Operationale Aufmerksamkeit in der textimmanenten Auslegung

Autor(en): **Schobinger, Jean-Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **39 (1992)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760747

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Jean-Pierre Schobinger

Operationale Aufmerksamkeit in der textimmanenten Auslegung

Ein aus Sätzen bestehender Text läßt sich vergleichen mit einem Stück Stoff, in das farbige Muster eingewoben sind, die sich vom Grundgewebe abheben. Beim Betrachten eines solchen Stoffs werden die Muster ins Auge springen, worin auch ihre Funktion besteht. Im Vergleich entsprechen sie dem, was man den Inhalt eines Textes zu nennen pflegt, den es zu verstehen und auszulegen gilt. Das wohl verbreitetste Interesse an Texten besteht im Erfassen dieser *thematischen Schicht*.

Das Grundgewebe verleiht dem Stoff seine Struktur und Konsistenz; es bestimmt zudem seine Tauglichkeit für eine bestimmte Verwendung. Ein halbwegs erfahrener Käufer wird sich nicht vom Muster ablenken lassen, sondern die Qualität des Grundgewebes prüfen. Im Vergleich bleibend, kann man sagen, daß auch ein Text nicht nur aus der thematischen Schicht besteht. Vielmehr ist diese durchzogen von einem Trägergewebe, dessen Fäden – im Unterschied zum stofflichen Grundgewebe – aber auch vom geübten Leser kaum beachtet werden, obwohl sie eine *Textur* bilden, die nicht bei allen Texten dieselbe ist. Beginnt man sich durch die thematische Schicht hindurch für diese Textur zu interessieren, dann wird man alsbald feststellen können, daß es sich um ein komplexes Gebilde mit einer vielseitigen semantischen Wirksamkeit handelt. Es setzt sich aus verschiedenartigen Elementen zusammen, die sich in ihrer Trägerfunktion unterscheiden. In Anlehnung an den Aufsatz von Eugen Fink «Operative Begriffe in Husserls

Phänomenologie»[1] werden diese *Texturfaktoren* im folgenden auch *operative Faktoren* genannt. Sie bilden die *operative Schicht,* bestehend aus einzelsprachspezifischen Komponenten wie Grammatik, Wortschatz mit den Idiomen und Metaphern und den einzeltext- bzw. werkspezifischen Momenten wie nicht eigens thematisierte Leitbegriffe, Strategien der Traditionsrezeption oder die textimmanente Präsenz des Autors, d. h. die Signatur.[2] Diese Faktoren sind zwar meistens offenkundig, werden aber selten bei der *thematisch orientierten Lektüre* eigens wahrgenommen, weil sie nicht oder nur marginal zum Thematisierten gehören. Andererseits durchdringen sich die thematische und die operative Schicht. Es bedarf deshalb einer besonderen Aufmerksamkeit, um operative Faktoren in ihrer Wirkweise zu sichten. Eine auf sie gerichtete Lektüre soll eine *operational aufmerksame Auslegung* oder *Lektüre* genannt werden. Ihr sind diese Überlegungen gewidmet, die in zwei Hauptabschnitte gegliedert sind. Der erste handelt von der operational aufmerksamen Auslegung im allgemeinen. Im zweiten wird das lumen naturale als operativer Faktor in den ersten drei «Meditationen» der cartesischen «Meditationes de prima philosophia» herausgearbeitet.

I. Allgemeine Bemerkungen zur operationalen Auslegung

Die operationale Aufmerksamkeit richtet sich also auf die Texturfaktoren, die in den seltensten Fällen bedeutungsneutral sind. Vielmehr *arbeiten* sie *unterschwellig,* indem sie die thematische Schicht, d. h. das in ihr stattfindende Thematisieren, beeinflussen. Obwohl für eine operational aufmerksame Auslegung alle Texturfaktoren von Interesse sein können, wird diese sich in der Praxis auf einige wenige richten. Die erste Selektion wird in der Wahl zwischen geschriebenen und gesprochenen Texten bestehen. Neben den Texturfaktoren, die weitgehend dieselben in den beiden Textarten sind, gibt es solche, die nur im geschriebenen Text arbeiten, und andere, die ausschließlich den gespro-

[1] Zeitschrift für Philosophische Forschung 11 (1957); aufgenommen in: E. Fink, Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, Freiburg/München 1976, S. 180–204; ursprünglich ein in französischer Sprache gehaltener Vortrag an der Husserltagung in Royaumont 1957, erschienen in: Cahiers de Royaumont, Philosophie N° III, Husserl, Paris 1959, S. 214–241.

