

1. Einleitung

„Der Fehler bestand darin, mir eine einzelne Stimme vorzustellen, die Stimme des Anderen. Wenn ich eine einzelne Stimme hören wollte, mußte ich mir die unzähligen Stimmen der Toten anhören. Und wenn ich die Stimme des Anderen hören wollte, mußte ich meiner eigenen Stimme lauschen. Das Gerede der Toten ist, wie mein eigenes, kein Privateigentum.“¹

1.1. Einführung

In Peter Høegs Erzählung „Spiegelbild eines jungen Mannes im Gleichgewicht“ entdeckt der Ich-Erzähler, ein Ingenieur und Spiegelbauer, dass ein von ihm gebauter und von einer berühmten Glasschleiferin polierter Hohlspiegel lebendig zu sein scheint. Der Mann reist der Frau um die halbe Welt nach, und sie zeigt ihm schließlich einen von ihr geschaffenen Spiegel, der der Tatsache Rechnung tragen soll, dass, wer in einen Spiegel blickt, das sieht, was er zu sehen wünscht oder fürchtet. Daher müsse ein Spiegel, der die Wirklichkeit zeige, selbst lebendig sein, „ein Organismus, der die Stimmung des Betrachters spürt und ein um diese Stimmung korrigiertes Bild zeigt.“² Der Ich-Erzähler fasst sein Erlebnis mit diesem Spiegel schließlich in die folgenden Worte:

„Die Geschichte der Wissenschaft in Europa hat die Diskussion zwischen den Anhängern von Aristoteles und Galen nicht entscheiden können. Die Frage, inwieweit der Sehende passiv einen optischen Abdruck der Wirklichkeit empfängt oder selbst formt, was er sieht. Angesichts der Frau vor mir verstand ich, dass der Dialog immer sinnlos gewesen war, weil die Frage falsch gestellt war. Sie setzt voraus, dass es eine stabile Wirklichkeit zu beobachten gibt. Die gibt es nicht. In dem Augenblick, in dem wir die Welt betrachten, beginnt sie sich zu verändern. Und wir mit ihr. Die Wirklichkeit ansehen heißt nicht, eine Struktur begreifen. Es heißt vielmehr, sich unterwerfen und eine unüberschaubare Verwandlung einzuleiten.“³

1 Greenblatt 1993, S. 33.

2 Høeg 1996, S. 223.

3 Ebd., S. 226.

Aristoteles und seine Anhänger werden hier als Vertreter der Auffassung angegeben, dass „der Sehende passiv einen optischen Abdruck der Wirklichkeit empfängt“, während den Anhängern Galens die Theorie zugeschrieben wird, dass der Sehende „selbst formt, was er sieht“. Zwei gegensätzliche Theorien stehen sich in einer Kontroverse gegenüber, die sich darum dreht, ob das Sehen ein passives Empfangen eines Abdrucks der Außenwelt oder aber ein aktives Gestalten eines Bildes von der Außenwelt sei. Beide Theorien stimmen aber darin überein, dass der Sehende einer gesehene Wirklichkeit, der „Außenwelt“, gegenübersteht wie einem (gewöhnlichen) Spiegel. Høegs Erzähler kommt schließlich zu einer Kritik beider Theorien in Form einer Kritik dieser ihnen beiden zugrunde liegenden Vorstellung eines Gegenübers von gesehener Welt und sehendem Menschen.

Die wichtigere Kontroverse dreht sich dann um die Frage, ob gesehene Welt und sehender Mensch einander gegenüberstehen und der Mensch eine (zu empfangende oder aber gestaltete) Struktur begreift, oder ob nicht vielmehr das Sehen darin besteht, sich innerhalb der Welt Veränderungen zu unterwerfen und Teil von Veränderungen zu werden. Høegs Erzähler kommt zu seiner Erkenntnis, die Kontroverse um passives Empfangen oder aktives Gestalten sei sinnlos, erst durch den Dialog mit einem anderen Menschen; es ist keine Einsicht, die er in einsamem Nachdenken vor seinem Kaminfeuer entwickeln konnte.⁴

Der Ausgangspunkt für die Entstehung dieser Studie war ganz zu Beginn die Frage, warum oder wie sich eine offensichtlich falsche Theorie des Sehens über Jahrhunderte durchsetzen, halten und bis heute wirksam bleiben konnte, nämlich eine Theorie, die häufig Aristoteles zugeschrieben wird. Wie bei Høeg gibt es ein immer noch wirkmächtiges Bild, Aristoteles habe die Theorie eines passiven Sehens oder der visuellen Wahrnehmung als im ersten Schritt bloßes Empfangen von Empfindungen vertreten⁵ – wenn auch schon bei kurzem Hinsehen die Texte zeigen, dass das nicht stimmt. Der Sehende empfangen nach Aristoteles in passiver Weise einen optischen Abdruck der Wirklichkeit. Diese Einordnung kommt wohl durch eine dauerhaft wiederholte Kontrastierung mit antiken Sehstrahltheorien

4 Zum Ungenügen einer Selbstreflexion und zur Notwendigkeit des Dialogs und des Angeblicktwerdens durch ein Gegenüber vgl. Hobuß 2004.

5 Vgl. exemplarisch Münch 1996, S. 792: „die aristotelische Vorstellung [...], daß der W[ahrnehmungs]-Prozeß mit Empfindungen beginnt“. Für weitere populäre Literatur vgl. z.B. Pirsig 1978, S. 143: „die alte aristotelische Vorstellung vom Menschen als einem passiven Beobachter“.

wie in Platons „Timaios“ zustande, denn so etwas wie Sehstrahlen gibt es bei Aristoteles tatsächlich nicht.⁶

Auch in systematischen philosophischen Darstellungen oder Abhandlungen zur Geschichte der Theorie des Sehens wird Aristoteles' Theorie als „Empfangstheorie“ des Sehens etikettiert, während etwa Plato und Galen als „Sendetheoretiker“ bezeichnet werden. Zutreffend ist freilich, dass Platon im „Timaios“ die namensgebende Dialogfigur von Sehstrahlen sprechen lässt,⁷ und dass Galen eine Theorie formuliert, nach der die* Betrachter*in eine Wahrnehmungskraft aussendet, die von ihr* zum gesehenen Körper führt, und sich gegen die Vorstellung wendet, die gesehenen Körper senden etwas zur Betrachter*in hin, u.a. mit dem vor der Ausbildung der Optik klassischen Argument, dann könnten wir die Größe der Gegenstände nicht bestimmen, weil ja z.B. ein sehr großer Berg gar nicht ins Auge passe und zum Gesehenwerden erst auf unerklärliche Weise schrumpfen müsse. Im Unterschied zu solchen Modellen gibt es bei Aristoteles keine Annahme von Sehstrahlen. Aber ist seine Theorie der visuellen Wahrnehmung eine des passiven Empfangens oder nimmt sie ein Stufenmodell an, das auf einem „reinen“ Empfangen von Eindrücken als einer ersten Stufe basiert?

Solche Gegenüberstellungen von Sende- und Empfangstheorien des Sehens beruhen auf dem Bild des Sehens als Spiegel, dessen Kritik bei Høeg formuliert wird, wenn der Ich-Erzähler die Einsicht äußert, die „Wirklichkeit ansehen heißt nicht, eine Struktur begreifen“.⁸ Hier ist die Kritik am Bild des Sehens als Spiegelung verknüpft mit der allgemeineren Kritik am Erkennen als dem Begreifen einer dem erkennenden Subjekt gegenüberstehenden Struktur. Die Vorstellung vom Erkennen als einem „Spiegel der Natur“, d.h. der den Erkennenden gegenüberstehenden Welt, ist eine der wirkmächtigsten Ideen der neuzeitlichen Wissenschaften, die Richard Rorty als klassische Vorstellung der meisten Philosophen bezeich-

6 Vgl. dazu exemplarisch die Darstellung bei Noë 2006, S. 40, wo „Platons Theorie“ als „extromissionist“ und Aristoteles Auffassung dagegen als „intromissionist“ bezeichnet wird. Aufschlussreich ist die Gesamttenenz bei Lindberg 1987, nach der Aristoteles vergleichsweise differenziert dargestellt wird (vgl. Lindberg 1987, S. 347 und S. 28-31), aber in weiteren Kapiteln zu den anderen antiken Autoren und ihren Kommentatoren kommt er immer wieder auf „die Aristotelische Theorie“ als Empfangstheorie zurück (vgl. z.B. im Abschnitt über Avicenna, ebd. S. 89, oder im Abschnitt über Alhazen, wo es heißt, „Die andere Spielart der Empfangstheorie stammt von Aristoteles“, ebd., S. 114).

7 Vgl. dazu unten den Abschnitt über Platons „Timaios“ im dritten Kapitel.

8 Høeg 1996, S. 226.

net und sie folgendermaßen zusammengefasst hat: „Das Erkennen ist das genaue Darstellen dessen, was sich im Bewußtsein befindet. [...] Zentrale Aufgabe der Philosophie ist es, allgemeine Theorie der Darstellung zu sein.“⁹ Rortys Diagnose zeigt, wie eine bestimmte Wahrnehmungstheorie generalisiert und zum Vorbild der Erkenntnistheorie geworden ist. Solche Erkenntnistheorien korrelieren also mit bestimmten Vorstellungen vom Wahrnehmungsgeschehen. John Dewey hat diese erkenntnistheoretische Vorstellung die »Zuschauertheorie«¹⁰ des Erkennens genannt; die entsprechenden Wahrnehmungstheorien fasst Lambert Wiesing unter dem »Paradigma des Zugangs«¹¹ zusammen. Nach Dewey bezieht sich der klassischen neuzeitlichen Theorie zufolge die Erkenntnis immer auf ein vorgängiges Sein. Das Erkannte geht der Erkenntnis voraus, bleibt von ihr unbeeinflusst; die Erkenntnisgegenstände bleiben unwandelbar. Das legt die Eigenschaften des Geistes und der Erkenntnisorgane fest: Sie müssen außerhalb des Erkannten liegen, denn sonst würden sie ja mit dem Erkannten interagieren.¹² Eine Interaktion würde eine Veränderung bedeuten, die es nicht geben dürfe. Stattdessen gelte für die klassischen neuzeitlichen Theorien: „Die Erkenntnistheorie ist den Vermutungen über das, was beim Akt des Sehens stattfindet, nachgebildet worden.“¹³ Der Akt des Sehens wirkt sich zwar auf den Sehenden aus, aber nicht auf das Gesehene, das in seiner Isolation für den Sehenden zu einem „König“ werde.¹⁴ Die Erkenntnis

9 Rorty 1981, S. 13. Rorty benennt Locke, Descartes und Kant als wirkmächtigste Vertreter dieses Bildes; Wittgenstein, Heidegger und Dewey führt er (jeweils in der Abkehr von ihrem eigenen Frühwerk) als Kritiker ein, deren

„gemeinsame Diagnose lautet, daß die Vorstellung, das Erkennen sei ein akkurates Darstellen – ermöglicht durch besondere mentale Vorgänge und verstehbar durch eine allgemeine Theorie der Darstellung, aufgegeben werden muß.“ (Ebd., S. 16).

Rortys Plädoyer für eine geschichtliche Perspektive anstelle der Suche nach ahistorischen Bedingungen von Erkenntnis gerät dabei zuweilen recht pauschal. Wenn z.B. von „Platons verpfushtem Versuch, über Adjektive zu sprechen, als wären sie Substantive“ (ebd., S. 44) die Rede ist, zeugt diese Formulierung gerade von einer unhistorischen und pauschalen Sicht auf Platons Kategorien.

10 Dewey 2001, S. 27.

11 Wiesing 2009, S. 61-70.

12 Sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles kann, wie sich zeigen wird, eine solche Interaktion durchaus gedacht werden.

13 Dewey 2001, S. 27.

14 Vgl. ebd. Dewey sieht dieses Bild bereits abgelöst durch eine neuerliche kopernikanische Wende. Bestand früher die Tätigkeit des Geistes gerade in der Erkenntnis und Spiegelung des unwandelbaren Seins, so wird Erkenntnis nun zu einem Modus des Handelns:

und die Wahrnehmung sind durch die Philosophiegeschichte hindurch insofern parallel begriffen worden: In beiden Fällen gibt es den Vorrang des Gesehenen bzw. des zu Erkennenden, an dem die Angemessenheit des Sehens oder des Erkennens bewertet werden könne – als ob Sehen und Erkennen Prozesse der Annäherung an oder Wiedergabe eines auch ohne das Sehen oder Erkennen zu Sehende oder zu Erkennende wären. Die Krise der Repräsentation¹⁵ in der Erkenntnistheorie könnte dann auch zu Konsequenzen in den jeweiligen Wahrnehmungstheorien führen, so dass sich die wahrnehmungstheoretischen Ansätze ändern.

Høegs Ich-Erzähler merkt, was dieser Spiegel tut; anstatt aber als Konsequenz die Spiegelmetapher überhaupt aufzugeben, will er sich absolut ruhig, also stimmungslos verhalten – in der Erwartung, dass der Spiegel dann „die Wahrheit“ über ihn zeigen werde. Die Stimmungen, in der Erzählung sind es seine Wünsche und Phobien, denkt er also immer noch als Verfälschungen einer zu spiegelnden Realität und muss daher feststellen, dass seine Erwartung nicht aufgeht: „Ich selbst aber war fort, der Raum war nicht mehr naturalistisch, statt dessen schraubte er sich spiralförmig in die Unendlichkeit.“¹⁶ Der Spiegel lässt sich durch das erkennende Subjekt, das sich so gern als *unabhängiges* Gegenüber der Welt begreifen würde, nicht überlisten und führt es in der Konsequenz dieser Erwartung an den Rand des Wahnsinns.

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit war also die Frage danach, wie sich gerade phänomenalistische Theorien des Sehens, dass nämlich das eigentliche Sehen in der passiven Wahrnehmung visueller Sinnesdaten besteht, seit Aristoteles haben durchsetzen und bis heute wirksam bleiben können, obwohl in der Geschichte der Philosophie immer wieder Widerlegungen und gegenteilige Ansichten formuliert worden sind. Aber diese ursprüngliche Frage kann in der vorliegenden Arbeit nicht beantwortet werden. Denn es ist klar: Es lässt sich kein Kontinuum der Wirkungsgeschichte der aristotelischen Theorie seit der Antike und dem Mittelalter aufsuchen, und zwar sowohl aus kontingenten Gründen - dazu bedürfte es einer ganzen Forscher*innengruppe -, aber vor allem aus sachlichen

„Der Geist ist nicht länger ein Zuschauer, der die Welt von außen betrachtet und seine höchste Befriedigung im Genuß einer sich selbst genügenden Kontemplation findet. Der Geist ist in der Welt als ein Teil ihres voranschreitenden Prozesses.“
(Dewey 2001, S. 291)

15 Der Ausdruck „Krise der Repräsentation“ kommt aus der entsprechenden Debatte, die ihren Ausgang in der Ethnographie hatte, vgl. Fuchs/Berg 1993 sowie Hobuß 2013.

16 Høeg 1996, S. 224.

Gründen. Es spricht vieles dafür, im Anschluss an Foucault und andere kein monolithisches und kausales Wirkkontinuum einer Theorie oder eines Autors anzunehmen.

