert sind, sondern auch, welche Funktionen sie in der Philosophie und in den Wissenschaften erfüllen können. Hierbei sind, wie zu zeigen sein wird, verschiedene Funktionen zu nennen. Zuerst soll sich jedoch mit den wesentlichen Eigenschaften des GEs befasst werden, in einem zweiten Schritt werden dann die Funktionen expliziert und anhand beispielhafter GE veranschaulicht.

1. Die wesentlichen Eigenschaften des Gedankenexperiments

Erneut: GE sind kontrafaktische Szenarien. „Ein *Szenario* ist eine erzählerisch entwickelte Situation. Kontrafaktisch ist ein Szenario genau dann, wenn erzählerisch eine Situation entwickelt wird, die faktisch nicht besteht“ (Bertram, 2012, 15). Obwohl es sich um eine erzählerisch entwickelte Situation handelt, ist ein GE jedoch nicht mit Film oder Literatur gleichzusetzen. Selbst wenn ein Film eine philoso-

¹ Der griechische Ausdruck *φιλοσοφία* (philosophia) bedeutet: „Die Liebe zur Weisheit“.

phische Fragestellung zu beinhalten scheint – wie beispielsweise die Wahl der roten oder blauen Pille im Film *Matrix*² – handelt es sich beim Film selbst nicht um ein GE. Während bei jenen die Szenarien entfaltet und ausgeschmückt werden – der den Kugeln ausweichende Keanu Reeves ist philosophisch uninteressant – sind diese konzise beschrieben und begrenzen die erzählerischen Mittel auf das für die Fragestellung unmittelbar Notwendige.

Damit wird bereits ein zweiter wichtiger Punkt angeschnitten: Die Fragestellung. Philosophische GE, um die es in diesem Aufsatz gehen soll, beschäftigen sich mit philosophischen Gegenstandsbereichen und Fragestellungen wie bspw. Fragen danach, was Wissen ist und was wir wissen können, was wirklich ist, was ein gutes Leben ist und was wir tun sollen (Bertram, 2012, 16). In einem GE werden diese, anders als in Film oder Literatur, explizit eingeleitet und im Anschluss ausgewertet. Insofern ergibt sich folgende Struktur des philosophischen GEs: 1. *Einleitung durch philosophische Fragestellung* 2. *Kontrafaktisches Szenario* 3. *Auswertung des Szenarios in Bezug auf die Fragestellung* (Bertram, 2012, 17). Die einzelnen Elemente gehen dabei häufig ineinander über; so kann mit der Erzählung des Szenarios auch der Rahmen von Fragen entwickelt werden, mit denen jenes verbunden ist (Bertram, 2012, 17).

² Der Protagonist Neo wird vor die Wahl gestellt, weiter in der bequemen, computergenerierten Illusion zu leben, indem er die blaue Pille einnimmt, oder aber durch die Einnahme der roten Pille in einer düsteren, postapokalyptischen Realität zu erwachen. Die rote Pille repräsentiert mithin die Entscheidung, sich auf die Suche nach der Wahrheit zu begeben, auch wenn diese schmerzhaft sein kann, wohingegen die blaue Pille die Akzeptanz der vorgegebenen, nur scheinbaren Realität repräsentiert.

Nun ist allerdings noch immer nicht klar, inwiefern GE als narrative und fiktive Konstrukte zur Klärung philosophischer Fragen beitragen können. An diese Frage schließen, neben der naheliegenden Frage der konkreten Funktionalität, weitere systematische Überlegungen an. Weshalb führt man ein Experiment nur ein Gedanken durch? Diese Frage lässt sich für die Philosophie leicht beantworten: Die Philosophie ist eine nichtempirische Wissenschaft. Sie befasst sich mit den Gegenständen, Zusammenhängen und Sachverhalten, die empirisch nicht erfassbar sind. Was ist das Wesen der Liebe? Ab welchem Punkt verstrickt sich die Aufklärung in Widersprüche? Wie erscheinen uns die Dinge (und nicht: Wie sind sie physikalisch beschaffen)? Insofern die Gegenstände der Philosophie sich der Messbarkeit oder gar der sinnlichen Wahrnehmung selbst entziehen, sind sie nicht klassisch experimentell erfassbar. Die kontrafaktischen Szenarien der GE können in der Philosophie somit die Experimente ersetzen (Bertram, 2012, 19).