[2] Vgl. hierzu: J.-P. Schobinger, Die textimmanente Präsenz des Autors, in: ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. Hommage à Jean Pepin, Paris 1992 (?).

chenen Text modulieren. Satzzeichen und drucktechnische Gestaltungen z. B. sind vornehmlich oder nur im geschriebenen Text wirksam. Tonfall, Mimik oder Gestik sind Beispiele von Texturfaktoren eines gesprochenen Textes. Dabei handelt es sich nicht um durchwegs in ihrer semantischen Auswirkung verschiedenartige Faktoren. So kann dem Gedankenstrich eine kurze Redepause entsprechen, oder ein Ausruf besitzt sein Pendant im gleichnamigen Zeichen. Die hier durchgeführten Überlegungen beschränken sich auf die operational aufmerksame Auslegung von geschriebenen Texten. Zudem stehen vornehmlich Texte aus dem Feld der philosophischen Tradition im Blick, was nicht besagen soll, daß sich dieses Auslegungsinteresse nicht auch in anderen Textbereichen bewähren kann. Schließlich konzentrieren sich diese Ausführungen auf die operational aufmerksame, *textimmanente* Auslegung, eine Einschränkung, die zu erklären ist.

Wird der Term *Text* weit gefaßt, wie dies heute zuweilen der Fall ist, dann ist jede Auslegung textimmanent. Es gilt dann der Satz: Alles, was sich einer Auslegung anbietet, soll Text genannt werden. Bei diesem Textbegriff bilden die geschriebenen Texte einen sehr kleinen Bereich nicht nur der Auslegung ganz allgemein, sondern auch der allerdings weitgefaßten operationalen Auslegung, dürfte es doch kein der Auslegung sich anbietendes Gegenstandsfeld geben, das nicht von einer operativen Schicht durchzogen ist.[3] Das Adjektiv «textimmanent» soll nun anzeigen, daß sich die hier zur Diskussion stehende operationale Auslegung auf geschriebene Einzeltexte bzw. Werke beschränkt und zudem auf den systematischen Beizug von bezüglich dem untersuchten Text fremden Elementen verzichtet. Obleich dieser Verzicht noch zu spezifizieren sein wird, sei sogleich bemerkt, daß es nie gelingen wird, einen Text vollständig von anderen Texten zu isolieren. Die Gefahr besteht deshalb nicht, weil es keine Möglichkeit gibt, einen Text so einzugrenzen, daß er nicht mehr mit anderen Texten kommunizieren würde; dies schon aus dem einfachen Grund, daß eine Grenze etwas Textliches ist.

Die Wendung «textimmanente Auslegung» bezeichnet demnach in erster Linie eine *Lektüreanweisung*. Sie lädt zur Anstrengung ein,

[3] Vieles spricht dafür, daß zwischen «Auslegung» und «operativer Schicht» ein enger Bewandtniszusammenhang besteht, der sich in folgende, als These formulierte Vermutung fassen läßt: Ein Gegenstandsbereich ohne operative Schicht bedarf keiner Auslegung. Auf diese Vermutung wird hier nicht eingegangen.

bestrebt zu sein, einen Text unter minimalem Beizug von Fremdelementen verstehen zu wollen. Diese Anweisung gilt nicht nur für die hier beschriebene operationale Auslegung, sondern auch für die thematisch orientierte Lektüre, in der sich jene einzustellen vermag. Denn der Anlaß zu einer solchen Auslegung meldet sich vornehmlich in einer eingehenden textimmmanent-thematischen Lektüre, während der sich z. B. Verständnisschwierigkeiten einstellen, die am Erarbeiteten haften bleiben. Für solche Schwierigkeiten, die von unterschiedlicher Natur sein können, gibt es viele Gründe, die hier nicht aufzuzählen sind. So können sie von der Wirkarbeit operativer Faktoren stammen, die in einer operationalen Lektüre freizulegen ist, die nicht immer textimmanent wird verfahren können. Wenn sich die folgenden Überlegungen auf die textimmanente Auslegung konzentrieren, dann in der Meinung, daß sie für eine einführende Darstellung der operationalen Lektürehinsicht besonders geeignet ist. Eine solche Auslegung wird also bestrebt sein, von verbreiteten, in ihrer wissenschaftlichen Berechtigung anerkannten *kontextualen Auslegungsusanzen* Abstand zu nehmen, unter denen die folgenden vorherrschen dürften.