Die Frage lautet darüber hinaus: Ist es denn richtig anzunehmen, Aristoteles habe eine phänomenalistische Theorie oder eine Empfangstheorie oder so etwas wie (die Vorläuferin der) Unterscheidung zwischen primären und sekundären Sinnesdaten vertreten? Und lässt sich Platon im Gegensatz dazu eine Theorie des aktiven Sehens zuschreiben? Oder aber: Wann und auf welche Weise sind die Texte im Verlauf der Interpretationsgeschichte zu solchen geworden und solche geblieben? Vielleicht ist die Geschichte der Empfangstheorie gar nicht die Geschichte der aristotelischen Theorie, sondern die einer spezifischen hegemonialen Aristoteles-Interpretation, die spätestens im Mittelalter einsetzt? Wie ist die erneute Indienstnahme der aristotelischen Theorie im Rahmen neuerer Philosophien der Passivität zu bewerten?¹⁷ Da sprechen viele: die Stimmen in Aristoteles' Text selbst und dann die vielstimmige und uneinheitliche Gruppe der Interpreten, Kommentatoren und Fortsetzer.¹⁸ Ein Ausschnitt dieser Stimmen, ihr Verhältnis zueinander und die jeweiligen diskursiven Fassungen der Theorie des Sehens bilden den Rahmen für die Fragestellung dieser Arbeit. Letztlich geht es nicht einfach darum, Platons und Aristoteles' Überlegungen in die Kategorien „aktiv“ und „passiv“ einzuordnen, sondern darum, aus welchen Kontexten heraus die Frage nach aktiver oder passiver, empfangender oder aussendender Wahrnehmung an die antiken Texte gestellt wird.

Auch wenn schon feststeht, dass die reduzierenden Interpretationen zu kurz greifen, ist eine ausführliche Interpretation der einschlägigen Textpassagen in ihren Kontexten nicht überflüssig. Da wir ein Stück weit in dieser Interpretationstradition stehen, gilt es, gleichsam *mit dieser Brille gegen diese Brille* zu arbeiten und an den Texten das Vielfältige, Widersprüchliche und Offene stark zu machen. Denn unser heutiger Blick auf die Theorien der visuellen Wahrnehmung bei Platon und Aristoteles ist durch zwei Umstände getrübt: erstens dadurch, dass wir oft schon zu wissen glauben, was sie übers Sehen gesagt haben, und zweitens dadurch, dass wir ganz unproblematisch zu wissen glauben, wie man die antiken philosophischen Texte, die die Form von Dialogen oder aber von Abhandlungen haben,

17 Vgl. z.B. Schiffers 2014, Busch 2013 sowie Hobuß/Tams 2014.

18 Die für diese Frage entscheidende Interpretation der mittelalterlichen Kommentaren kann in dieser Arbeit nicht geleistet werden und muss weiterer Forschung vorbehalten bleiben.

lesen kann oder muss. Die Aufgabe der Interpretation ist es daher, sowohl die erste Gewissheit in Frage zu stellen, indem das Feld der Theorien des Sehens gegen verfestigte Lesarten geöffnet wird. Um die zweite Gewissheit zu erschüttern, geht es zunächst in einem methodologischen Abschnitt der Einleitung (1.2.) um die Entwicklung eines Modells der Textlektüre speziell für antike philosophische Texte.

Zu den Schwierigkeiten kommt hinzu, dass viele Übersetzungen eine klassisch-scholastische Terminologie benutzen. Dies verstärkt noch den Eindruck, dass scheinbar immer schon gewusst wird, was ein alter Text sagt. Wie also die Sache ohne Spielgeldbegriffe formulieren, die wie Marken oder Chips ständig zirkulieren, aber oft wenig mit aktuellen Erfahrungen und einer jüngeren Sprache der Philosophie zu tun haben? Hier wäre das Ziel das einer möglichst unterterminologischen Lektüre.

Leser*innen, die eine womöglich neue Theorie oder eine Antwort auf die Frage erwarten, wie „die visuelle Wahrnehmung“ funktioniert, werden wahrscheinlich enttäuscht sein. Es geht weder darum, eine solche Antwort zu entwickeln, noch sollen Aristoteles gegen die Empfangstheorieunterstellung, Platon gegen die des ‚nur aktiven‘ Sehens und beide für eine ‚fortschrittlichere‘ moderne Interpretation ‚gerettet‘ werden. Vielmehr geht es darum zu zeigen, dass sich bei ihnen die Frage nach Sinnesdaten und dem ‚eigentlich Gesehenen‘ im modernen Sinne gar nicht stellt. Insofern handelt es sich hier um unterschiedliche Ordnungen des Wissens.

Der Gang der Argumentation wird im Folgenden weitgehend in Form von Lektüren entwickelt. Wenn nicht mehr selbstverständlich ist, ob man sagen kann, was ein Text ‚eigentlich sagt‘, wenn nicht mehr selbstverständlich ist, ob man fragen kann, ob ein Text ‚Recht hat‘, wenn die Frage lautet, wie und wann ein Text zu einem solchen geworden ist, dem diese und jene Theorie zugeschrieben wird, dann ist auf solche Lektüren nicht zu verzichten.

Gelegentlich wird eine Legitimationsfrage hinsichtlich der Aktualität des Themas gestellt: Warum soll man sich heute überhaupt noch philosophisch mit der Theorie des Sehens beschäftigen angesichts der vielfältigen Kritik an einer ‚visualistischen Ideologie‘¹⁹ und den Erklärungsansprüchen der Neuro- und Kognitionswissenschaften? Im vierten Kapitel wende ich mich der Überlegung zu, dass die Beschäftigung mit dem Visuellen eine notwendige Ergänzung einer rein symbolischen Perspektive darstellt. Die gegenwärtige Situation in der Philosophie ist dadurch gekennzeichnet, dass

19 Vgl. Tyler 1991, S. 97 und Haraway 1995.

einerseits in Teilen der Philosophie des Geistes und der Kognitionswissenschaften abfällige Bemerkungen zur ‚aristotelischen‘ Theorie fallen („Wer glaubt denn heute noch...“), andererseits phänomenalistische Versuche der Aktualisierung empiristischer und Qualia-Theorien erstarken. Hier ist es das Ziel dieser Arbeit, solche Diagnosen um eine alte Theorietradition des Visuellen zu ergänzen, die nicht erst seit der Existenz von Visualisierungstechniken einsetzt, sondern möglicherweise alte Pfade neu begehbar macht.

Das vierte Kapitel ist daher zentralen Ergebnissen aus den Lektüren und der Frage nach ihrer möglichen Aktualität gewidmet.

Eine These der vorliegenden Arbeit zum antiken philosophiehistorischen Kontext lautet: Platon und Aristoteles verfassten Ihre Texte in einer Zeit, die die Trennung von Naturwissenschaften und Philosophie noch nicht kannte. Auch das vor allem bei Aristoteles naturwissenschaftlich Gedachte gehört heute in den Kontext der *Naturphilosophie*. Aus dem naturwissenschaftlichen Aspekt wurde in der Wissenschaftsgeschichte das Bemühen um das Empirische, Einzelne, Lokale, Konkrete, Situiertere; aus dem philosophischen wurde später das Bemühen um das Universale, „Theoretische“, Situationsunabhängige etc. Es ließe sich womöglich heute eine spiegelbildliche Schwellenzeit, ein gegenläufiger Umbruch diagnostizieren, wo diese Teilung in Wissenschaftskulturen wieder problematisch wird, oder auch, wo sich die Kulturwissenschaften mit dem Lokalen, Situiertere beschäftigen und die Bio-, Neuro- und Kognitionswissenschaften Universalitätsansprüche erheben.²⁰

1.2. Texttheoretische Voraussetzungen der Platon- und Aristoteles-Lektüre: Methodologische Überlegungen

In exegetischen Arbeiten und immer dann, wenn die Zuschreibung von Auffassungen zu klassischen Autor*innen überprüft werden soll, geht es darum, dass es nicht selbstverständlich ist, dass ein Text das sagt, was er zu sagen scheint. Für solche Untersuchungen ist es hilfreich, das in einzelnen Textpassagen explizit Gesagte (und das, was nicht gesagt wird) mit dem, was ein Text tut (und nicht tut), immer wieder zueinander ins Verhältnis zu setzen. Daher sollen im Folgenden Fragen zur Textualität formuliert und an die Texte Platons und Aristoteles‘ gestellt werden, um

20 Vgl. Hagner/Laubichler 2006, die einen solchen Umbruch aus wissenschaftshistorischer Perspektive betrachten.

für die Lektüre *als* Lektüre aufmerksam zu machen. Im Anschluss an Foucault und Wittgenstein, an Praktiken der dekonstruktiven Lektüre und des ethnographischen Schreibens, New Historicism und Hermeneutik wird der Frage nachgegangen, welche methodischen Konsequenzen sich für die Interpretation klassischer philosophischer Texte aus den texttheoretischen Debatten ergeben.

Archäologie und dynamische Zirkulation: Der Text und die Macht bei Foucault

Wie könnte es aussehen, Platons und Aristoteles' Aussagen zur Theorie des Sehens im Lichte der Diskurstheorie Foucaults zu betrachten?²¹ In dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, einige Elemente der komplizierten diskursiven Verteilungen innerhalb von Texten im Foucaultschen Sinne zu rekonstruieren, ohne dass dabei die Diskursanalyse als operationalisierbare Methode im technischen Sinne für die Entwicklung eines Instrumentariums zur quantitativen und qualitativen Textuntersuchung benutzt wird,²² sondern als theoretische Perspektive²³ auf Praktiken des Aussagens und der Zurückweisung in Texten. Foucaults Überlegungen haben die Rolle der Werkzeuge,²⁴ mit deren Hilfe versucht werden soll, auch die machttheoretischen Dimensionen von Texten zu erkunden.

In der „Archäologie des Wissens“ richtet sich Foucault vor allem gegen ein subjektzentriertes Denken und eine damit verknüpfte Auffassung von

21 Besonders aufschlussreich wäre hier die Betrachtung der antiken und mittelalterlichen Kommentare, die in dieser Arbeit leider nicht vorgenommen werden kann und späteren Forschungen vorbehalten bleiben muss.

22 Dafür, dass das eine durchführbare und vielversprechende, aber auch problematische Möglichkeit ist, vgl. z.B. Jäger 1999, S. 171-187 und Diaz-Bone 1999, der Foucaults Diskurstheorie als eine „(post)strukturalistische Wissenssoziologie“ auffasst; einen Überblick über unterschiedliche diskurstheoretische methodische Ansätze gibt z.B. Jäger 1999, S. 121-124. Siehe auch Keller 2007; Bublitz 2003; Link1995; Keller et al. 2001; Jäger 2001 und Schwab-Trapp 2001.

23 Vgl. Hobuß 2007, S. 47-49. Wie bei Keller 2007 unterschieden, wird hier mit „dem Begriff der Diskursanalyse [...] keine spezifische Methode, sondern eher eine Forschungsperspektive auf besondere, eben als Diskurse begriffene Forschungsgegenstände bezeichnet. Was darunter konkret, im Zusammenhang von Fragestellung und methodisch-praktischer Umsetzung verstanden wird, hängt von der disziplinären und theoretischen Einbettung ab.“ Keller 2007, S. 8.

24 Vgl. Foucault 1996, S. 25 sowie Maset 2002, S. 128 und Dreyfus/Rabinow 1987, S. 11.

der Kontinuität der Geschichte.²⁵ Die Aufgabe der Archäologie soll daher die Ermittlung dessen sein, was zu einem bestimmten Zeitpunkt gesagt werden kann und was durch das jeweils Gesagte ausgeschlossen wird, und wie dadurch Erfahrungen in spezifischen historischen und kulturellen Situationen ermöglicht werden.

„Dabei sollen retrospektive Darstellungen, die die etablierte Wissenschaften, ihre internen Normen und Gültigkeitskriterien als Organisationsprinzip einer Geschichte des wissenschaftlichen Denkens in den Vordergrund stellen, vermieden werden.“²⁶

Gerade im Fall der Interpretation antiker Texte lässt es sich einerseits gar nicht ohne retrospektive Zuschreibungen bestimmter Argumentationskontexte und Argumente auskommen, wenn ein einordnendes Verständnis erzielt werden soll, andererseits soll es darum gehen, vorliegende Interpretationen und Zuschreibungen an den Texten zu überprüfen.

Foucaults Denken bis zur Methode der Archäologie und darüber hinaus lässt sich ausgehend vom Begriff des Schweigens rekonstruieren, das sich jenseits der „Ränder dessen, was in der Sprache, im Redehandeln wirklich möglich ist“²⁷ befinde. Foucault untersucht zunächst die Geschichte des Wahnsinns, um das Schema des historischen Wandels zu begreifen, in dessen Verlauf der Wahnsinn in gewisser Weise entsteht und zugleich etwas verschwindet, wenn in den von ihm untersuchten historischen Texten so etwas wie Unvernunft erscheint, dann verstummt und schließlich von einem neuen Vernunfttyp überdeckt wird. Das methodische Problem bei der Untersuchung des Wahnsinns als einem Versuch, hinter die „Ränder“ zu denken, liegt vor allem darin, dass es schwierig ist, nach Vorkommnissen einer zum Verstummen gebrachten Rede zu suchen. Die Frage lautet daher für viele Interpreten, auf welche Weise gewisse Sprech- und Denkweisen unmöglich gemacht werden, und dies ist daran untersuchbar, welche Dokumente und Zeugnisse aus vergangenen Zeiten überlebt haben, weil sie für

25 Vgl. Foucault 1973, S. 23.

26 Maset 2002, S. 127.

27 Vgl. z.B. Gehring 2004, S. 14. Wird dieser Ausgangspunkt bei Gehring auch ungenau formuliert, da unklar bleibt, ob da etwas „jenseits dieser Ränder [des Sagbaren] gesagt oder getan wurde“ und bloß „in der Überlieferung gar nicht erst“ (ebd.) vorkommt, oder aber „im Raum der wirklichen Geschichte [...] gar nicht erst vorkommen kann“ (ebd., S. 15), so hebt die Rekonstruktion doch zutreffend eine Linie in Foucaults Beschäftigung mit den Begriffen des Wahnsinns, der Literatur, des Autors und des Archivs hervor.

archivierbar befunden wurden und werden. Inhaltlich gewendet, lautet die Frage, welche Inhalte in diesen Dokumenten heute gelesen werden können. Hier liegt ein grundsätzliches Problem für Historiker*innen, Philosoph*innen und alle, die mit Texten der Vergangenheit befasst sind.²⁸

Schon seit den späten 1950er und in den 1960er Jahren hatte Foucault die damit verbundenen Probleme an den Funktionsweisen der Literatur untersucht.²⁹ Die Literatur, und möglicherweise auch andere Formen des Sprechens, könnten in ein Außen führen, das aber hier nicht als ein Nichtsprachliches oder Außersprachliches gedacht werden muss, sondern als jenes Sprechen, das nicht die Souveränität des „ich spreche“ besitzt,³⁰ dieses dadurch aber als Fundament erst ermöglicht. Deswegen ist für Foucault in dieser Zeit das Studium der Sprache der modernen Literatur richtungweisend.³¹ Wenn Gehring schreibt, „das literarische Experiment selbst könne für den radikalen Umgang mit der Überlieferung ein methodisches Vorbild sein“,³² ist das als Wiedergabe der Foucaultschen Überlegungen so zu verstehen, dass die Literatur (Foucault nennt de Sade, Hölderlin, Mallarmé, Artaud und vor allem Blanchot), die die Sprache der Repräsentation hinter sich lässt, ein Sprechen entwickelt, das dem Rieseln und Rauschen näher kommt als dem souveränen „ich spreche“.

Zunächst gibt Foucault in „Was ist ein Autor?“³³ vier unterschiedliche Funktionen als Bedeutungen des Begriffs des Autors an: erstens die namentliche Nennung eines herausgehobenen Menschen, zweitens das spezifische Aneignungsverhältnis eines Autors zu „seinem“ Text, u.a. in Form urheberrechtlicher Bestimmungen, drittens ein Zurechnungsverhältnis von Gedanken und viertens ein grammatisches Positionierungsgefüge in einem Text. Daraus folgt die oft als „Tod des Autors“ bezeichnete Diagnose, dass der Autorname „nicht im Personenstand der Menschen lokalisiert“³⁴ sei. Den Ausdruck „Autor eines Textes“ als Sammelbezeichnung für die

28 Vgl. z.B. Sarasin 1996; Sarasin 2001; Maset 2002.

29 Bernhard Waldenfels spricht geradezu von der „literarisch imprägnierte[n] Matrix“ der frühen Aufsätze, in denen es „in vielen Varianten um den Status des Schreibenden“ gehe, und die in Band I der „Dits et Ecrits“ vorliegen, vgl. Waldenfels 2003, S. 4.