Man nehme das GE „Mary“, das der Widerlegung des Physikalismus dient. Unter dem Physikalismus kann man vereinfacht die These verstehen, dass sich alles Wissen über die Welt in der Sprache der Physik, sprich durch physikalische Gesetze, erfassen lässt (Bertram, 2012, 170). Diese These, die im Übrigen die Philosophie als solche obsolet machen würde, traf auf einigen Widerstand. So scheint es doch einen Unterschied darzustellen, wie die Dinge wahrnehmbar sind, und wie sie tatsächlich empfunden und wahrgenommen werden. Frank Jackson möchte mit seinem GE „Mary“ ebenfalls zeigen, dass etwas der physikalischen Beschreibung der Wahrnehmungsprozesse entgeht und es also

etwas über die Wahrnehmung zu wissen gibt, das nicht Gegenstand der Physik sein kann (Bertram, 2012, 170).

Mary sei eine brillante Neurowissenschaftlerin, die gezwungen ist, die Welt aus einem schwarzweißen Raum heraus mithilfe eines schwarzweißen Monitors zu erforschen. Es wird angenommen, dass sie ein vollständiges Wissen über die menschliche Farbwahrnehmung erwirbt und dies wissenschaftlich darstellen kann. Wenn sie nun jedoch den schwarzweißen Raum verlassen dürfte, scheint es offensichtlich, dass sie etwas über das visuelle Erleben in der Welt lernen wird. Dann war jedoch ihr vorheriges Wissen auf Grundlage aller physikalischen Informationen unvollständig und es muss mehr zu wissen geben als das physikalisch Darstellbare. Somit ist der Physikalismus falsch (Jackson, 2001, 123-138).

Interessant ist hierbei vor allem die Form der Argumentation durch das GE. Dieses dient nämlich nicht bloß als Anlass für bestimmte Aussagen und Argumente, sondern ist Teil dieser selbst (Bertram, 2012, 55). Die Prämissen der Argumentation lassen sich nicht ohne Bezug auf die erzählerischen Elemente formulieren; insofern handelt es sich funktional betrachtet tatsächlich um ein *Experiment*. Das Experiment kann hierbei Prämissen der Argumentation überprüfen oder eine eigene Prämisse darstellen, indem das Szenario gleichsam *durchgespielt* wird (Bertram, 2012, 62).

Exkurs zum Syllogismus

Syllogismen sind logische Schlussformen, bei denen zwei Prämissen zu einer Schlussfolgerung (Konklusion) führen.³

Beispiel	Argument bei „Mary“
P1: Alle Menschen sind sterblich. P2: Alle Griechen sind Menschen. <hr/> K: Alle Griechen sind sterblich.	P1: Der Physikalismus ist dann wahr, wenn sich alles Wissen über die Welt in der Sprache der Physik darstellen lässt. P2: Das Gedankenexperiment „Mary“ zeigt, dass es mehr zu wissen gibt, als physikalisch darstellbar ist. <hr/> K: Der Physikalismus ist nicht wahr.

Es konnte festgestellt werden, dass GE *besondere Formen von Argumentationen* sind, die der erzählerischen Elemente bedürfen, um zu funktionieren. Gleichzeitig jedoch müssen sie ihren erzählerischen Rahmen übersteigen, um einen Beitrag zum echten Leben leisten zu können. Mit „Mary“ sollen nicht bloß Aussagen über eingesperrte Genies getroffen werden können, sondern über die Grenzen empirischer Messbarkeit und die Eigenheiten menschlicher Wahrnehmung als solcher. Auch das Leibbefinden ist nicht messbar, während die körperlichen *Maße* es durchaus sind (Krüger, 1999, 38; Plessner, 1941, 238ff.). Der narrative Rahmen der

³ Rein formal betrachtet handelt es sich bei „Mary“ nicht um einen Syllogismus. Es werden allerdings – und nur dies soll hier dargestellt werden – ebenfalls um eine Schlussfolgerung aus zwei Prämissen, von denen eine durch das Gedankenexperiment gegeben ist.