(a) Beim Verstehenwollen eines Textes werden *biographische Daten* des Autors, die nicht autobiographischer Art sind, mit einbezogen. Es gibt gute Gründe, einen Text mit dem Leben des Autors in Beziehung zu bringen. Werk und biographische Fremdzeugnisse können sich auf eine wechselseitig erhellende Weise ergänzen. In der Kenntnis von Lebensepisoden kann der Schlüssel zum thematischen Verständnis von Textpassagen, einzelnen Schriften oder eines ganzen Werks liegen. Biographische Ereignisse können auch operativ wirksam sein und die Aufmerksamkeit einer operationalen Auslegung auf sich ziehen. Erfolgt der Beizug von solchen Daten zwecks Stützung einer Auslegungsthese, dann besteht die Gefahr, daß sie ein solches argumentatives Eigengewicht gewinnen, daß der auszulegende Text zum Ausdruck einer Lebensepisode wird und er die ihm zukommende Eigenständigkeit weitgehend einbüßt. Da auch die biographischen Berichte Texte sind, konstituiert sich unter der Hand eine Hierarchie in der Aussagerelevanz von Texten unterschiedlicher Herkunft, die, falls sie nicht eigens reflektiert wird, in letzter Konsequenz das Werk zu einer Verständnishilfe der Vita degradieren kann. Die hier beschriebene operational aufmerksame, textimmanente Auslegung geht von der Voraussetzung aus, daß ein Werk eine bezüglich der Biographie des Autors weitgehend eigenständige Entität ist, die es als solche zu verstehen gilt.

Einen besonderen Aussagewert können *Selbstzeugnisse* eines Autors gewinnen. Im Unterschied zu den soeben besprochenen biographischen Daten gehören sie zum Werk und sind der thematischen Schicht zuzuordnen, können aber auch unterschwellig arbeiten. Richtet sich die textimmanent-auslegende Aufmerksamkeit auf diese Arbeit, dann ist es meistens nicht mehr von Belang, ob es sich um Berichte handelt, die der Autor faktisch erlebt hat oder nicht. Ein Symptom für ihre operative Wirksamkeit ist z. B. ihre thematische Irrelevanz. Daß Nietzsche wiederholt die Umstände erwähnt, unter denen ihn der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen überfallen hat, ist für die thematische Erarbeitung des Wiederkunftsgedankens kaum von Belang, solange der Bericht zu seinem Nennwert genommen wird. Seine eindrückliche Bildhaftigkeit läßt aber vermuten, daß in ihm eine Metaphorizität ins Spiel gebracht wird, die in einem unterschwelligen Bewandtniszusammenhang mit diesem Gedanken steht, der zu einem operationalen Auslegungsversuch Anlaß geben könnte.[4]

(b) Erweist sich eine Textpassage als besonders schwierig, dann pflegt man nach *Parallelstellen* im Werk desselben Autors Umschau zu halten. Dieses oft hilfreiche Vorgehen mag auch bei der einzeltextimmanenten Auslegung unentbehrlich sein, doch sollte es nicht dazu führen, der Schwierigkeit keine Beachtung mehr zu schenken, die zu einem solchen Umblick geführt hat. Vielmehr gilt es, falls sie behoben ist, sich Klarheit darüber zu verschaffen, worin sie bestanden hat und wodurch sie beseitigt worden ist. Denn Verständnisschwierigkeiten, die sich durch den Beizug von Parallelstellen beheben lassen, haben für eine operational aufmerksame Auslegung eine Indizfunktion: Sie können als Risse in der thematischen Schicht erfahren werden, durch die hindurch unterschwellig arbeitende Texturfaktoren sichtbar werden können.