30 Foucault spricht hier vom „Rauschen und Rieseln“ des Sprechens, vgl. Foucault 2001a, S. 695.

31 Vgl. unten (im Abschnitt über Wittgenstein) die Kritik an Figuren der Selbstbezüglichkeit. Foucault nimmt bei seiner Bestimmung der Funktionsweise der Sprache der modernen Literatur an diesem Punkt eine Wittgenstein sehr verwandte Position ein.

32 Vgl. Gehring 2004, S. 23.

33 Vgl. Foucault 2001b, S. 1004 und S. 1015-1020. ,

34 Foucault 2001b, S. 1015.

genannten Funktionen zu bestimmen, bedeutet aber nicht etwa, den Autor gänzlich zum Verschwinden zu bringen. Die Autorposition in Foucaults Sinne zu verstehen, ermöglicht es, darauf zu achten, wie solche Funktionen wie die namentliche Nennung, die Urheberschaft, die Zuschreibung von Gedanken zu einem Menschen und die des Autors als Textstrategie in historisch variabler Weise vorkommen. Dabei lässt sich grundsätzlich durchaus bestimmen, wie manche Weisen, diese Funktionen zu erfüllen, zu einer bestimmten Zeit vorkommen und später durch andere abgelöst werden.³⁵ Insofern besteht die Aufgabe auch darin, so etwas wie Sagbarkeiten der jeweiligen Zeiten zu rekonstruieren.

Wichtig für die Beschäftigung mit den antiken Texten ist im vorliegenden Zusammenhang, welche Relevanz diese Überlegungen für die Lektüre und Interpretation der Texte haben, und zwar nicht im Sinne der Frage, ob oder ab wann sie als Philosophie im Gegensatz zur Literatur gewertet wurden, sondern mehr im Sinne der Frage, welchen Status sie haben hinsichtlich der Zurechnung zur Psychologie, Physiologie, Optik, Erkenntnistheorie oder weiteren Disziplinen und Teildisziplinen. Foucault schreibt zur Veränderung seiner Arbeitsweise, wie er in das Unternehmen einer Geschichte der Wahrheit hineingeraten sei: Er habe nicht mehr die Verhaltensweisen, Ideen, Gesellschaften und ihre „Ideologien“ untersuchen wollen, sondern die „*Problematisierungen*, in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß“.³⁶ Er denkt dabei die Geschichte in Diskontinuitäten und Brüchen, wodurch Ordnungen des wissenschaftlichen Redens und Denksysteme sichtbar werden, die nur zeitweilig stabil sind und sich immer wieder in mehr oder weniger plötzlichen Umbrüchen verändern. Dadurch zeigen sich Unterschiede nicht nur zu solchen Verfahrensweisen, die ihren Interpretationsgegenständen einen überhistorischen Sinn oder eine durch die Zeiten gleich bleibende logische Struktur entnehmen wollen, sondern auch zu solchen historischen und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen, die nach Kontinuitäten, Entwicklungen und Ursachen suchen. Für die Interpretation einzelner Texte bedeutet das, dass immer wieder auf Problematisierungsweisen zu achten ist.

35 Bernhard Waldenfels kritisiert, dass Foucault an manchen Stellen, wo er die Frage nach dem Autor oder dem Subjekt auf diese Weise stellt, sich bloß noch auf die „Autor-Funktion“ oder die „Subjekt-Funktion“ richtet und damit den philosophischen Gehalt der Subjektkritik verschenke: „Der plausible Einspruch gegen ein Subjekt, das sich seiner selbst mächtig dünkt [...], droht an den Ufern eines Systemfunktionalismus zu stranden.“ Waldenfels 2003, S. 12.

36 Foucault 1986, S. 19 (kursiv i.O.).

Michael Maset beschreibt als Beispiel, wie Lucien Febvres Buch von 1942 über Rabelais und das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert als Vorläufer Foucaults gelesen werden kann und zugleich bis heute interessante Fragen aufwirft.³⁷ Febvre wandte sich gegen eine Rabelais-Interpretation, die ihm zufolge „Rabelais Gedanken zuschrieb, die im sechzehnten Jahrhundert nicht denkbar waren“,³⁸ und ermittelt mit einer philologischen Analyse solche Begriffe, die es im sechzehnten Jahrhundert noch gar nicht gab, um den Nachweis zu erbringen, dass „das ‚outillage mental‘ – das mentale Rüst- bzw. Handwerkszeug, die mentale Ausrüstung“³⁹ – bestimmte Überzeugungen und Einstellungen nicht zuließ. Febvre formuliert damit bis heute interessante Fragen: Lässt sich etwas ausmachen wie „eine Erfahrungsstruktur, eine das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt gleichermaßen umgreifende historisch-kulturelle Situation, die Denken und Erkenntnis zeitlich variabel strukturiert?“⁴⁰ Wenn man diese Gedanken auf die philosophische Interpretation antiker Texte überträgt, wäre zu prüfen, ob es auch hier so ist, dass zwar konkurrierende Übersetzungen thematisiert und kritisiert und terminologische Begriffe erläutert werden, dass aber der grundsätzliche „Zugang zur Bedeutung der Sprache in den Quellen [...] als unproblematisch betrachtet zu werden“⁴¹ scheint. Dafür ist die Beachtung der Rolle der Textualität und die Aufmerksamkeit auf die Lektüre *als* Lektüre wichtig. Auf der Basis dieses Grundgedankens argumentiert der folgende Abschnitt dafür, dass sich an der Literatur etwas über das Funktionieren der Sprache überhaupt ablesen lässt, das man dann auf alle anderen Textsorten übertragen kann.

Die Textualität in New Historicism und Ethnologie

Stephen Greenblatt beschäftigt sich mit der komplexen „dynamischen Zirkulation“⁴² von Lüsten, Ängsten und Interessen innerhalb eines Textes und zwischen Texten und Kontexten. Nicht nur Kunstwerke seien Ergebnisse

37 Vgl. Maset 2002, S. 162-165; Maset bezieht sich auf Febvre 1988.

38 Maset 2002, S. 162.

39 Maset 2002, S. 163.

40 Maset 2002, S. 164.

41 Maset 2002, S. 165.

42 Vgl. Greenblatt 1993, S. 9-33. Als Quelle für den Begriff der „dynamischen Zirkulation“ nennt Greenblatt Foucaults „Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2“. An der von ihm angegebenen Stelle findet sich bei Foucault allerdings nicht der Wortlaut ‚dynamische Zirkulation/dynamic circulation/circulation dynamique‘. Foucault beschäftigt sich hier mit dem Gegenstand der moralischen Reflexion

gesellschaftlicher Produktion, sondern auch die Begriffe der Kunst und der Literatur und die Trennung zwischen künstlerischen und nichtkünstlerischen sozialen Praktiken. Dies lässt sich auch auf philosophische Texte übertragen:

Philosophische Texte sind nicht von sich aus in den betreffenden Gesellschaften vorhanden, sie haben keine wesensmäßigen Gemeinsamkeiten in ihrer Struktur, sondern sie werden innerhalb von bestimmten Gebrauchsweisen fortwährend als philosophische Texte bestätigt, verworfen, verfasst und akzeptiert.

Welches sind die Konsequenzen dieser Betrachtungsweise für die Interpretation, und lassen auch sie sich auf philosophische Texte und ihre Interpretation übertragen? Greenblatts Ausgangsfrage lautete, wie Shakespeare in seinen Dramentexten die Intensität habe zustande bringen können, in der auf fast unheimliche Weise Textspuren vergangenen Lebens vom Willen erfüllt scheinen, sich zu Gehör zu bringen.⁴³ Dabei folgt Greenblatt einerseits Foucault und fordert die Verabschiedung vom Autor als Instanz, von der Vorstellung einer ahistorischen Repräsentation und vom Begriff der Kunst als vorhandener Klasse von Dingen.⁴⁴ Interessant ist aber, wie der Foucaultsche Abschied von der literarischen Autorität durch Greenblatt konkretisiert wird. Wie bei Foucault und bei Derrida findet sich auch bei ihm die metaphorische Rede von den Rändern des Textes oder der Sprache und davon, dass sich etwas entzieht, das nur „erhascht“ werden kann.⁴⁵ Offensichtlich geht Greenblatt davon aus, dass dies möglich und durchführbar ist, wenn man nur seine Aufmerksamkeit verlagert. Der Preis dafür sei allerdings der Verzicht auf die „befriedigende Illusion einer ‚ganzheitlichen Lektüre‘“,⁴⁶ was offenbar heißen soll, dass keine ab-

über die sexuelle Lebensführung in der griechischen Antike und betont, entscheidend sei dort weder die Art des sexuellen Akts noch des Begehrens noch des Vergnügens, „sondern die Dynamik, die sie alle drei kreisförmig vereint“ (Foucault 1986, S. 58). Im Original lautet die Formulierung: „c'est plutôt la dynamique qui les unit tous trois de façon circulaire“ (Foucault 1984, S. 52). Als terminologischen Begriff gibt es den Ausdruck in der Demographie und der Strömungsmechanik, wo sich von der dynamischen Zirkulation einer Bevölkerung in einem Gebiet, der Nährstoffe im Oslofjord, der Wärme im Erdklimasystem, der Säure in einem Rohrleitungssystem sprechen lässt.

43 Vgl. Greenblatt 1993, S. 9.

44 Siehe Foucault 1973, S. 182.

45 Greenblatt 1993, S. 12.

46 Die Übersetzung ist unglücklich, vgl. im Original: „the satisfying illusion of a ‚whole reading‘“ (Greenblatt 1988, S. 4).

schließenden und eindeutigen Lektüren mehr angestrebt werden. Wenn all diese Überlegungen methodisch operationalisiert werden sollen, fragt sich, von wo nach wo nun die Aufmerksamkeit verlagert werden soll, und in welcher Weise sich dies bewerkstelligen lässt. Greenblatt schlägt vor, „den kollektiven Charakter der Produktion literarischen Vergnügens und Interesses ernster [zu] nehmen als bisher“.⁴⁷ Wie lässt sich den Manifestationen solcher sozialen Dimension der Macht auf den Leib rücken? Alte Texte, die heute Gegenstand der Interpretation sind, haben uns etwas zu sagen, d.h. sie haben, wie Greenblatt sich ausdrückt, Energie in sich, und diese heutige Energie kultureller Gegenstände „hängt von einer ungeordneten Reihe historischer Transaktionen ab“.⁴⁸ Auf welche Weise lässt sich ihnen auf die Spur kommen? Für den Fall der Shakespeareschen Dramen seien es das Stück, der Text selbst und die Umstände seiner Einbettung in die Kontexte, die fortwährend umgebildet werden in einem „anhaltenden, strukturierten Tauschhandel“,⁴⁹ den er als „Codierung“ denkt.⁵⁰ Wie aber kann dieser Code heute gelesen, decodiert, entschlüsselt werden, wie kann die ursprüngliche Energie in der Form des Textes als Code zu einem viel späteren Zeitpunkt wieder aktiv werden? Greenblatts Antwort lautet, die soziale Energie manifestiere sich durch ihre Auswirkungen:

„Sie manifestiert sich in der Fähigkeit gewisser sprachlicher, auditiver und visueller Spuren, kollektive physische und mentale Empfindungen hervorzurufen und diese zu gestalten und zu ordnen. Sie geht also mit wiederholbaren Formen von Vergnügen und Interesse einher [...]“.⁵¹

Literarische Werke, Texte und Dramen, begreift er hier als les-, hör- und sichtbare „Spuren“, die *wiederholbare* Formen des Vergnügens und des Interesses beinhalten. Bestimmte sprachliche, akustische und visuelle Einheiten sollen als Codes gewesener sozialer Energie interpretierbar sein, weil ihnen die Eigenschaft zukommt, wiederholbar, d.h. in voraussagbarer Weise ihnen entsprechende kollektive Empfindungen zu organisieren. Wie soll man sich das Decodieren vorstellen? Für Greenblatts Antwort ist die Annahme grundlegend, dass das Theater (und Texte überhaupt) nicht bloß Widerspiegelungen sind. Stattdessen gebe es unterschiedliche

47 Greenblatt 1993, S. 13.

48 Greenblatt 1993, S. 15.

49 Greenblatt 1993, S. 15.

50 Vgl. Greenblatt 1993, S. 15.

51 Greenblatt 1993S. 15.

Austauschmodi:⁵² Erstens die Aneignung; etwas wird ohne Bezahlung einfach genommen, wie z.B. die Alltagssprache oder die Darstellung der Unterschichten.⁵³ Zweitens den Kauf; die Theatergesellschaft bezahlt für ein Objekt wie z.B. für Requisiten und Kostüme, der Dramatiker zahlt für seine Quellen und wurde ggf. für seine Stücke bezahlt. Drittens die symbolische Aneignung; eine soziale Praktik wird durch Repräsentation auf die Bühne übertragen.⁵⁴ Hier gebe es wiederum unterschiedliche Formen: die Simulation, die metaphorische Aneignung⁵⁵ und die Aneignung durch Synekdoche oder Metonymie. Als Beispiel für Letztere begreift Greenblatt Shakespeares verbale Abreibungen in seinen Komödien „nicht nur als Zeichen für, sondern als lebendige Realisierung einer umfassenden erotischen Hitze“;⁵⁶ die anders nicht öffentlich darstellbar war.

Gibt es Entsprechungen, die eine Übertragung auf antike philosophische Texte erlauben? Auch im Falle der Philosophie hängt die Zirkulation von einer Trennung zwischen philosophischen Praktiken und anderen sozialen Gewohnheiten ab, die durch fortwährende Anstrengungen und allgemein anerkannte klassifikatorische Unterscheidungen produziert wird. Philosophie und philosophische Texte sind nicht einfach von sich aus in der Welt vorhanden, sie werden zusammen mit den anderen Erzeugnissen, Diskursen und Praktiken der jeweiligen Kontexte immer wieder hergestellt. Dabei ist die Abgrenzung nicht so, dass sie sich auf einen einheitlichen theoretischen Nenner bringen ließe, noch dass die philosophischen Texte gewisse Strukturen oder Merkmale hätten, an denen sich ihr Charakter einfach ablesen ließe.

52 Lutz Ellrich formuliert, Greenblatts energiegeladenes Zusammenspiel von Texten und sozialen Kontexten indiziere „eine Sphäre jenseits der Texte“ – dies sei aber gerade nicht „die wirkliche Welt“, denn die sei von Greenblatts Textverständnis „nie ausgesperrt“ gewesen, vgl. Ellrich 1999, S. 338f. Er befindet sich damit in großer Nähe zu Wittgenstein, wenn er schreibt:

„Die Art von Text-Holismus, den Greenblatt propagiert, rückt also nicht die ‚wirkliche‘ Welt in unerreichbare Ferne oder transformiert die Referenz, die jede wahre oder bedeutungsvolle Aussage herzustellen beansprucht, in eine Beziehung, die Worte nur zu anderen Worten unterhalten können, sondern eröffnet die Möglichkeit, das Nicht-Textuelle als erstaunlichen, allein textuell zugänglichen Entzug zu markieren.“ (Ebd., S. 341)

53 Vgl. Greenblatt 1993, S. 18.

54 Vgl. Greenblatt 1993, S. 19.

55 Vgl. Greenblatt 1993, S. 20.

56 Greenblatt 1993, S. 21.

Greenblatt gibt metaphorische Beschreibungen dieser Absonderungsprozesse: ein *Territorium* durch Zäune oder Mauer abgrenzen; ein *Tor* wird errichtet, durch das manche hindurch dürfen, andere nicht; eine *Tafel mit Regeln* wird aufgestellt; es entwickelt sich eine Klasse von spezialisierten *Funktionären*; es bürgern sich *ritualisierte* Formeln ein, die wiederholt werden.⁵⁷ Wie sähe die Übertragung all dieser Punkte auf die Philosophie aus?