GE ist mithin lediglich ein Mittel, um Begriffe und begriffliche Zusammenhänge (Im Falle „Marys“ die des Wissens, der empirischen Messbarkeit und der Wahrnehmung) zu exemplifizieren. Damit die Argumentation funktioniert, ist das narrative Element notwendig, es geht jedoch nicht um dieses selbst. Die Ergebnisse des GEs, d.h. die Schärfung oder Änderung der Begriffe und ihrer Zusammenhänge, können dann auf andere Sachverhalte übertragen werden. Bertram (2012, 56ff.) spricht daher auch von *narrativen Prototypen*, also erzählerischen, stellvertretenden Beispielen.

Die Struktur und Systematik von GEn sind damit hinreichend geklärt: Bei GEn handelt es sich um kontrafaktische Szenarien, die eine philosophische Fragestellung behandeln, durch welche jene auch zumeist eingeleitet werden und die im Anschluss ausgewertet wird. Das narrative Szenario ist dabei selbst ein notwendiger Teil der Argumentation im Sinne eines *narrativen Prototyps*. Als gedankliche Experimente sollen sie die empirischen Experimente der Naturwissenschaften für den nichtempirischen Disziplinen-Komplex der Philosophie ersetzen, indem die Szenarien gedanklich *durchgespielt* werden und so zu Ergebnissen gelangen, die sowohl das Überprüfen oder Setzen von Prämissen als auch Konsequenzen der Argumentation umfassen kann.

2. Funktionen des Gedankenexperiments

Aus diesen Erkenntnissen können konkretere Funktionen von GEn abgeleitet werden. Das GE „Mary“ dient beispielsweise der *Änderung bestimmter Überzeugungen*, in diesem Falle denen des Physikalismus (Cohnitz, 2006, 79). Durch

die kontrafaktischen Szenarien können Überzeugungen bzw. Thesen als falsch dargestellt werden, indem ein Widersinn, eine andere Möglichkeit oder Konsequenz dargestellt wird. So werden in der Praktischen Philosophie GE mitunter verwendet, um vorgeschlagene Normen zu kritisieren (Cohnitz, 2006, 146). Dies könnte dann in etwa folgendermaßen ablaufen: Anhand welcher Norm kann ich moralisch richtig entscheiden? Nehmen wir an, dass die vorgeschlagene Norm, man solle immer nach dem größtmöglichen Glück für die meisten Menschen entscheiden⁴, gilt (Einleitung durch philosophische Fragestellung). Stellen wir uns nun Fall X vor (kontrafaktisches Szenario). Ist es auch in diesem Fall möglich, anhand der vorgeschlagenen Norm richtig zu entscheiden (Durchspielen des Szenarios und Auswertung)? In dem berühmt gewordenen Trolley-Dilemma von Philippa Foot (2002) wird mit den Problemen moralischer Normen verschiedener Argumentationslinien (Utilitarismus, Deontologie, Tugendethik etc.) gespielt. Man sei in verschiedenen Szenarien vor die Wahl gestellt, die Weichen eines Zuges umzustellen, damit er über einen anderen Gleis fährt, oder nichts zu unternehmen (Foot, 2002). Auf den beiden Gleisen können dann z.B. ein alter und ein junger Mensch festgebunden sein, fünf Verbrecher und eine unschuldige Person o.ä.:

⁴ Dies ist der Kerngedanke des *Utilitarismus*.