(c) Ein Text wird im Licht seiner *Rezeption durch Zeitgenossen* oder seiner *Wirkungsgeschichte* gelesen. Diese Lesart steht in einer historisierenden Perspektive, die der operational aufmerksamen, textimmanen-

[4] Ein solcher Bericht findet sich in «Ecce homo»: «Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: ‹6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit›. Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder: bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke» (KGW VI3, S. 333). Vgl. hierzu: J.-P. Schobinger, Miszellen zu Nietzsche. Versuche von operationalen Auslegungen, Basel 1992.

ten Auslegung fremd ist. Sie setzt Kenntnisse voraus, die sich ein Interpret zwar aneignen mag und bei der operationalen Auslegungsarbeit nicht ganz wird ausblenden können, aber er wird seine Aufmerksamkeit nicht auf eine Demonstration dieses Wissens ausrichten.

(d) Es gibt heute kaum eine Interpretation mehr, die nicht irgendwie in der *Konkurrenz* zu anderen Auslegungen desselben Textes steht. Ein an der operationalen Auslegung interessierter Leser wird bestrebt sein, sich über den aktuellen historischen Wissensstand und die thematischen Auslegungstendenzen, die den von ihm analysierten Text betreffen, zu orientieren. Er wird sich jedoch nicht aktiv am Streit der Interpreten beteiligen.

Mit dieser Aufzählung von Auslegungsgewohnheiten wurde indirekt umrissen, was unter einer operational aufmerksamen, textimmanenten Auslegung zu verstehen sei. Für ihre positive Bestimmung soll unter dem Titel *«Traditionsabhängigkeit philosophischer Texte»* auf zwei Fragen eingegangen werden. Diese Abhängigkeit manifestiert sich in den einzelnen Texten auf etliche Weisen. Ohne auf Einzelheiten dieses Sachverhalts einzugehen, kann an einige Selbstverständlichkeiten erinnert werden: Der Term «Tradition» soll hier für alle möglichen Manifestationsarten von geschriebenen Texten stehen. Diese sind in einer Tradition eingebettet und konstituieren sie. Das Eingebettetsein besteht aus einem Beziehungsgefüge, in welchem neue Gedanken, Einsichten, Perspektiven usw. in einem Wechselspiel mit Überliefertem stehen. Die Strukturen dieses Wechselspiels können in einem Text mehr oder weniger offen dargestellt sein. Die Fragen lauten:

a) Wie verhält sich ein Text zur Tradition?
b) Wie begegnet Tradition in einem Text?

a) Die Frage *«Wie verhält sich ein Text zur Tradition?»* kennt, ganz allgemein gesprochen, drei triviale Antworten: passiv, indifferent, aktiv. Es sind dies drei Verhaltensweisen, denen man wohl kaum in ihrer reinen Form begegnet. Zu den Texten mit einer weitgehend *passiven* Verhaltensweise sind die epigonalen Texte zu zählen, die die Lehre eines Meisters wiederholen und Schultraditionen bilden. Im weiten Feld der philosophischen Tradition dürfte es keine Schriften mit einem *indifferenten* Bezug zur Tradition geben. Dieser ist weitgehend ein Merkmal mathematischer Texte. Im Unterschied zur Philosophie verarbeitet die Mathematik laufend ihre neuesten Ergebnisse. Sie ist eine

Erkenntnisweise, deren Fortgang sich wesentlich der unmittelbaren Verwertung ihrer jüngsten Einsichten verdankt.