Ein methodisch nutzbarer Hinweis besteht darin, dass Greenblatt von der „Dokumentation fremder Stimmen“ in einem Text spricht:⁵⁸

„aus welchem Grunde sollte Macht daran interessiert sein, andere Stimmen zu dokumentieren, subversive Experimente zu dulden und in ihrem eigenen Zentrum jene Übertretungen zu registrieren, die ihr über kurz oder lang entgegenwirken? Teils, weil Macht niemals, noch nicht einmal unter kolonialen Bedingungen, völlig monolithisiert ist und daher in einer ihrer Funktionen auf Material stoßen und es dokumentieren kann, durch das sie in einer anderen Funktion gefährdet wird; teils, weil Macht von Wachsamkeit abhängt und Menschen gerade dann besonders wachsam sind, wenn sie Gefahr wittern; teils schließlich, weil sich Macht über Gefahren oder schlichtweg über das nicht mit ihr Identische definiert.“⁵⁹

Solche „anderen Stimmen“ wären in den Texten aufzusuchen. Dazu gehört es unter anderem, im Falle widersprüchlicher Argumentationen nicht ausschließlich eine Interpretationslösung zu suchen, die ein Argument auf Kosten des Textbefunds möglichst wasserdicht rekonstruiert. Außerdem wird es wichtig sein, dafür aufmerksam zu bleiben, aus welchen philosophischen und anderen diskursiven und ästhetischen Kontexten im Verlauf der Herausbildung der philosophischen Diskussion Argumente Eingang in die interpretierten antiken Texte gefunden haben, wobei die*der heutige Leser*in „zwischen diesen Texten Beziehungen herstellen und seine Lektüre als ein Echo auf den Austausch von Argumenten und Sichtweisen betrachten [kann], den die Texte in ihrer Zeit miteinander pfligten. [...

57 Vgl. Greenblatt 1993, S. 23.

58 Vgl. Greenblatt 1993, S. 34-88.

59 Greenblatt 1993, S. 53.

So] entstehen Zusammenhänge zwischen sich wechselseitig energetisch ausbeutenden Diskursen.“⁶⁰

Die Ethnologin Ulla Haselstein vertritt die These, ein Begriff einer allgemeinen Textwissenschaft habe sich aus dem Aufeinandertreffen von Anthropologie und Literaturwissenschaft entwickelt; dazu seien eine von ihr so genannte „selbstreferentielle Rahmung“ der Literatur einerseits und die „referentielle Rahmung“ der Ethnographie andererseits nötig gewesen. Die literarische Ethnographie habe die einseitige Betonung des referentiellen Moments in der klassischen Ethnographie in Frage gestellt, und umgekehrt habe z.B. der New Historicism in der Literaturwissenschaft erstens die enge Fokussierung auf *literarische* Texte aufgehoben und stattdessen Literatur innerhalb des Feldes kultureller Produktivität betrachtet, und zweitens (ebenfalls wie in der ethnographischen Feldforschung) das kulturell je spezifisch motivierte Interesse der Lektüre stets in den Vordergrund gestellt. Dabei imaginiere sich der Literaturwissenschaftler als Feldforscher wie Greenblatt z.B. im Feld der Renaissance.⁶¹ Der als Anspielung auf den „Tod des Autors“ geäußerte Wunsch, mit den Toten zu reden, gerate dabei stets auch zur Bauchrednerei, weil man ja den Toten eine Stimme geben müsse. Die entstehende „projective past“ ermögliche in der Differenz zur Vergangenheit ein neues Verständnis des Literaturwissenschaftlers von sich selbst. Greenblatt beziehe „seine eigene Position als Beobachter in seine Re-Konstruktion mit ein“⁶² Als notwendige Ergänzung dieses selbstreflexiven Vorgehens betrachtet Haselstein den Begriff der ethnologischen Feldforschung, in der es auf die persönliche Erfahrung und die dichte Beschreibung ankomme.⁶³ Im Falle der Aristotelesinterpretation ist freilich kein der Feldforschung analoges Setting möglich.

Aber eine sinnvolle Frage lautet: Ist diese Vorgehensweise auf Dichtung beschränkt, wenn sie ein am Hinausgehen über literarische Texte im engeren Sinne geschultes Modell für die Literaturwissenschaft anbietet? Sie ist nach Haselsteins These zwar am Besonderen der Literatur gewonnen, als das gar nicht so sehr die Unabgeschlossenheit des Sinns anzusehen sei als vielmehr das, was Haselstein ihren „selbstreferentiellen Gestus“ nennt. Im

60 Ellrich 1999, S. 192. Dies wäre im Falle der Überlieferung der antiken Texte besonders an den Kommentaren zu zeigen, was in dieser Arbeit jedoch nicht durchgeführt werden kann.

61 Vgl. Haselstein 2000, S. 14-16.

62 Haselstein 2000, S. 14.

63 Haselstein 2000, S. 16.

Unterschied zu anderen Diskurstypen stelle Literatur aus, *dass* sie Literatur sei. Die Literatur nutze ein spezifisches ästhetisches Reflexionspotential:

„indem sie die kulturell tradierten Bedeutungen aufruft, einsetzt, kommentiert und verändert, arbeitet sie an der durch Differenzen und Grenzen organisierten symbolischen Ordnung.

An der Literatur werden diskursive Prozesse des Ausschlusses bzw. der Inkorporierung des Anderen als unabgeschlossene und unregelmäßige erfassbar, weil in der literarischen Textualität die Sprache ihre referentielle Bindung löst [...].“⁶⁴

Die Spielräume und Problematisierungsmöglichkeiten der Literatur seien aber nicht auf den Gegenstand der fiktionalen Literatur beschränkt, sondern gültig für alle anderen Textsorten. Denn der New Historicism und die Verfahrensweisen der dekonstruktiven Lektüre lesen der Literatur ein Wissen vom grundsätzlichen Funktionieren der Sprache ab, dass sie nie nur referentiell sei. Und sei dies erst einmal gewonnen, gehe es auch an anderen Texten. Für ihre eigenen Fallstudien formuliert sie:

„Sucht man der Komplexität der entsprechenden Texte durch ein Lektüreverfahren Rechnung zu tragen, das an der Selbstreferentialität und Rhetorizität literarischer Texte geschult ist, wird im Gegenzug die literarische Verarbeitung kulturellen Materials als Institution mit vielfältigen Funktionen historisch konturiert und theoretisch konstruierbar.“⁶⁵

Haselsteins Gedankengang lautet also, dass sich an der Literatur etwas über das Funktionieren der Sprache ablesen lässt, das man dann auf alle anderen Textsorten übertragen kann. Bei allen Textsorten gilt dann: Wenn Texte mehrere Perspektiven nahe legen oder Widersprüche und Inkohärenzen enthalten, sollten und könnten wir uns gar nicht zwischen all diesen Perspektiven entscheiden. Der Text als *Schnittstelle* (z.B. zwischen mehreren Kulturen) macht ihn *anfällig* für weitere Lektüren. Haselsteins Forderung lautet daher, prinzipiell keine Dimensionen des Textes wegfallen zu lassen. Ist dieser Anspruch auch grundsätzlich unerfüllbar, lässt sich aus ihm doch die Maxime ableiten, möglichst viele Dimensionen zu rekonstruieren. Für philosophische Texte ist daran erstens interessant, dass Schnittstellen in den Texten in erster Linie zwischen historischen Epochen statt geogra-

64 Haselstein 2000, S. 21.

65 Haselstein 2000, S. 21. Haselstein (vgl. ebd., S. 153-161) ergänzt ihre Darstellung durch eine ausführliche Kritik an Greenblatt, die hier unberücksichtigt bleibt.

phisch auseinander liegenden Gesellschaften wie im Falle der Ethnographie zu beachten wären, und es stellt sich zweitens die Frage, wie mit dem Wahrheitsanspruch philosophischer Texte umzugehen sei.

Referentielle, nichtreferentielle und ‚selbstreferentielle‘ Bilder in Wittgensteins Kritik

Wittgensteins Überlegungen über referentielle und nichtreferentielle Bilder zeigen, dass sowohl Sätze und Texte wie Bilder grundsätzlich jeweils referentiell *oder* nichtreferentiell verstehbar sind. Damit lässt sich eine Falle aufzeigen und vermeiden, in die ethnographisch-textwissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Ansätze leicht geraten. Im Textzusammenhang der „Philosophischen Untersuchungen“ geht es in der Passage PU 518-523⁶⁶ um Sätze, sprachliche Äußerungen und Texte, die in vielerlei Weisen mit Bildern verglichen werden. Das heißt, Wittgenstein beschäftigt sich sowohl mit Bildern als auch mit Texten und untersucht die Konsequenzen, die sich ergeben, wenn man Texte und die Sprache als (Ab-)Bilder denkt, und wenn man Bilder mit sprachlichen Darstellungen vergleicht. Daher ist auch im vorliegenden Zusammenhang seine Untersuchung referentieller und nichtreferentieller Bilder für eine Übertragung auf das Verständnis und die Interpretation von Texten relevant.⁶⁷

Wittgenstein zeigt zunächst, dass der Bildbegriff in diesem Kontext sehr irreführend verwendet werden kann, und nimmt dann in PU 522 eine Differenzierung innerhalb der Bildtheorie vor. Wenn wir ein Porträt haben, lässt es sich als eine Abbildung bestehender Tatsachen auffassen, als eine mehr oder weniger zutreffende Beschreibung einer lebenden oder gelebt habenden Person. Ein Genrebild dagegen *könnte* man als eine Darstellung ‚möglicher‘ Sachverhalte kennzeichnen, im Gegensatz zum Porträt als eine Beschreibung oder Darstellung fiktiver Personen. Aber gerade das sagt Wittgenstein hier nicht. Er versieht nicht den zweiten Fall mit der Logik des ersten. Er schreibt, das Genrebild ‚sagt uns etwas‘, wir könnten auch sagen, ‚es stellt etwas dar‘, ist dabei aber keine Beschreibung einer oder mehrerer Person/en, weder historischer noch fiktiver. Wittgenstein lehnt

66 Vgl. Wittgenstein 1984. Wie allgemein üblich, wird im Folgenden nicht nach Seitenzahlen zitiert, sondern mit der Sigle „PU“ und der Abschnittsnummer.

67 Hier wird nur eine Zusammenfassung gegeben. Für eine ausführlichere Interpretation der Passage mit weiteren Verweisen vgl. Hobuß 2013, S. 57-63 und Hobuß 1998, S. 155-161.

die Argumentation ab, vom Fall des im Porträt dargestellten Gegenstands eine Übertragung auf den Fall des Genrebilds vorzunehmen.

Und damit geht es gar nicht mehr um unterschiedliche Weisen des Bezugs auf entweder wirkliche oder nur mögliche Sachverhalte, sondern es kommt darauf an, dass ein *wirkliches Bild* vorliegt. Und so verhält es sich beim Genrebild: Das Augenmerk ist nicht gerichtet auf den Bezug zum Sachverhalt, sondern auf das Bild selbst. Das, was darstellende Praktiken liefern, ist dann nicht mehr mit der Argumentation „wahre oder falsche/fiktionale Abbildung eines Sachverhalts“ zu erfassen. Wenn man der Versuchung erliegt, doch in dieser Argumentation zu bleiben, kommt man für das Genrebild zu so etwas wie dem ‚Sachverhalt, den nur *das Genrebild selbst* erfüllt‘ – und das heißt: es *gibt gar kein* Verhältnis zwischen einem Sachverhalt und dem Bild. Dass es ein für den Charakter des Bildes konstitutives Verhältnis zwischen Sachverhalt und Bild, eine solche Relation hier gar nicht gibt, widerlegt die Auffassung, die das Genrebild nach der Logik des Porträts auffassen wollte. Es muss kein an sich selbst vorhandenes Referenzobjekt geben, damit ein Text oder ein Bild *etwas* bedeuten. An der Struktur oder den Eigenschaften eines Bildes selbst ist es dabei nicht abzulesen, ob es sich um ein Bild nach der Logik des Porträts oder der Logik des Genrebildes handelt. Wittgenstein überträgt das Gesagte dann auf die Sprache, und es gilt ebenfalls für andere Darstellungssysteme: Texte können unterschiedlich aufgefasst werden, entweder im Sinne der Sprache als einem eigenständigen Symbolsystem oder im Sinne der Sprache als etwas, das sich auf die Wirklichkeit bezieht. Wenn wir Texte so auffassen können, dass sie sich auf die Wirklichkeit beziehen wie ein Porträt und auch so auffassen können, dass sie in ihrer Funktionsweise dem Genrebild vergleichbar sind, dann kann man offenbar keine Theorie der Textbedeutung aufrechterhalten, die die Bedeutung im jedem Fall an die Frage des Wirklichkeitsbezugs knüpft.

Eine mögliche Folge der abgelehnten Auffassung beschreibt Wittgenstein schließlich in PU 523:

„Das Bild sagt sich mir selbst‘ – möchte ich sagen. D.h., daß es mir etwas sagt, besteht in seiner eigenen Struktur, in *seinen* Formen und Farben. (Was hieße es, wenn man sagte ‚Das musikalische Thema sagt sich mir selbst‘?)“

Hier kommt nach Wittgenstein eine irreführende Figur ins Spiel, die einen dazu bringen kann, von Reflexivität oder Selbstreflexivität zu reden, was

er aber als Folge der Verlegenheit diagnostiziert, in die die referentielle Logik geraten ist. Im „Brown Book“⁶⁸ untersucht Wittgenstein die Selbsttäuschung, der zu erliegen man in Gefahr ist, wenn man bestimmte Formulierungen als referentiell versteht, deren Gebrauch aber keiner referentiellen Logik folgt. Sein Beispiel ist das Wort „bestimmt“ („particular“), das manchmal dazu gebraucht wird, eine folgende Beschreibung vorzubereiten (Wittgenstein nennt ihn „transitiv“), manchmal aber eher als ein zeigendes Hervorheben verwendet wird (wie in „dieses Gesicht macht auf mich einen ganz bestimmten Eindruck, den ich nicht beschreiben kann“; Wittgenstein nennt ihn „intransitiv“). Wenn man trotzdem danach fragte, welches der bestimmte Eindruck sei, könnte man nur wiederholen: „eben *dieser*“. Und dann könnte man meinen, in der Formulierung werde die als „bestimmt“ gekennzeichnete Sache mit etwas verglichen – mit sich selbst. Diese Idee bezeichnet Wittgenstein als die Vorstellung, es gäbe einen reflexiven Vergleich. Sie entsteht dadurch, dass man den Fall des intransitiven Gebrauchs von „bestimmt“ nimmt und nach dem Muster des transitiven konstruiert – nur mit dem Unterschied, dass man zum angeblichen Vergleich nichts anderes hat als den Gegenstand selbst noch einmal (und das sind keine zwei Gegenstände).

Diese Untersuchung mit Hilfe der Begriffe „transitiv – intransitiv – reflexiver Vergleich“ lässt sich auf die Unterscheidung zwischen den unterschiedlichen Bildbegriffen übertragen. Während es nach Wittgenstein beim Porträt darauf ankommt, dass es gemäß Konventionen der Sichtbarkeit etwas über historisch wirkliche Personen sagt, kommt es beim Genrebild gerade nicht darauf an. Aber nach der Logik des Porträts formuliert „sagt sich das Genrebild mir selbst“, genauso wie die irriige Interpretation des intransitiven Falles zur irrigen Vorstellung des reflexiven Vergleichs führte.