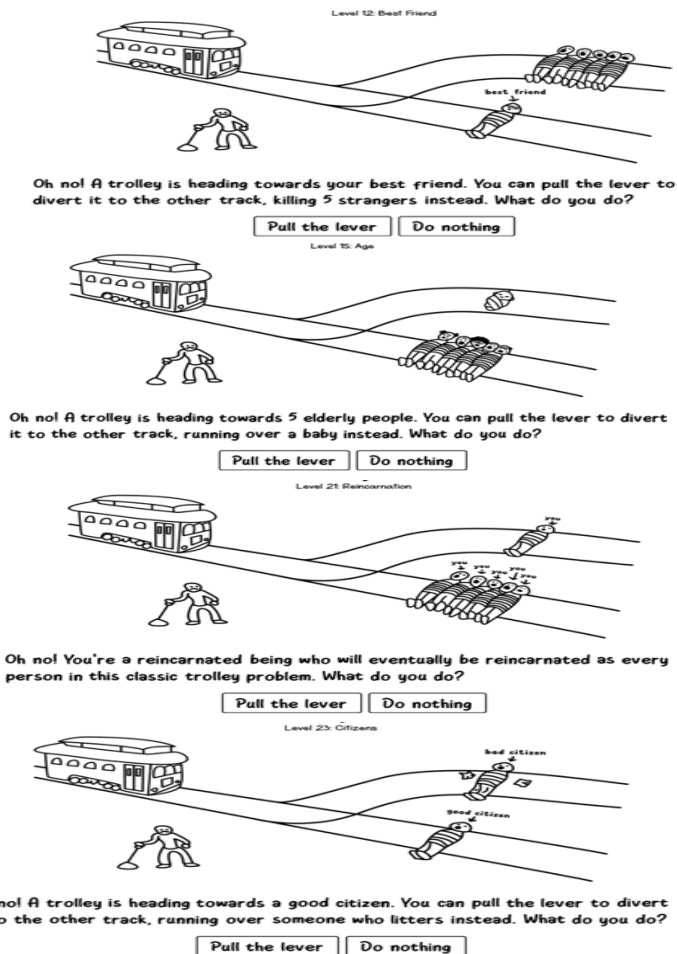


Abb.1: Screenshots Trolley Dilemma, <https://neal.fun/absurd-trolley-problems/> (abgerufen am 10.02.2024).⁵

⁵ Auf dieser Seite werden etliche Szenarien dargestellt, bei denen man entscheiden soll, ob man den Hebel zieht oder nicht. Konsequenterweise anhand einer Argumentationslinie zu entscheiden, scheint unmöglich. Probieren Sie es aus!

Es scheint dabei nicht in jedem dargestellten Fall die utilitaristische Entscheidung (intuitiv) problemlos richtig zu sein. Wenn dies jedoch der Fall ist, dann kann die vorgeschlagene Norm nicht immer gelten. Insbesondere in den Naturwissenschaften werden GE dazu verwendet, Annahmen zu widerlegen und nicht etwa, sie zu bestätigen (Genz, 2005, 15, 25).

GE müssen jedoch nicht der Änderung von Überzeugungen dienen. Sie können auch eine *erklärende Funktion* aufweisen (Cohnitz, 2006, 76). Hierbei soll ein Begriff oder ein begrifflicher Zusammenhang anhand eines Narratives veranschaulicht werden. Ein berühmtes Beispiel dafür wäre *das chinesische Zimmer* von John Searle. Searle (1986, 30ff.) widmet sich der Frage, ob sich geistige Zustände des Menschen allein in Analogie zu einem Computer verstehen lassen. Er möchte diese These widerlegen und erklärt dies mithilfe des GES. Hierbei wird deutlich, dass das Experiment keine neuen Erkenntnisse generieren, sondern die bereits gefestigte These untermauern soll (Searle 1986, 30ff.). Für Searle lassen sich geistige Zustände nicht in Analogie zu einem Computer verstehen, da der Verarbeitungsprozess eines Computers nur die strukturelle Form eines bestimmten Zustands verständlich macht, nicht aber seinen Inhalt. Das GE dient der Verteidigung und Erklärung dieser These:

Man stelle sich vor, Sie wären in einem Zimmer eingesperrt, in dem mehrere Körbe mit chinesischen Symbolen stehen. Sie verstehen kein Wort chinesisch, besitzen jedoch ein auf Deutsch verfasstes Regelwerk für die Handhabung der chinesischen Symbole. Diese Regeln geben rein formal an, was mit den Symbolen gemacht werden soll. Man stelle

sich nun weiterhin vor, auf der einen Seite würden Symbole in den Raum gegeben werden, die *Fragen* genannt werden, und auf die man entsprechend des Regelwerks reagieren muss, indem man das passende Symbol auf der anderen Seite herausgibt. Diese werden von den Leuten draußen ohne ihr Wissen als *Antworten* verstanden.

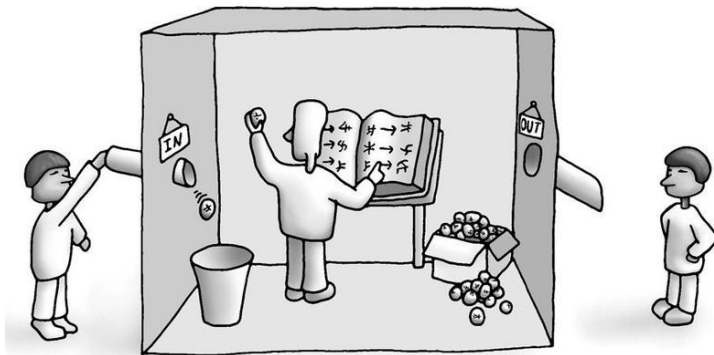


Abb. 2.: Chinese Room, <https://medium.com/acing-ai/what-is-the-chinese-room-argument-in-artificial-intelligence-d914abdo2601> (abgerufen am 10.02.2024).