Von Bedeutung für diese Überlegungen ist der *aktive* Traditionsbezug, d. h. das Sichauseinandersetzen eines Textes mit Tradition. Es wird Tradition rezipiert, und zwar fast immer ein bestimmter Traditionsausschnitt, d. h. die für einen Text relevante Tradition. Diese Traditionsrezeption erfolgt selten beliebig, d. h. ohne jegliche Systematik. Vielmehr werden Strategien befolgt oder eigens entwickelt. Diese *Rezeptionsstrategien* werden in einem Text jedoch kaum als solche reflektiert. Sie arbeiten meistens unterschwellig und können zum Anlaß einer operational aufmerksamen, textimmanenten Auslegung werden, weil die Rezeptionsstrategien, obwohl sie sich auf andere Texte beziehen, immer nur einzeltext- oder werkimmanent arbeiten.

b) Aus der Fülle von *Weisen, in denen Tradition in einem Text begegnet,* sollen wiederum drei skizziert werden: die in einem Text offen deklarierten Aufnahmen von Traditionsstücken, die stillschweigend eingebauten Stücke und die unterschwellig arbeitenden Einflüsse. Die *offen deklarierten Aufnahmen* pflegt man «Zitate» zu nennen. Bei ihnen können sich Fragen nach dem Anlaß und den Kriterien ihrer Auswahl stellen, d. h. nach den möglichen Gründen für die Relevanz derjenigen Traditionsausschnitte, denen sie entnommen sind. Diese Relevanzfragen fanden bislang in der philosophischen Geschichtsschreibung nur geringe Beachtung. Die Feststellung des *stillschweigenden Einbaus* von Fremdzitaten setzt eine differenzierte, thematisch orientierte Auslegung voraus. Das Aufspüren eines solchen Fremdzitats impliziert aber noch nicht seine Identifizierung. Hierzu bedarf es einer genauen Lokalisierung in der Tradition, was eine Aufgabe der Quellenforschung ist.

Für das Thema dieser Überlegungen von Belang sind die *unterschwellig arbeitenden Traditionseinflüsse.* Sie können in einem Text in verschiedenen Ebenen arbeiten. Die wichtigsten dürften die terminologische, also bestimmte Begriffe, die methodologische, z. B. Descartes' «ordre des raisons», und die ideengeschichtliche (Atomismus usw.) sein, die meistens in einer Wechselbeziehung zueinander stehen. Da diese Formen von Einflüssen explizit als solche deklariert sein können, stehen jetzt nur jene im Blick, die unterschwellig arbeiten. Zudem ist es nicht immer möglich, zwischen dem stillschweigenden Einbau von Traditionselementen und den unterschwellig arbeitenden Einflüssen zu unterscheiden. Die Freilegung dieser Traditonselemente ist eine Auf-

gabe der operational aufmerksamen, textimmanenten Auslegung. Sie setzt eine breite Kenntnis der für einen Text als relevant angenommenen Tradition voraus. Dieses Wissen wird die operationale Aufmerksamkeit lenken, wobei es auch die Gefahr in sich birgt, daß unterschwellig arbeitende Traditionsfaktoren nicht erfaßt werden, weil sie nicht zum eingebrachten Wissensbestand gehören. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß sich die unterschwelligen Einflüsse von Traditionselementen selten scharf von den nichtthematisierten Rezeptionsstrategien trennen lassen. Dies liegt nicht nur daran, daß das Unterschwellige meistens diffus arbeitet, sondern auch an der eigenartigen Vernetzung der Strategien mit dem Rezipierten.

In den bisherigen Überlegungen kam der Ausdruck «*unterschwellig* (arbeiten)» laufend vor, weshalb kurz auf ihn einzugehen ist, obwohl er intuitiv verständlich sein dürfte. Das *Grimmsche Wörterbuch* kennt diesen Term noch nicht. Er findet sich im *Duden-Herkunftswörterbuch* (Etymologie der deutschen Sprache, Bd. 7) unter dem Stichwort «Schwelle» mit der Bemerkung, daß es sich um ein in der Fachsprache der Psychologie gebrauchtes Wort handle, mit der Bedeutungsangabe «unterhalb der Bewußtseinsschwelle liegend» sowie dem Nachsatz: «Beachte auch den Artikel ‹Schwellenangst›». Dort ist folgendes zu lesen: «Schwellenangst ‹Hemmung eines potentiellen Käufers, eine Ladenschwelle zu überschreiten›: Der besonders in der Werbepsychologie verwendete Fachausdruck ist eine in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts gebildete Lehnübersetzung vom gleichbedeutend *niederl.* drempelvrees (aus *niederl.* drempel ‹Schwelle› und vrees ‹Furcht›)». Diesen Angaben zufolge hat der Term «unterschwellig» eine psychologische oder psychoanalytische Konnotation. Er ist im «Gesamtregister» der *Freudschen Werke* allerdings nicht aufgenommen; zum Substantiv «Schwelle» werden dort nur drei Stellen verzeichnet, die alle das Wort in einem Fremdtext lokalisieren. In ihnen wird das Bild der Schwelle im Sinne eines Überschreitens einer Grenze in Richtung dessen, was man die Bewußtseinssphäre nennen kann (z. B. das Erwachen), verwendet.