In PU 523 verwendet Wittgenstein also die Formulierung: „Das Bild sagt sich mir selbst – möchte ich sagen“.⁶⁹ Die Formulierung „möchte ich sagen“ ist bei Wittgenstein immer ein Alarmsignal und verweist stets darauf, dass im betreffenden Satz eine verführerische, aber irreführende Formulierung gebraucht wird. Man hat in diesem Fall nicht das Bild *und* das, was es sagt, sondern nur eines: das Bild selbst.

Wenn auf diese Weise die Frage nach dem „Wirklichkeitsbezug“ eines Textes aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit der Interpretation ver-

68 Vgl. Wittgenstein 1972, S. 158.

69 Hervorhebung von mir, S.H.

schwindet, was folgt daraus für die Textinterpretation? Und wo liegt die Parallele zur Ethnographie, die von der Literatur gelernt hat, einerseits und zu Haselsteins Konzept einer allgemeinen Textwissenschaft andererseits? Eine Übereinstimmung mit Haselstein besteht zunächst darin, dass die Ethnographie von der Literatur gelernt habe, dass es literarischen Darstellungen nicht um Wahrheit im Sinne eines referentiellen Wirklichkeitsbezugs geht – was Wittgenstein in grundsätzlicher Weise am Bildbegriff gezeigt hat: Die Semantik der Sprache ist nicht auf den Aspekt der Referentialität beschränkt –, und dies gilt (mehr oder weniger) für alle Texte und alle Textsorten. Diese Einstellung ermöglicht den Blick auf viele andere Textfunktionen und mehr Textstrategien als nur diejenigen, die man mit der Frage erfassen kann „was sagt es mir denn?“. Was man mit dieser Frage nicht erfasst, könnte manchmal gerade das Wichtigste sein. Und es ist einer der Gründe, warum sich keine scharfe Grenze im Sinne einer Fallunterscheidung zwischen referentiellen und nichtreferentiellen Texten ziehen lässt, und warum der Versuch einer Trennung zwischen Texten mit Wirklichkeitsbezug und solchen ohne überhaupt nicht immer sinnvoll ist. Mit Wittgenstein zu sprechen, hängt die Rolle, die sie spielen, nicht von der Beschaffenheit der Texte, sondern stets von den Praktiken ab, in die die Texte eingebettet sind. In diesem Sinne hat Greenblatt von der Seite der Literaturwissenschaft aus das Thema literarischer Texte behandelt und denkt sie gerade nicht als Klasse von Texten, die in den Gesellschaften einfach von sich aus vorhanden wäre. Wittgensteins Perspektive führt aber auch zur Kritik an Haselsteins Formulierungen: Es ist misslich, wenn Haselstein von „Selbstreferentialität“ redet, denn diese Redeweise bleibt im Rahmen der Referenzlogik, die sie doch gerade verlassen will. Von einer „Selbstreferentialität“ der Literatur zu sprechen, scheint Wittgensteins „reflexiven Vergleich“ in Anspruch zu nehmen: Im Unterschied zu gewöhnlichen konstativen Sätzen behauptet die Literatur nicht „wirklich“, da aber die Sprachbedeutung nicht anders als referentiell gedacht wird, bezieht sich die Literatur – auf sich selbst.⁷⁰

70 Im Text „Das Denken des Außen“ kommt Foucault der Wittgensteinschen Kritik an Figuren der Selbstreflexivität erstaunlich nahe, wenn er schreibt:

„Viele meinen üblicherweise, die moderne Literatur zeichne sich durch eine *Verdopplung* aus, die es ihr gestattet, sich auf sich selbst zu beziehen; in dieser *Selbstbezüglichkeit* habe sie die Möglichkeit gefunden, sich in extremer Weise nach innen zu wenden [... In Wirklichkeit trete aber die Literatur eher aus sich heraus:] die Sprache lässt die Seinsweise des Diskurses, das heißt die *Dynastie der Repräsentation*, hinter sich; das literarische Sprechen *entwickelt sich aus sich*

Dekonstruktive Lektüre, „falsche Literarisierung“ und der Wahrheitsanspruch philosophischer Texte

Habermas gehört zu denjenigen, die die Figur der „Selbstreflexivität“ der Literatur verwenden und verbleibt damit im Rahmen einer Referenzlogik. Habermas kritisiert explizit weder Haselstein noch Greenblatt noch Wittgenstein, sondern es ist Derrida, gegen den sich seine Kritik richtet. Er macht Derrida den Vorwurf der „Liquidierung“ und „Einebnung“ des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur und drängt in seiner Kritik darauf, diesen Gattungsunterschied zwischen Literatur und Philosophie trennscharf zu halten. Derrida benutzt in seinen eigenen philosophischen Texten literarische und rhetorische Darstellungsstrategien,⁷¹ und er betrachtet auch klassische philosophische Texte wiederum auf ihre literarischen Darstellungsstrategien hin. Habermas widmet Derrida in seinem „Der philosophische Diskurs der Moderne“ einen längeren „Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur“. Zu Derridas Verfahrensweisen schreibt er:

„Derrida verfährt [...] stillkritisch, indem er aus dem rhetorischen Bedeutungsüberschuß der literarischen Schichten eines nicht-literarisch auftretenden Textes so etwas wie indirekte Mitteilungen herausliest, mit denen der Text selber seine manifesten Gehalte dementiert. Auf diese Weise nötigt Derrida Texte von Husserl, Saussure oder Rousseau dazu, gegen die explizite Meinung ihrer Autoren geständig zu werden. [...] So werden

selbst heraus und bildet ein Netz, dessen verschiedene Punkte gleichen Abstand von ihren Nachbarn haben [...]“ (Foucault 2001a, S. 672, Hervorhebung von mir, S.H.) Wenn Foucault hier auch die Formulierung gebraucht, das literarische Sprechen entwickle sich „aus sich selbst heraus“, ist dies doch nicht als Figur einer Selbstreflexivität zu lesen, sondern als ein Fortgehen von einem Punkt aus hin zu vielen Punkten, die nicht mehr wie in der Repräsentationslogik hierarchisch angeordnet sind durch ihre Entfernung von oder den Bezug auf das Repräsentierte oder Porträtierte.

71 Vgl. zum Folgenden auch Kimmerle 2000, S. 143f.: Derrida „chiffriert seine Texte, indem er literarische Darstellungsstrategien einsetzt, um seine philosophischen Ziele zu erreichen. [...]“ (ebd.). Der Beurteilung dieses Sachverhalts durch die Herausgeber des Bandes *Einsätze des Denkens*, die auch durch R. Gasché's Beitrag unterstützt wird, möchte ich zustimmen, dass nämlich der Vorwurf der ‚Liquidierung‘ und ‚Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur‘, den Habermas erhebt, ‚weder der Absicht noch der Durchführung‘ dieser Darstellungsstrategie ‚gerecht wird‘“ Vgl. auch Gondek/Waldenfels 1997, darin besonders „Derridas performative Wende“, S. 7-18, sowie Derrida 1997, S. 19-39.

einem Interpreten jene für die Erkenntnis konstitutiven Beschränkungen eines philosophischen Textes erst zugänglich, wenn er den Text als das behandelt, was er nicht sein möchte – als literarischen Text.“⁷²

In dieser Darstellung erläutert Habermas, inwiefern Derrida „stillkritisch“ verfähre: Ausgangspunkt ist ein Text, der nicht-literarisch aufträte, also z.B. ein philosophischer Text. Geht man davon aus, er besitze auch „literarische Schichten“, lässt sich diesen ein „rhetorischer Bedeutungsüberschuss“ zuschreiben, und dann ist es nicht mehr auszuschließen, dass der Bedeutungsüberschuss auch „indirekte Mitteilungen“ enthält, die sogar den expliziten Aussagen des Textes zuwiderlaufen. Habermas fasst dieses Gegeneinander in den Begriffen der Manifestation und der Latenz. Den manifesten Gehalt verbindet er mit der expliziten und direkt zugänglichen Meinung des Autors, latent sei ein überschreitender Gehalt, den der Text nur widerstrebend preisgebe, der aber „für die Erkenntnis konstitutive[...] Beschränkungen“ enthalte. Da ein möglicher Zugang zu solchen Beschränkungen als paradox, aber erstrebenswert erscheint, sieht es so aus, als folge Habermas hier Derridas Vorgehensweise, aber in der Formulierung „was er nicht sein möchte“ wird die Distanz zu Derrida deutlich: Es gibt für Habermas das, was der Text in Wahrheit sein möchte. Und philosophische Texten „möchten“ eben keine literarischen sein. Derrida mache die Voraussetzung, „dass „der philosophische Text *in Wahrheit* ein literarischer ist – wenn man *zeigen* kann, daß sich der Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur bei näherem Hinsehen auflöst“.⁷³ Habermas' Interpretation kann Derridas Vorgehensweise nur dadurch kohärent machen, dass sie ihr unterstellt, sie müsse zeigen können, der (für Habermas in *Wahrheit* bestehende) Gattungsunterschied falle weg. Habermas' erstes Ergebnis lautet daher, „am Ende gehen *alle* Gattungsunterschiede in einem umfassenden, alles einbegreifenden Textzusammenhang unter“.⁷⁴ Dadurch werde die Vernunftkritik in den Bereich der Rhetorik versetzt – und es verschwinde die „Aporie der Selbstbezüglichkeit“, der „performative Widerspruch, die subjektzentrierte Vernunft nur unter Rückgriff auf deren eigene Mittel ihrer autoritären Natur überführen zu können“.⁷⁵ Ist für Habermas der durch die Erkenntnis erbrachte Zugang zu ihren „konstitutiven Beschränkungen“ ein

72 Habermas 1985, S. 223.

73 Habermas 1985, S. 223

74 Habermas 1985, S. 224

75 Habermas 1985, S. 219

paradoxes und widersprüchliches Unterfangen, fällt ein solcherart formulierter Widerspruch für Derrida freilich weg. Habermas, der sich im Kontext der Vernunftkritik befindet, sieht hier den Vorrang der Rhetorik vor vernunftkritischem und wissenschaftlichem Denken am Werk. In „Nachmetaphysisches Denken“;⁷⁶ wo er das Ende des subjektzentrierten Denkens als Teil der „Konsequenzen einer falschen Literarisierung von Wissenschaft und Philosophie“⁷⁷ im Rahmen des linguistic turn beklagt, konkurrieren für ihn „die Sprache“ auf der einen Seite und die Subjektivität auf der Gegenseite im Rahmen eines Prozesses, der alle wichtigen Unterschiede zum Verschwinden bringe.⁷⁸ Derrida wird ihm zum Teil dieses Prozesses und vernachlässigt das Folgende:

„Die Produktivität des Verstehensprozesses bleibt nur solange unproblematisch, wie alle Beteiligten am Bezugspunkt einer möglichen aktuellen Verständigung festhalten, in der sie denselben Äußerungen dieselbe Bedeutung beimessen.“⁷⁹

Das vielleicht noch unkontroverse Ziel eines produktiven Verstehensprozesses ist für Habermas daran gebunden, dass die Möglichkeit der Verständigung durch sichere Äußerungsbedeutungen bedingt wird. Hier erscheint der Dissenspunkt in der Theorie der sprachlichen Bedeutung, die Derrida an die Iterabilität des Zeichens knüpft, die gleichzeitig dafür sorgt, dass die Unterstellung einer feststehenden und gleichbleibenden Bedeutung haltlos wird.⁸⁰ Während Habermas davon ausgeht, dass die Produktivität „des“ Verstehensprozesses gewährleistet bleiben muss, wird dessen Zustandekommen durch Derrida ja gerade auf seine innewohnenden Probleme hin befragt. Habermas meint daher, dass die an Kommunikationsprozessen Beteiligten

„allein unter der Voraussetzung intersubjektiv identischer Bedeutungszuschreibung überhaupt kommunikativ handeln können. Gegen Derrida möchte ich also nicht einen Wittgensteinschen Sprachspielpositivismus ins Feld führen. Nicht die jeweils eingespielte Sprachpraxis entscheidet

76 Habermas 1992, S. 244-263.

77 Ebd., S. 263.

78 Vgl. ebd., S. 244.

79 Habermas 1985, S. 233

80 Vgl. Derrida 1988.

darüber, welche Bedeutung einem Text oder einer Äußerung gerade zukommt.“⁸¹

Wenn sprachliche Verständigung nur unter der Bedingung zustande kommt, dass die beteiligten Akteure den Äußerungen „intersubjektiv identische“ Bedeutungen zuweisen, muss die Sprachbedeutung in irgendeiner Weise intersubjektiv festgelegt werden. Dies möchte Habermas nicht durch eingespielte Praktiken des Sprachgebrauchs gewährleistet sehen, wie es Wittgenstein denkt; offensichtlich scheint eine solche Begründung für Habermas in die Willkür zu führen. Sprachspiele funktionieren für ihn deswegen, „weil sie sprachspielübergreifende Idealisierungen voraussetzen.“⁸² Für die „normale“ Alltagssprache mit ihren kommunikativen Funktionen lassen sich für ihn Regeln der Kommunikation im Sinne von Geltungsansprüchen angeben, denen alle folgen müssen, die verstanden werden wollen. In der Literatur hingegen

„entwindet sich die Sprache [...] den strukturellen Beschränkungen und kommunikativen Funktionen des Alltags. Der Raum der Fiktion, der sich mit dem *Reflexivwerden* der sprachlichen Ausdrucksformen öffnet, resultiert aus dem Unwirksamwerden der illokutionären Bindungskräfte und jener Idealisierungen, die einen verständigungsorientierten Sprachgebrauch möglich machen - und damit eine über die intersubjektive Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche laufende Koordinierung von Handlungsplänen. Man kann Derridas Auseinandersetzung mit Austin auch als eine Verleugnung dieses eigensinnig strukturierten Bereichs der kommunikativen Alltagspraxis lesen; ihr entspricht die Verleugnung eines autonomen Reichs der Fiktion. [...] Weil Derrida beides verleugnet, kann er beliebige Diskurse nach dem Muster der poetischen Sprache analysieren und so tun, als sei Sprache überhaupt durch den poetischen, durch Welterschließung spezialisierten Sprachgebrauch determiniert.“⁸³

Den „strukturellen Beschränkungen und kommunikativen Funktionen des Alltags“ muss sich eine Sprache der Literatur freilich nur „entwinden“, wenn man sie vorher unterstellt hat. Die Wiederholung der Rede vom „verständigungsorientierten Sprachgebrauch“ hat etwas Beschwörendes, wo Habermas sicherzustellen versucht, dass die gewöhnliche Alltagssprache durch

81 Habermas 1985, S. 233

82 Habermas 1985, S. 234

83 Habermas 1985, S. 240, Hervorhebung von mir. S.H.

ihre Verständigungsorientierung, ihre handlungskordinierende Funktion und Bindung an kritisierbare Geltungsansprüche trennscharf von einer Sprache der Literatur zu unterscheiden sei, für die all dies offenbar nicht gelte. Die Lektüre von Habermas' Aussagen auf ihre eigenen Voraussetzungen hin lässt sie als Unterstellungen dessen sichtbar werden, was Derrida angeblich verleugnet.⁸⁴ Und so verknüpft Habermas den Vorwurf der Leugnung eines Unterschieds mit dem Vorwurf der Beliebigkeit der Interpretation, da sich ihm zufolge die nicht-beliebige Interpretation eines Textes danach zu richten habe, ob der Text ein kommunikativer Alltagstext oder ein „welterschließender“ Text der Dichtung sei.