Diese Antworten sind durch das Regelwerk so präzise, dass sie sich nicht mehr von einem bzw. einer chinesischen Muttersprachler*in unterscheiden lassen, obwohl Sie weder Chinesisch lernen noch es verstehen. Insofern verhalten sie sich wie ein Computer, der die passenden Programme ausführt, ohne sie zu verstehen, und hierin liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem menschlichen Bewusstsein und dem Computer (Searle, 1986, 30ff.). Durch das GE soll der schwer fassbare Unterschied verdeutlicht und *erklärt* werden.

Zuletzt können GE eine funktionale Rolle innerhalb einer Theorie im Sinne einer *Schärfung und Innovation von Begriffen* aufweisen (Searle, 1986, 41). Sie „formulieren Szenarien, auf deren Basis sich Begriffe und begriffliche Zusammenhänge prinzipiell unbegrenzt erkunden lassen“ (Searle, 1986, 41). Erst in dieser Funktion erscheinen die Experimente als genuin kreative, schaffende Elemente des Denkens. Zu den GEN dieses Typus gehört bspw. das Szenario des *Naturzustands*, das bei verschiedenen Philosophen Anwendung findet. Hierbei handelt es sich um eine hypothetische Situation, in der der Mensch sich in einem vorgesellschaftlichen Zustand befindet (Searle, 1986, 39). Das von u.a. Hobbes und Rousseau in unterschiedlicher Weise verwendete GE dient dazu, Kultur und zentrale Begriffe ihrer aus einer neuen Perspektive zu betrachten. So kann man sich, wie Hobbes es tut, den Menschen in einem vorgesellschaftlichen Zustand im Krieg mit allen anderen Menschen – *bellum omnium contra omnes* – vorstellen, wodurch die staatliche Gewalt durch einen Souverän eine neue Legitimation erhält (Hobbes, 2005, 155). Die in der Politischen Philosophie zentralen Begriffe *Freiheit* und *Sicherheit* werden somit in ein neues Verhältnis gesetzt, insofern die freiwillige Aufgabe individueller Freiheit durch das Anerkennen der staatlichen Macht zugunsten der Sicherheit, die diese bietet, in Kauf genommen wird. Ermöglicht wird dies erst durch das Imaginieren eines außerkulturellen Zustandes, der *nicht* existiert und der durch das narrative Element der dargestellten Kriegsführung die Schärfung der Begriffe staatlicher *Freiheit* und *Sicherheit* ermöglicht, indem es ihnen Kontur verleiht durch das, was sie *nicht* sind.

3. Zusammenfassung

GE haben mithin drei wesentliche Funktionen: Sie können eine Theorie bzw. ein Modell *erklären*, sie können der *Änderung von Überzeugungen dienen* oder zur *Schärfung und Innovation von Begriffen* beitragen. Keine dieser Funktionen muss dabei exklusiv für ein GE sein. Das *Trolley-Dilemma* kann auch der Erklärung der Konsequenzen einzelner ethischer Argumentationslinien dienen und das *chinesische Zimmer* kann dazu verwendet werden, die Überzeugung, Computersysteme und das menschliche Bewusstsein seien gleichzusetzen, zu ändern.

Dabei kennzeichnen sich GE wesentlich dadurch, dass sie *kontrafaktische Szenarien* darstellen, die das empirische Experiment insbesondere der Naturwissenschaften in der Philosophie ersetzen. Dafür beginnt das GE idealiter mit der *Einleitung durch die philosophische Fragestellung*, um daraufhin das *kontrafaktische Szenario* darzulegen. Abschließend wird das *Szenario in Bezug auf die Fragestellung* ausgewertet. GE sind somit eine *besondere Form von Argumentationen*, die eines erzählerischen Elementes bedürfen, um zu funktionieren.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2020). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (25. Aufl.). Fischer.
- Bertram, G. W. (2012). *Philosophische Gedankenexperimente: Ein Lese- und Studienbuch*. Reclam.

- Cohnitz, D. (2006). *Gedankenexperimente in der Philosophie*. Mentis.
- Foot, Ph. (2002). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In Ph. Foot (Hrsg.), *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy* (19-32). Oxford.
- Genz, H. (2005). *Gedankenexperimente*. Rowohlt.
- Hobbes, Th. (2005). *Leviathan* (G. A. J. Rogers & K. Schuhmann Hrsg.). Continuum.
- Jackson, F. (2001). Epiphänomenale Qualia (S. Walter Übers.). In H. D. Heckmann & S. Walter (Hrsg.), *Qualia. Ausgewählte Beiträge*. Mentis.
- Krüger, H.-P. (1999). *Zwischen Lachen und Weinen* (Bd. 1). Akademie.
- Neumann, M. (2013). *Die fünf Ströme des Erzählens: Eine Anthropologie der Narration*. De Gruyter.
- Plessner, H. (2016). Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In Ders. (Hrsg.), *Ausdruck und menschliche Natur* (2. Aufl., 201-389). Suhrkamp.
- Searle, J. R. (1986). *Geist, Hirn und Wissenschaft*. Suhrkamp.

Quellenverzeichnis

Neal.fun. Abgerufen am 10.02.2024. <https://neal.fun/absurd-trolley-problems/>.

Karbhari, V. (2019). *What ist he Chinese Room Argument in Artificial Intelligence*. Abgerufen am 10.02.2024. <https://medium.com/acing-ai/what-is-the-chinese-room-argument-in-artificial-intelligence-d914abdo2601>.

Das Projektteam

STEFAN J. JELONNEK

Nach abgeschlossener Berufsausbildung (Tischler), Studium der Philosophie und Deutsch von 2018 bis 2024 (M.A.) an der Universität zu Kiel. Seit dem Wintersemester 2024 Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar. Sein Interessengebiet ist die Anwendung der konstruktiven Wissenschaftstheorie auf Fragen des Dialogs zwischen Wissenschaft und Gesellschaft, die Einbettung von Sprachlogik in den Unterricht sowie die Sprachbasierte Informatik.

Kontakt: stefanjelonnek@gmail.com

CONNOR OHRT

Studium der Fächer Sport, Deutsch und Philosophie von 2016 bis 2023 (M.Ed.) an der Universität zu Kiel. Für mehrere Semester wissenschaftliche Hilfskraft in der Informatik (Bereich Ethik). Sein Arbeitsschwerpunkt liegt in Bereichen der Sozialphilosophie und Phänomenologie zur Analyse und Deutung moderner Phänomene in unserer Gesellschaft. Seit 2024 Lehrkraft und Promovend im Bereich der Sozialphilosophie an der Universität zu Kiel.

Kontakt: connor-ohrt@web.de

SOPHIE RAMLAU

Studium der Philosophie und Deutsch seit 2018 (B. A.) im Profil Lehramt an Gymnasien. Derzeit Masterstudentin desselben Profils. Ihre Interessen betreffen die Philosophiedidaktik (sowohl im schulischen als auch universitären Kontext) sowie (Sprach-)Logik und die Tierethik oder Umweltethik.

Kontakt: sophieramlau@gmx.de

FYNN-MERLIN REHDING

Masterstudent der Philosophie und Geschichtswissenschaft. Hilfskrafttätigkeiten u. a. im Projekt „Jüdischer Hegelianismus“. Seit dem Sommer 2024 beschäftigt als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt *Digitalisierungsbezogene und digital gestützte Professionalisierung von Lehrkräften in den Fächern Sport, Musik und Kunst* (DigiProSMK) am Institut für Sportwissenschaften an der Universität zu Kiel.

Kontakt: fynn.rehding@email.uni-kiel.de

SAMUEL THOMSEN

Studium der Sozialpädagogik (B. A.) mit anschließender mehrjähriger Berufstätigkeit als Sozialpädagoge. Seit 2019 Studium der Philosophie und Deutsch an der Universität zu Kiel und Beschäftigung als wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Neuere Deutsche Literatur und Medien.

Kontakt: samuel-thomsen@gmx.de

JOHANNES C. WORRESCHK

Masterstudent der Philosophie und Anglistik auf Lehramt in Kiel seit 2014. Engagement in der Fachschaftsvertretung Philosophie. Zu seinen Interessen gehören insbesondere die Philosophie des Geistes, Religionsphilosophie und Phänomenologie.

Kontakt: worreschk@philsem.uni-kiel.de