Dagegen hat schon Umberto Eco eingewandt, Texte könnten zwar unendlich viele Lesarten haben, dies lasse sich aber gefahrlos anerkennen, denn glücklicherweise bewegten wir uns gemeinhin in konventionalisierten Interpretationsbahnen.⁸⁵ Es wäre eine verkürzende Reduktion der vielfältigen und komplizierten Funktionen der Äußerung, von einem „eigentlichen Sprechen“ des Textes im Sinne Habermas' auszugehen.⁸⁶

Noch wichtiger als seine Auseinandersetzung mit Habermas ist Derridas Auseinandersetzung mit Platon, die er exemplarisch am Begriff der „Chora“ in Platons „Timaios“ führt.⁸⁷ Derrida betont hier, dass er den Begriff "vor aller Übersetzung geschützt"⁸⁸ belassen möchte, und führt als Begründung

84 Diese Darstellung vernachlässigt freilich die Theoriegeschichte des Habermasschen Denkens, der hier nicht nachgegangen werden kann. Vgl. dazu Köveker 2005, S. 261-273.

85 Vgl. Eco 1999, S. 434f. (im Abschnitt 4.6.4 „Derrida über Peirce“). Und Catherine Belsey weist darauf hin, dass die Aufmerksamkeit für literarische Strategien in nichtliterarischen Texten nicht zur Konsequenz haben muss, alle Unterschiede einzuebnen (vgl. Belsey 1999, S. 131).

86 Inwiefern Habermas' Theorie unzulänglich ist, untersucht Judith Butler in „Haß spricht“ (Butler 1998). Der Kontext ist ihre Diskussion performativer verletzender Äußerungen; hier setzt sie sich unter anderem mit jener Kritik an der Pornographie auseinander, die Pornographie als *Deformierung* des Sprechens betrachtet, durch die Menschen am Ausführen beabsichtigter Sprechakte gehindert, also zum Schweigen gebracht würden. Butler fragt in einem Abschnitt mit dem Titel „Angriff auf die Universalität“ (vgl. Butler 1998, S. 124-138) nach dem Modell *eigentlichen Sprechens*, das diese Kritik zu motivieren scheint. Die „permanente Diversität im sprachlichen Feld“ (ebd., S. 125) werde in Habermas' und anderer sprachpolitischer Theorie deshalb vernachlässigt, weil es als schwerwiegende Bedrohung des Ideals der Kommunikation wahrgenommen werde, „wenn mehrdeutige Interpretationen einfach stehen bleiben“, während „man die Bedrohung, die von einer solchen Autorität ausgeht, für weniger schwerwiegend“ (ebd.) hält.

87 Vgl. Derrida 2013 [1987].

88 Ebd., S. 16.

an, dass Übersetzungen stets "in den Interpretationsnetzen gefangen" bleiben. Es seien immer die Interpretationen, die dem fremden Begriff der Chora „Form geben, indem sie in ihr die schematische Markierung ihres Abdrucks hinterlassen und in ihr das Sediment ihres Beitrags ablegen“.⁸⁹ Dabei sei gerade Platons Begriff der Chora ein Beispiel dafür, dass sich historische Begriffe den Binaritäten und Einordnungen entziehen.

Methodische Konsequenzen für die Textlektüre

Zusammenfassend soll nun für die Übertragung auf die Forschungsfragen dieser Arbeit nach den methodischen Konsequenzen gefragt werden: Was leistet die Beschäftigung mit den genannten Text- und Bildtheorien für den Umgang mit alten und philosophischen Texten? Erstens ist das Verständnis eines Texts als Abbild ‚von etwas‘ mit Risiken und Nebenwirkungen verbunden: Es führt leicht zu einem referentialisierenden Denken, das nicht allen Textdimensionen gerecht wird, auf die zu achten wäre. Zweitens gehört auch die Rede von „Selbstreferenz“ immer noch zur Referenzlogik und ist in diesem Sinne irreführend. Drittens lässt sich mit Wittgenstein gegen Habermas geltend machen, dass es nicht an den Bildern/Sätzen/Texten selbst abzulesen ist, worum es jeweils geht und welche Art des Sagens im Vordergrund steht. Viertens kann man deswegen literarische Strategien auch in philosophischen Texten untersuchen, ohne das Gespür dafür verlieren zu müssen, welche Textsorten es gibt und welchen Stellenwert der jeweils untersuchte Text in seinem Kontext hat. Was und ob ein Text im referentiellen Sinne sagt und ob er Recht hat, muss und kann voneinander entkoppelt werden. Dem Satz „Es gibt ein Leben nach der Dekonstruktion“⁹⁰ möchte ich also hinzufügen: Das wäre eines, das sie nicht zurückweist, sondern durch Wittgensteins Untersuchungen zum Bildbegriff und deren Konsequenzen komplettiert.

Jan Opsomer verteidigt einen Pluralismus hinsichtlich der Zielsetzungen und der Methoden in der Forschung zur Geschichte der Philosophie.⁹¹ Er argumentiert dafür, dass es erstens „mehrere legitime Typen der Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte gibt“;⁹² die zweitens an unterschiedliche Zwecke gebunden seien, und dass es keinen prinzipiellen Grund gibt,

89 Ebd., S. 19.

90 Peter Stein, Lüneburg, in einem unveröffentlichten Gutachten 2000.

91 Vgl. Opsomer 2014 (o.S.).

92 Opsomer 2014, Handout S. 1.

diesen Pluralismus abzulehnen. Diese unterschiedlichen Typen philosophiehistorischer Forschung verfahren drittens auf methodisch unterschiedliche Weisen. Die unterschiedlichen Annäherungsweisen sollten viertens von den Forscher*innen eindeutig benannt und distinkt behandelt werden, und ihre Ergebnisse und Konklusionen seien in Bezug auf die Zielsetzungen und Methoden zu spezifizieren. Schließlich müsse „das Prinzip der wohlwollenden Interpretation (PWI), das bei allen Typen philosophiegeschichtlicher Forschung als methodische Maxime zum Einsatz kommt, je nach Zielsetzung differenziert werden“.⁹³

Innerhalb der großen Bandbreite philosophiegeschichtlicher Forschung mit ihrer methodischen Vielfalt und unterschiedlichen Zielsetzungen unterscheidet Opsomer drei Grundtypen: erstens das dem Antiquitätensammler vergleichbare antiquarische Forschungsinteresse, zweitens das der philosophischen Historiographie, das sich der Ergebnisse der antiquarischen Forschung bediene, bei dem aber auch die Wahrheitsfrage (nicht ausschließlich) wichtig sei, und drittens philosophische Untersuchungen historischer Texte ohne genuin historische Komponente. Alle diese Typen seien legitim, sie seien aber jeweils explizit zu machen. Probleme mit dieser Pluralität entstehen erst dann, wenn die Annäherungsweisen vermischt werden, oder dass man sich darüber im Klaren ist, wenn die eigenen Zwecke nicht explizit gemacht würden, oder wenn man den eigenen Ansatz zum einzig richtigen erkläre.⁹⁴

Im Anschluss an M. Frede unterscheidet Opsomer zwischen historischen Gründen und guten Gründen:⁹⁵ Zunächst müsse man in der Rekonstruktion historischer Argumentationen unterscheiden zwischen solchen Auffassungen, denen man zugetan sein könnte und solchen, denen irgendjemand tatsächlich zugetan war. Schon dies wird im Fall der Lektüren vor allem der Platontexte nicht immer einfach sein. Wenn wir jemandem tatsächlich eine Auffassung zuschreiben, lassen sich wiederum unterschiedliche Fragen an die Argumentation formulieren:

1. „Welche Gründe hat dieser Philosoph/diese Philosophin für seine/ihre Auffassung angeführt?“

93 Zum Begriff des PWI vgl. Opsomer 2016.

94 Vgl. Opsomer 2014 (o.S.).

95 Vgl. Opsomer 2014, Handout S. 2.

2. „Welche Gründe hätte dieser Philosoph/diese Philosophin für seine/ihre Auffassung anführen können?“⁹⁶
3. Handelt sich hier lediglich um Gründe oder auch um *gute Gründe*?

Den Begriff der „guten Gründe“ im Kontext philosophiehistorischer Forschung führt M. Frede in der folgenden Passage ein:

„One reason why we study the thought of great philosophers with such care would seem to be precisely this, that we trust that in many cases they had good reason to say what they did, although, because of limitations in our understanding, we do not really understand it.“⁹⁷

Wir schreiben, bedeutet das, den historischen Vorgängern bestimmte Annahmen zu sowie einen Argumentationsgang, „die erklären könnten, warum sie meinen könnten, über gute Gründe für ihre Auffassung zu verfügen“.⁹⁸ Nur wenn uns das nicht gelingt, meint Frede, suchen wir in der philosophiehistorischen Forschung nach außerphilosophischen Erklärungen, und greifen dafür zu einem historischen Kontext, der die Verfügbarkeit einer Ansicht irgendwie erklären könnte. Damit „hätten wir einen Grund gefunden, nur keinen guten Grund“.⁹⁹ Hier wird zwischen philosophisch rationalen Rekonstruktionen auf der einen Seite und außerphilosophischen Rekonstruktionen auf der anderen Seite unterschieden. Wenn M. Frede zwischen historischen und guten Gründen unterscheidet, bedeutet das nicht, dass nicht historische Gründe einfach als Gründe gelten könnten, sondern es wird (freilich mit anklingender Wertung hinsichtlich philosophischer Zwecke) zwischen Typen von Gründen unterschieden. In diesem Sinne können durchaus unterschiedliche Typen von Gründen im Rahmen des PWI verwendet werden, sofern explizit gemacht wird, um welchen Typus es sich jeweils handelt. Entsprechend lässt sich eine Differenzierung des PWI vornehmen hinsichtlich unterschiedlicher Prinzipien, die Anwendung finden können.¹⁰⁰ Solche Prinzipien könnten Wahrhaftigkeit, Konsistenz, Argumentative Kompetenz und Scharfsinn, zugeschriebene Hermeneutische Kompetenz, Philosophiehistorische Kenntnisse, Rationalitätsunterstellung und anderes mehr sein.

96 Ebd.

97 M. Frede 1987, S. xi.

98 Opsomer 2014, Handout S. 2.

99 Ebd.

100 Opsomer 2014, Handout S. 3.

Diese unterschiedlichen Prinzipien können auch im Konflikt miteinander stehen. Ein Beispiel wären solche Interpretationen, die eine Platon und Aristoteles von religiösen Aspekten „reinigen“ wollen, um sie für heute anschlussfähig zu machen. Dann würde man philosophisch Plausibles dem historisch Plausiblen vorziehen, um sie Texte gleichsam wieder salonfähig zu machen. Gegenüber solchen Verfahrensweisen betont Opsomer, es sei völlig legitim wie unvermeidlich, bei der Interpretation heutige Begriffe anzulegen, aber illegitim, sie für zeitlos zu halten. Die ältere Philosophie ist immer auch wegen ihrer Methoden und ihrer Aufmerksamkeit für heute vernachlässigte Probleme interessant – diese potentiellen Korrekture oder Herausforderungen aktueller Debatten seien nicht zum Verschwinden zu bringen. Schließlich sei zu berücksichtigen, dass auch fehlerhafte Interpretationen für die Weiterentwicklung der Philosophie durchaus nützlich sein können, aber sie vertragen sich nicht mit einem historiographischem Interesse.

Gerade für die platonischen Dialoge gilt, dass es nicht „die platonische Wahrnehmungstheorie“ gibt, und zwar aus dem Grund, dass in den Dialogen unterschiedlichste Theorien und Modelle benannt und ausführlich im Gespräch formuliert, rekonstruiert und geprüft werden. Keiner der vielen Sprecher, auch nicht Sokrates, kann dabei einfach als jemand angesehen werden, der Platons eigene Gedanken wiedergibt.¹⁰¹ Daraus folgt ein „Wer-spricht-Problem“¹⁰² während die aristotelischen Texte keine Dialogform aufweisen und die formulierten Theorien zugleich vertreten werden.¹⁰³

101 Vgl. Hauskeller 1998, S. 167: „Die platonischen Dialoge haben in der Regel ihre eigene Logik, die das Verständnis der dialogführenden Personen einschließend des Sokrates transzendiert. Diese Logik gilt es, hinter den Irreführungen der Oberflächenargumentation freizulegen.“ Vgl. außerdem Kutschera 2002a, S. 54. Bei der Interpretation könne trotzdem nicht darauf verzichtet werden, Annahmen über „Platons Überzeugungen“ zu machen.

102 Eike von Savigny hat den Begriff des „Wer-spricht-Problems“ für den Fall der Wittgensteinschen Spätphilosophie geprägt (vgl. von Savigny 1988, S. 1-2); in einem modifizierten Sinne ist er auch hier verwendbar. Zwar ist im Unterschied zu Wittgenstein in Platons Dialogen immer explizit klar, wer auf der Narrationsebene des Dialogs jeweils spricht, aber die Strukturparallele besteht darin, dass es häufig implizit oder ganz offen bleibt, wer und ob überhaupt jemand die vorgetragenen Ansichten vertritt.

103 Vgl. auch Heitsch 1988, S. 8f.:

„So wird der Leser [bei Platon] durch die Art der Gesprächsführung immer wieder gehindert, in einzelnen Sätzen etwa die Lösung des erörterten Problems zu sehen und dann zu glauben, mit der Kenntnis solcher Sätze Wissen erworben zu haben.“

Weil Platon in seinen Dialogen Figuren auftreten lässt, die dies und jenes sagen, aber keine von ihnen als Sprecher Platons eigener Gedanken angesehen werden kann, ist die Frage nach Platons eigenen Theorien schwierig zu beantworten.

„Behauptungen, Platon selbst meine dies oder jenes, sind daher immer unsicher. Wir, die wir an Platons Überzeugungen interessiert sind, können auf solche problematischen Annahmen nicht verzichten, sollten uns aber klar machen: Platon wollte in seinen Dialogen nicht seine Ansichten zu erkennen geben, sondern verbirgt sie eher. Ihm ging es allein um die Sache und um die Hilfe bei der Geburt rechter Erkenntnis durch den Leser selbst. Unser Schielen nach seinen Meinungen widerspricht diesen Intentionen. Im Übrigen führt der Weg zu Platons Ansichten [...] vor allem über die Erkenntnis der Sache selbst.“¹⁰⁴

Hier wird zwischen Platons „Meinungen“ und der „Sache selbst“ unterschieden: Wenn es müßig ist, Platons Meinungen rekonstruieren zu wollen, es aber um die „Sache“ gehen soll, kann der Zugang zum Sachgehalt nicht darüber hergestellt werden, dass man diejenige Theorie aus dem Dialog herauspräpariert, der Platon vielleicht am ehesten zugestimmt hätte. Aus diesem Grund wird die Forderung nach wohlwollender Interpretation bei Platons Texten besonders wichtig, die aber nicht nur darin besteht, möglichst widerspruchsfreie Argumente zu rekonstruieren, sondern gerade die Funktion zunächst verwirrender und widersprüchlicher Passagen zu bestimmen, denn Platon lässt Sokrates durchaus auch einmal etwas „Falsches sagen, unvollständige Alternativen präsentieren oder unschlüssig argumentieren.“¹⁰⁵ Daher wird es im Folgenden nicht nur darum gehen zu fragen, welche Argumente aus einer heutigen Perspektive als wahr gelten können und welche nicht. Die Spannung zwischen dem Wahrheitsan-

Damit zeichnet sich für die Interpretation platonischer Dialoge eine spezifische Schwierigkeit ab. Sie läßt sich auch so kennzeichnen, daß hier die Frage ‚Was meint der Autor, wenn er das schreibt?‘, wie sie angesichts etwa einer von Kant oder Aristoteles verfaßten Abhandlung angebracht ist, zu ersetzen ist durch die andere: ‚Was meint hier diese Person, wenn sie das sagt, und warum läßt Platon sie das sagen?‘

Zur Erläuterung nimmt Heitsch exemplarische Interpretationen besonders solcher Passagen aus dem Theaitetos vor, deren argumentative Unzulänglichkeit bei der Lektüre auffällt und die Platon sicher nicht unterlaufen sein dürften; Heitsch nennt sie „Ungereimtheiten als Appell“; hier vgl. besonders Heitsch 1988, S. 36-47.

104 Kutschera 2002a, S. 54f.

105 Kutschera 2002a, S. 55.

spruch philosophischer Texte und der ihre Rhetorizität berücksichtigenden repräsentationskritischen und diskurstheoretischen Perspektive ist dann für jede einzelne Lektüre immer wieder produktiv zu machen.

Dorothea Frede geht von einer „Aspekt-Ergänzung als Arbeitshypothese“¹⁰⁶ bei der Platon-Interpretation aus. Ausgehend von dem Umstand, dass im Vergleich der Dialoge untereinander sowie innerhalb einzelner Dialoge teilweise miteinander unvereinbare Auffassungen vertreten werden, gelangt sie zu folgender methodologischen Entscheidung:

„Wenn Diskrepanzen zwischen verschiedenen Dialogen [und auch innerhalb der Dialoge, S.H.] festzustellen sind, so dürfte es manchmal die falsche Frage sein, was denn Platon nun selbst meint, ob er vielleicht seine Auffassung geändert hat und in welcher zeitlichen Reihenfolge dies geschehen sein mag. Es ist oft sehr viel fruchtbarer, sich zu überlegen, ob verschieden scheinende Auffassungen nicht bloß zwei Seiten einer Medaille darstellen, weil Platon daran gelegen ist, verschiedene Aspekte eines Problems oder verschiedene Möglichkeiten zu seiner Lösung hervorzuheben, eine Verschiedenheit, die er durch die Auswahl der jeweiligen Gesprächspartner entsprechend markiert.“¹⁰⁷

Die Suche nach Platons eigener Auffassung ‚hinter‘ den Dialogen und nach Anzeichen dafür, dass er seine Meinung vielleicht zu bestimmten Zeitpunkten geändert habe, kann, so Frede hier, manchmal sogar „die falsche Frage“ sein, weil sie davon ablenkt, die Art und Weise genau zu betrachten, in der er die Dialogpositionen miteinander ins Verhältnis setzt, um dem Ereignischarakter der Wahrheit Rechnung zu tragen, anstatt sie ergebnishaft zu formulieren. Mit der Aufmerksamkeit auf Aspektwechsel und Komplementarität entwirft D. Frede an unterschiedlichen Beispielen wie der Interpretation des „Symposiums“ und des „Phaidros“, oder auch des „Philebos“ und des „Timaios“ die Interpretationsmaxime der „Arbeitstei-

106 D. Frede 2006, S. 48. D. Fredes Überlegungen stehen dabei im Kontext einer Interpretation der platonischen Schriftkritik, die hier nicht entfaltet werden kann. Die Ausgangsfrage lautet, wie Platons Dialoge zu interpretieren seien, „wenn man auf die Rekonstruktion eines Systems verzichtet und statt dessen seine Vorbehalte gegen das Schreiben ernst nimmt“ (ebd., S. 41). D. Frede führt aus dem „Phaidros“ neben den Passagen zur Schriftkritik auch diejenigen Passagen an, in denen Anweisungen gegeben werden, wie der Dialektiker vorzugehen habe, denen Platon selbst folge, und so seien „verschiedene ‚Erinnerungszeichen‘ von den verschiedenen Dialogen zu erwarten“ (ebd., S. 43). Vgl. mit Hinweisen auf weitere Literatur ebd., S. 41-44.

107 D. Frede 2006, S. 45.

lung“ zwischen den Dialogen. Hier verweist sie auf eine weitere Eigenschaft der Dialoge, die mit ihrer Handlung immer an spezifischen Orten und in bestimmten Zeitpunkten situiert sind, gleiche Probleme auch immer wieder neu präsentieren können, „ohne an die Ergebnisse anderer Gespräche gebunden zu sein“,¹⁰⁸ und daher nicht zu einem kohärenten systematischen Gesamtbild zusammengeführt werden müssen. Insofern stellen die Verteilung von Sprechsituationen innerhalb der Dialoge, die Situietheit der Dialoghandlungen und die literarischen Verfahren, die Platon anwendet, um dem Ereignischarakter der Wahrheit Rechnung zu tragen, nicht bloße „Randbedingungen“ dar, auch wenn der Aussage Wielands zugestimmt werden kann, Platon vertrete nie kontextunabhängig bestimmte Auffassungen explizit als die eigenen:

„Platon macht sich niemals unmittelbar für die Richtigkeit bestimmter Sätze stark. Es gibt keinen Satz, der unabhängig von Randbedingungen gültig wäre, wie sie dem Leser mit Hilfe der literarischen Techniken vor Augen gestellt werden.“¹⁰⁹

Wenn bei Platon kein Satz kontextunabhängig gültig und damit verstehbar ist, müssen diese „Randbedingungen“ durch eine Interpretation ausgewiesen werden – dazu gehören diejenigen Aspekte, die erst durch die literarische, dialogische und performative Verfasstheit der Texte sichtbar werden. Und daher ist es besonders irreführend, einzelne Sätze und Passagen ohne ihre Kontexte anzuführen.

Für Aristoteles stellt sich das Bild zunächst anders dar, weil die Texte, jedenfalls die erhalten gebliebenen Lehrschriften, keine Dialoge sind, sondern aussagende philosophische Abhandlungen. „Es ist mir vielmehr darum zu tun, durch diese Beschäftigung mit Aristoteles unserem *eigenen* Philosophieren ganz unmittelbar zu dienen“¹¹⁰ – dieser Satz stammt aus dem allerersten Abschnitt von Josef Königs Aristoteles-Vorlesung von 1944. Der Verfasser dieses Satzes äußert mit dieser programmatischen Formulierung nur scheinbar, dass es ihm nicht so sehr um Wahrheitsansprüche

108 D. Frede 2006, S. 47.

109 Wieland 1999, S. 236.

110 König 2002, S. 17. Auch die Vorlesung Königs liegt nicht in Form eines vom Autor für die Veröffentlichung redigierten Textes vor, sondern wurde viel später herausgegeben. Aber auch in diesem Fall gilt, dass es hier nicht um exegetische Details von Königs Text geht, sondern er wird als Modell eines bestimmten Zugangs zu antiken philosophischen Texten verwendet, und daher kann der schwierige Textstatus hier vernachlässigt werden.

des aristotelischen Textes gehe oder dass im Zentrum seines Interesses das eigene Philosophieren stehe und der Gehalt der aristotelischen Schriften nur Mittel zum Zweck sei. Der Text der Vorlesung zeigt, dass das ein Missverständnis wäre; König grenzt sich in diesem Zitat vielmehr von einem bloß historischen Zugang ab. Braun weist in seinem Nachwort zu den Vorlesungen darauf hin:

„Weder soll hier also anhand eines Textes aus einer weit zurückliegenden Zeit Philosophiegeschichte um ihrer selbst willen betrieben werden noch etwa unter gänzlichem Verzicht auf einen derartigen Text in ein rein systematisches, originäres Philosophieren eingeführt werden – zwei Positionen, die sowohl innerhalb als auch außerhalb der Philosophie immer wieder in ein unüberbrückbares Gegensatzverhältnis gebracht werden. Vielmehr will König zu einem Umgang mit Texten der Vergangenheit anleiten, bei dem diese Texte und die Beschäftigung mit ihnen ein integratives Moment oder ein Medium der philosophischen Reflexion selbst darstellen.“¹¹¹

Aber wie lässt sich dieser Anspruch einlösen? Braun spricht von einer Haltung, „in der er von dem Text gerade eben nur Gebrauch macht, um mit seiner Hilfe die eigene philosophische Intention auf den Gegenstand auszurichten, den auch der Text intendiert“.¹¹² Dazu wirft König immer wieder eigene Fragen und ganze Fragengruppen auf, durch die er über das im Interpretierten Text Gesagte hinausfragt. Beispiele dafür sind Formulierungen wie „fragen wir noch einmal...“, „was sagen wir dazu...“, „kommen wir noch einmal zur Frage...“, „was sagen die Ausleger dazu...“. Solche Formulierungen organisieren Königs Interpretation. Braun interpretiert sie folgendermaßen:

„Wer fragt, exponiert jedenfalls Alternativen, die in vielfältiger Beziehung zu dem stehen können, wovon der Text handelt und daher sachliche Gesichtspunkte abgeben, das im Text Gesagte zumindest der Möglichkeit nach zu erörtern, zu überprüfen, zu kritisieren und zu verbessern. Es ist offenbar, daß bei einem *derartigen Umgang mit dem Text auf den mit ihm verbundenen Wahrheitsanspruch* von vornherein eingegangen wird.

Eben im Hinblick darauf, daß dieser Wahrheitsanspruch nicht nur ernst genommen, sondern auch geprüft, d.h. nach dessen Rechtfertigung ge-

111 Braun 2002, S. 205.

112 Braun 2002, S. 205

fragt wird, sagt König [...], daß sich sein Vorgehen ‚mit einem rein historischen Vorhaben nicht verträgt.‘ [Hervorhebung von mir, S.H.]¹¹³

Dass nach der Rechtfertigung des Wahrheitsanspruchs gefragt wird, zeige sich an Fragen wie den bereits genannten und besonders an expliziten Formulierungen wie „Aber stimmt nun, was Aristoteles sagt?“. Hier liegt wie im Falle der Platoninterpretation die methodische Spannung zu den referenzkritischen und diskurstheoretischen Perspektiven. Ohne über die unhistorische Wahrheit des Aristoteles zu verfügen, werden doch unwahre Interpretationen auszuschließen sein. Ein Kriterium dafür ist auch hier die Berücksichtigung der Kontexte der jeweiligen Textpassagen, auch wenn ihre rhetorische und literarische Verfasstheit längst nicht das platonische Ausmaß annimmt.

Die methodische Spannung zwischen dem Wahrheitsanspruch der philosophischen Texte und der diskurstheoretischen und referenzkritischen Perspektive ist auf jeden Fall aufrechtzuerhalten und nicht auflösbar. Wenn Gadamer den „Vorgriff der Vollkommenheit“ als das „Axiom aller Hermeneutik“¹¹⁴ bezeichnet, muss das keine Identifikation einer Wahrheit bedeuten, sondern es ist ihm darum zu tun, dass ein Text als ein sinnvoller gelesen werden kann, „auch wenn [...] unsere Wahrheitsunterstellung bezüglich des Textes [...] zusammenbricht“.¹¹⁵ Bekanntlich richtet Gadamer seinen Blick nicht darauf, die Situierung der Interpretation in ihrem eigenen geschichtlichen und sozialen Rahmen zu verdrängen, sondern fordert gerade, diese Situierung „als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen“.¹¹⁶ Unser Zeitabstand von antiken Texten wird ihm eher eine Brücke als ein trennender Abgrund, weil er die ausschließlich zeitbedingten Vorurteile verschwinden und die „wahren“ hervortreten lasse.¹¹⁷ Grondin weist darauf hin, dass dieses Vertrauen unzureichend für die Lösung der Frage sei, welche interpretatorischen Vorurteile legitim oder illegitim seien;¹¹⁸ auch dies spricht dafür, die Spannung zwischen der Suche nach dem Wahrheitsanspruch und der diskurstheoretischen und referenzkritischen Perspektive nicht einzuziehen, sondern für die Lektüre der Texte fruchtbar zu machen.

113 Braun 2002, S. 206.

114 Gadamer 1990, S. 376.

115 Tietz 2000, S. 64. Vgl. dazu auch Künne 1981.

116 Gadamer 1990, S. 281.

117 Ebd., S. 304.

118 Vgl. Grondin 2000, S. 142.

1.3. Wahrnehmung als passives Empfangen oder als aktives Konstruieren – zur Wirkmächtigkeit einer Dichotomie

Die Aufgabe dieses systematischen Abschnitts ist es, die inhaltlichen Voraussetzungen für die Interpretation der Wahrnehmungstheorien in den antiken Texten zu benennen. Es gibt hier gleichsam eine Brille, durch die wir zwangsläufig sehen, wenn wir uns im 21. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Philosophiegeschichte den antiken Texten zuwenden. Besonders gilt es zu prüfen, wie die systematische Beziehung zwischen einerseits der situationsunabhängigen Unterscheidung primärer und sekundärer Sinnesdaten und andererseits der Unterscheidung einer passiven Empfangstheorie des Sehens und einem aktiven Sehen gedacht wird. Inwiefern hängen diese Unterscheidungen zusammen und werden in der Rezeption der antiken Texte verwendet? Offensichtlich handelt es sich hier um zwei unterschiedliche, aber miteinander verbundene Stufungen. Nach den Kapiteln zu Platon und Aristoteles werden im vierten Kapitel ausgehend von der Theorie des Sehens in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zunächst vor allem Austin und Wittgenstein herangezogen, weil sie Theorien eines „reinen“ Sehens kritisieren und befragen und in diesem Zusammenhang gegen Empfangstheorien und phänomenalistische Theorien argumentieren.¹¹⁹ Das Kapitel argumentiert schließlich gegen die dekontextualisierte Auffassung des Sehens, die in der Regel vorgetragen wird, wenn nach einem „reinen“ oder „unmittelbaren“ Sehen gefragt wird, das als ein passives Empfangen im Gegensatz zu einem aktiv konstruierenden Wahrnehmen gedacht ist.¹²⁰

Damit sind als Ausgangspunkte der Begriff der Wahrnehmung als Basis des Wissens und die Frage nach einer Basis der Wahrnehmung, die noch vor jeder Interpretation oder Deutung läge, benannt. Die Bedeutung des Gebrauchs von „unmittelbar“ kann in diesem Zusammenhang gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.¹²¹

119 Merleau-Pontys Philosophie der Wahrnehmung liegt hier ebenfalls nahe; sie wird ebenfalls im Rahmen des vierten Kapitels aufgenommen.

120 Hier ließe sich die Verbindung mit wissenshistorischen Studien untersuchen, die an Fragen der Optik und der Sinnesphysiologie im 16.-19. Jh. zeigen, wie das Thema der Aktivität und Passivität behandelt wurde. Vgl. Fredriksson 2014 und Schmidgen 2010. In Teilen der Wissenschaftsgeschichte und der Kognitionswissenschaften ist bis heute eine aktiv-passiv-Dichotomie in Fragen der Wahrnehmung leitend.

121 Vgl. dazu auch Wittgenstein 1972, wo er im „Blue Book“ über die Rolle des Gebrauchs von „unmittelbar“ nachdenkt. Darüber hinaus ließe sich die Vorstellung der besonderen Wichtigkeit des Unmittelbaren mit Derrida in den Rahmen der

Wenn die visuelle Wahrnehmung in ihrer Relation zum Wissen angesprochen wird, stellt sich die Frage, was sie überhaupt leistet, ob sie überhaupt zum Wissen führt. Was gibt die visuelle Wahrnehmung eigentlich zu sehen? Die Dinge, die Welt oder Sinnesdaten? Welches ist die epistemologische Rolle der Wahrnehmung? Später wird sich zeigen, dass bei Platon diese letztere Frage explizit thematisch ist, während die epistemologische Verlässlichkeit der visuellen Wahrnehmung bei Aristoteles in den meisten Fällen als unproblematisch vorausgesetzt wird. Aber solche Begriffe wie Sinnesdaten kommen erst ins Spiel, wenn später in der Philosophiegeschichte nach einem „reinen“ Sehen, einer Basis der Wahrnehmung innerhalb des Wahrnehmungsgeschehens oder nach einer klaren Zuweisung der Theorien im aktiv-passiv-Schema gefragt wird.

Die Voraussetzungen der Wirkmächtigkeit der aktiv-passiv-Dichotomie bleiben in der Regel unausgewiesen, wenn sie an die antiken Texte herangebracht werden. Diese Voraussetzungen auszuweisen bedeutet, ihre systematischen und philosophiehistorischen Orte anzugeben und auch die Frage zu stellen, was für die Theorien des Sehens zu gewinnen ist, wenn die antiken Texte neu interpretiert werden.

Austin hat mit seinen Untersuchungen zur Basis der sinnlichen Erkenntnis eine „vernichtende Kritik am erkenntnistheoretischen Credo praktisch der gesamten philosophischen Tradition Europas“¹²² vorgelegt, wenn er ein schon zur Selbstverständlichkeit gewordenes Bild angreift, das man das Bild von der „Basis der Wahrnehmung“ nennen oder auch mit dem Titel „das Gehirn vor der Mattscheibe“¹²³ bezeichnen kann, und das in der phänomenalistischen Auffassung besteht, dass wir materielle Gegenstände nie *direkt* wahrnehmen, sondern dass nur Sinnesdaten, Eindrücke, Bewusstseinsinhalte oder ähnliches die Gegenstände der Wahrnehmung sind. Gleichzeitig ist dieses Bild mit der Annahme verbunden, jede Theorie der Wahrnehmung und der Erkenntnis müsse eine Antwort auf die Frage liefern, auf welche Weise denn überhaupt ein *Zugang* zur Welt ermöglicht werde; hier lasst sich vom „Mythos des Zugangs“¹²⁴ sprechen. Hier geht es um Fragen der Repräsentation, in denen die Welt als Gegenüber und der wahrnehmende Geist nach dem Modell des Rorty'schen Spiegels gedacht werden. Aber nur wenn man innerhalb dieses Bildes bleibt, entsteht die

abendländischen Metaphysik der Tiefe, der Basis, der Präsenz und eines „Dahinter“ einordnen.

122 Von Savigny 1975, S. 209.

123 Ebd., S. 208.

124 Wiesing 2009, S. 61-70.

Frage nach der Direktheit oder Indirektheit der Wahrnehmung, oder nach ihrer Aktivität oder Passivität. Geht man von einer lebensweltlichen oder pragmatistischen Einstellung aus, dann wird eine solche Dichotomie gar nicht thematisch. Erst das Bild der Basis oder der Mythos des Zugangs führen zu den Fragen nach dem direkt Wahrgenommenen, nach einem „reinen“ Sehen, der Passivität des Empfangens und zu Sinnesdatentheorien. Sinnesdaten und ähnliche Annahmen werden erst notwendig, wenn die Wahrnehmung hinsichtlich ihres Beitrags zum Wissen fraglich wird. Diese Diagnose wird auch bei der Interpretation der antiken Texte zu berücksichtigen sein.

Insofern Platon vor allem im „Theaitetos“ mit der Frage befasst ist, ob Wahrnehmung überhaupt zum Wissen führt und eine Unterscheidung zwischen zwei unterschiedlichen (in der Seele oder in den Wahrnehmungsorganen angesiedelten) Wahrnehmungsformen anbietet, liefert er für manche Interpreten einen Vorläufer einer dichotomen aktiv-passiv-Unterscheidung oder einer Art von Sinnesdaten-Theorie.¹²⁵ Insofern ließen sich die Wissenschaften des 16.-19. Jahrhunderts als „platonisch“ charakterisieren, während erst der Philosophie des 20. Jahrhunderts mit dem lebensweltlich situierten Sehen die Überwindung der starren Dichotomie gelungen wäre. Aristoteles, dessen Kontext nicht so sehr von der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Gehalt der visuellen Wahrnehmung, sondern von der Frage nach ihrem Zustandekommen bestimmt ist, wäre dann sogar näher an modernen Theorien, weil er von vornherein die visuelle Wahrnehmung von Lebewesen *in* der Welt betrachtet und sich bei ihm die platonische Frage in ihrer erkenntnistheoretischen Schärfe nicht stellt. Das wäre geradezu eine Umkehrung des genannten Verdachts gegen Aristoteles als naivem Empfangstheoretiker und Platons Stilisierung als einem Proto-Konstruktivisten. Daraus, dass ohne gründliche Exegese beide diametral entgegengesetzten Zuschreibungen möglich scheinen, erhellt zum einen die Notwendigkeit der gründlichen Interpretation in Kenntnis des gegenwärtigen Diskussionstandes und zum anderen den Umstand, dass es nicht um die Zuordnung der Etiketten „aktiv/passiv“ oder „Empfangs- und Sendetheorie“ zu den Theorien der beiden Philosophen geht, sondern jenseits der Dichotomien¹²⁶ darum, welche Fragen in den Texten selbst gestellt werden und daher auch an sie gestellt werden können.

125 Vgl. unten Abschnitt 2.3.

126 Eine strukturähnliche Forderung erhebt Perler 2003 für die frühneuzeitliche Philosophie, deren Einteilung nach einem starren Rationalismus/Empirismus-Schema er

Für die weitere Interpretation sollen vor allem die folgenden Fragen leitend sein: Wird die Wahrnehmung in den interpretierten Schriften im Rahmen des „Paradigmas des Zugangs“¹²⁷ erläutert, oder lässt sich ein anderes Paradigma ausmachen? Wird die Frage verhandelt, ob die Wahrnehmung eher als aktive Konstruktionsleistung eines Subjekts oder als passive, empfangende Abbildung des Wahrnehmungsgegenstands zu denken sei? Wenn ja, in welcher Form und mit welcher Antwort? Gibt es eine Überschreitung dieser Alternative? Gibt es in den interpretierten Schriften eine Differenzierung zwischen so etwas wie primären und sekundären Qualitäten, unmittelbar und mittelbar Wahrgenommenem oder eine Abfolge unterschiedlicher Stufen des Wahrgenommenen? Inwiefern werden in den interpretierten Texten empiristische Grundannahmen thematisiert, vertreten oder widerlegt? Welche Grundannahmen werden im jeweils Diskutierten fraglos vorausgesetzt dergestalt, dass sie erst gar nicht genannt oder thematisiert werden müssen?

1.4. Forschungsstand

Hinsichtlich einer Interpretation der Beziehung zwischen Platon und Aristoteles in Bezug auf ihre Theorien der visuellen Wahrnehmung besteht eine Forschungslücke. Die Thematik wurde bisher nicht behandelt.¹²⁸

Zu Platons einschlägigen Texten gibt es eine Vielzahl an Literatur. Der Forschungsstand zu den im dritten Kapitel behandelten Fragen und Textpassagen aus seinem Werk¹²⁹ kann angesichts der Vielzahl an Gesamtdarstellungen und Diskussionen von Spezialproblemen zu den jeweiligen Tex-

zugunsten der Aufmerksamkeit auf die „Vielfalt und Unübersichtlichkeit der Texte“ (S. 57) aufzugeben empfiehlt:

„Im Mittelpunkt der Debatten stand nämlich [bis weit ins 18. Jahrhundert] nicht die erkenntnistheoretische Frage, wo das Fundament für sichere Erkenntnis anzusiedeln sei, sondern vielmehr die naturphilosophische und kosmologische Frage, wie der Ursprung und die Struktur der materiellen Welt zu erklären seien.“ (Ebd., S. 58).

In dieser Arbeit wird außerdem nicht der Weg verfolgt, in Form wissenshistorischer Untersuchungen nachzuweisen, dass das Sehen „in Wirklichkeit“ immer eine kulturelle Praxis sei; vorzügliche Darstellungen liefern hier Fredriksson 2014, Sturken/Cartwright 2001, Levin 1997 und Jay 1993.

127 Vgl. Wiesing 2009, S. 61-70.

128 Die einzige Ausnahme bildet Merker 2003, die das Thema in einem philosophisch-theologischen Rahmen behandelt.

129 Für eine einführende Erläuterung der Texte und Kontexte vgl. Abschnitt 3.1.

ten hier nur als ein grober Überblick angegeben werden; die einschlägige Forschungsliteratur wird im Einzelnen in den jeweiligen Abschnitten diskutiert.

Zum Liniengleichnis sind zum einen die jeweiligen Abschnitte aus den Politeia-Gesamtinterpretationen und Platon-Gesamtdarstellungen etwa von Wieland 1999, G. Böhme 2000 und von Kutschera 2002 zu berücksichtigen; im vorliegenden Kontext der Diskussion um die Rolle der visuellen Wahrnehmung sind aber vor allem einige klassische und neuere Aufsätze entscheidend, die sich speziell mit dem Liniengleichnis beschäftigen, die letzten sind Foley 2008, Zovko 2008 und Krämer 2009-2012.¹³⁰

Zum „Theaitetos“ gibt es neben zahlreichen einzelnen Aufsätzen zu Detailfragen einige ausführliche Kommentare und Lektüren des Gesamttexts, die für die interpretierten einschlägigen Passagen herangezogen werden. Zu nennen sind hier aus dem deutschsprachigen Raum vor allem die Studie von Ernst Heitsch aus dem Jahr 1988, die Dissertation von Jörg Hardy über den Theaitetos von 2001 und die Studienausgabe mit einem eigenen Interpretationsteil von Alexander Becker 2007. Historisch interessant ist die Arbeit von Würz aus dem Jahr 1888 über „Die sensualistische Erkenntnislehre der Sophisten und Platons Widerlegung derselben“. Aus dem angelsächsischen Raum sind neben vielen Texten, die sich speziellen Fragen widmen, McDowells Kommentierung zu seiner Übersetzung von 1973, die Studie von Bostock 1988 mit zahlreichen Verweisen auf die empiristische Tradition und die klassische analytische Philosophie, die ausführliche Einleitung zur englischen Ausgabe von Burnyeat 1990 sowie mehrere Aufsätze von Burnyeat aus den Jahren 1976-1982, der Kommentar von Polansky von 1992 und die neue englische Übersetzung mit Kommentar von Chappell 2004 hervorzuheben.¹³¹

Zum „Timaios“ mit seiner kosmologischen und naturphilosophischen Ausrichtung, der in der Antike das am meisten kommentierte Werk Platons war, liegen eher wenige moderne Interpretationen vor; zu berücksichtigen sind vor allem die älteren Kommentare von Taylor 1928 und Cornford 1937, die Darstellung in Vlastos 1975 und die neuere französische Arbeit von Merker 2003, die sich allgemein mit dem Sehen bei Platon und Aristoteles

130 Ältere Aufsätze sind hier nur von historischem Interesse.

131 Die ältere Diskussion wird nur dann berücksichtigt, wenn es sich um systematisch wichtige Punkte handelt. Für eine vollständige Aufarbeitung der Interpretationsgeschichte wären noch einige Arbeiten aus den 1930er bis 1960er Jahren zu berücksichtigen; vgl. exemplarisch Cornford 1935, Owen 1953, Cherniss 1957, Runciman 1962.

beschäftigt. Auch zu visuellen Wahrnehmung im „Philebos“ gibt es neben Passagen aus den Gesamtdarstellungen einige neuere Aufsätze und die Übersetzung mit Kommentar von D. Frede 1997.

Zu Aristoteles' Theorie des Sehens wird nach Jahren des Schweigens seit einiger Zeit wieder publiziert. Vor allem gab es früher Arbeiten zur Ethik und Politik und gelegentlich Sammelbände zu übergreifenden aristotelischen Themen, meist verbunden mit Versuchen der Aktualisierung oder Fragen wie dem Titel des Bandes der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft von 2003: „Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?“¹³² Neben einer Anzahl an Aufsätzen zu Einzelfragen und Kommentaren zu „De Anima“ sind die wichtigsten zu berücksichtigenden Werke aus der Forschungsliteratur zunächst Wolfgang Welschs Habilitationsschrift „Aisthesis“ von 1987, die mit einiger Verzögerung aufgenommen wurde und mit der nach einer „Reihe von Halbwahrheiten oder gar Irrtümer[n]“¹³³ die heute einschlägigen Gesamtrekonstruktionen einsetzen. Die zeitgleich erschiene Arbeit von Modrak 1987 versteht Aristoteles' Wahrnehmungstheorie als Basis für seine Erkenntnistheorie und seine Philosophie des Geistes und zielt darauf ab, seine Wahrnehmungstheorie als Ausdruck seiner Philosophie des Geistes einzuordnen.¹³⁴ Daher arbeitet sie mit moderner Terminologie und geht nicht exegetisch vor, liefert aber einen guten Überblick über den Forschungsstand zur Körper-Geist-Problematik bei Aristoteles,¹³⁵ seinen Begriff des Bewusstseins¹³⁶ und seine Theorie der Phantasia.¹³⁷ Darüber hinaus sind die Arbeiten von Nussbaum/A. O. Rorty, Herzberg, Johansen, Böhme und Alloa¹³⁸ maßgeblich.

Zur Zitierweise: In der vorliegenden Studie werden alle Zitate von Aristoteles mit den üblichen Siglen und nach der Seite und Kolumne der maßgeblichen Gesamtausgabe von Immanuel Bekker belegt. Alle Zitate von Platon werden ebenfalls mit den üblichen Siglen der Stephanus-Ausgabe angegeben. Die zitierten Schriften anderer antiker Klassiker werden ebenfalls nach den üblichen Werksiglen zitiert. Die Übersetzungen stammen entweder von mir oder wurden nach Prüfung der unterschiedlichen vorliegenden, im Literaturverzeichnis angegebenen Übersetzungen übernom-

132 Vgl. Buchheim/Flashar/King 2003.

133 Volpi 2003, S. 286.

134 Vgl. Modrak 1987, S. 2.

135 Vgl. Modrak 1987, S. 4-7 und 10-19.

136 Vgl. Modrak 1987, S. 8f.

137 Vgl. Modrak 1987, S. 7f.

138 Vgl. Alloa 2011.

men. Sofern nicht ganze Sätze, sondern nur einzelne Wendungen übersetzt sind, wurden die Flexionsformen gelegentlich angeglichen.

Eine frühere Fassung von kürzeren Teilen der Einleitung und der Kapitel drei und vier dieser Studie wurde als Aufsatz unter dem Titel „Aktivität und Passivität der visuellen Wahrnehmung bei Platon und Aristoteles“ veröffentlicht.¹³⁹

Den Anstoß am Ausgangspunkt der Arbeit, die Frage nach dem Fortwirken der aristotelischen Theorie des Sehens, verdanke ich Eike von Savigny. Seit meinem Studium hat Hartmut Engelhardt mein Interesse an der Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts und den daraus sich ergebenden Blick auf klassische Texte gefördert. Meine beiden akademischen Lehrer waren Lehrer für Lektüren im emphatischen Sinne; beiden danke ich sehr. Wichtige Hinweise und Resonanz empfing ich in vielen Gesprächen, die ich mit Kerstin Andermann, Stephanie Bunk, Antony Fredriksson, Christoph Jamme, Ulrich Lölke, Alfred Nordmann und Jan Opsomer geführt habe. Während eines Aufenthalts an der Universität Klagenfurt hatte ich Gelegenheit, einige Teilkapitel mit den Angehörigen des dortigen Instituts für Philosophie zu diskutieren; besonders danke ich Martin G. Weiss, Alice Pechriggl und Volker Munz. Sibylle Krämer danke ich für die Überlassung eines zum Zeitpunkt des Schreibens noch im Erscheinen befindlichen Textes. Konstantin Hobuß und Martina Laue danke ich für Gespräche und Hinweise zum griechischen Text.

Der Fotokünstlerin Eva Beth danke ich sehr herzlich für die Erlaubnis, ihr Fotogramm für die Covergestaltung verwenden zu dürfen. Eva Beth beschäftigt sich in ihrer künstlerischen Arbeit mit Fragen nach dem Verhältnis von Tun und Erleiden in der Verarbeitung von Gewalterfahrungen, Trauma und Erinnerung, die in Resonanz mit den hier aufgeworfenen Interpretationsfragen stehen.

139 Vgl. Hobuß 2014.