Um die Bedeutungsfunktion des Terms «Schwelle» zu bestimmen, kann es zweckmäßig sein, ihn in die folgende Reihe zu stellen: An eine Schranke stößt man. Der Rand kann verbindlich sein oder auch versetzt werden. Die Grenze kann überschritten werden. Die Schwelle lädt ein, sie zu überschreiten. Was vor der Schwelle liegt, gehört ebenso zur Aufforderung, sie zu überschreiten oder nicht zu überschreiten, wie das,

was die Einladung verspricht. Zudem gehört es zur Schwelle, daß sie von beiden Seiten überschritten werden kann, hierin der Grenze verwandt. Das Phänomen der Schwellenangst ist an keine der beiden Seiten gebunden. Analoges gilt für den Term «unterschwellig» insofern, als er – nun im Rahmen der Thematik dieses Aufsatzes gesprochen – die operative Schicht anzeigt. Dann bezeichnet er eine Einladung, auf die sich die operationale Auslegung einläßt, während sie von einer thematisch orientierten Lektüre kaum beachtet wird. Dieses Ausblenden kann dann als Ausdruck einer Art von Schwellenangst aufgefaßt werden, wenn es trotz einer noch so behutsamen Aufforderung nicht gelingt, einen thematisch orientierten Leser zur Wahrnahme dieser Einladung zu bewegen.

Aus diesen Ausführungen dürfte ersichtlich geworden sein, in welchem kaum überblickbaren Ausmaß die Wendung «unterschwellig arbeiten» bei ihrer Verwendung selbst operativ wirksam ist. Ihr Gebrauch ist durchzogen von einem Netz von Fäden, die zwar gespürt werden mögen, aber nur marginal thematisiert werden. Auf die operationale Aufmerksamkeit in der textimmanenten Auslegung bezogen, folgt daraus, daß sie eine Lektürehinsicht ist, die in ihrem Vollzug von operativen Faktoren Gebrauch macht. Hierin unterscheidet sie sich nicht von anderen Formen auslegender Aufmerksamkeit.

In einem Text kann Verschiedenes unterschwellig arbeiten. Es können einzelne Elemente oder ganze Konstellationen sein. Einige liegen auf der Oberfläche, andere bleiben unausgesprochen. Um diesen Sachverhalt etwas verständlicher zu machen, seien einige Beispiele angeführt.

1. *Beispiel:* Aus den frühen Schriften von *Spinoza* weiß man, daß er sich u. a. in der spätscholastischen und cartesischen Philosophie ausgekannt hat. Zusammen mit anderen Interessenbereichen wie Politik und Theologie gehört dieses Wissen zum Hintergrund, von dem sich die «Ethica ordine geometrico demonstrata» abhebt. In ihr wird auf unterschiedliche Weise auf diese Kenntnisse Bezug genommen. So setzt sie sich zwar mit der cartesischen Lehre von res cogitans und res extensa auseinander, sowie mit den Konsequenzen aus diesem Dualismus, aber nicht explizit mit der im cogito-Satz formulierten Evidenzerfahrung, die für jegliche philosophische Denkarbkeit maßgebend sein soll. Demzufolge kann sich die Frage einstellen, wie er in der «Ethik» rezipiert wird. Es ist dies die Frage nach der in dieser Schrift unterschwellig arbeiten-

den Strategie der Rezeption des cogito-Satzes, insbesondere seines Evidenzanspruchs.

2. Beispiel: In den «Meditationes de prima philosophia» verwendet *Descartes* das Wort «idea». Dieser Term wurde in der mittelalterlichen Philosophie, die Descartes in ihrer spätscholastischen Gestalt gekannt hat, zur Bezeichnung dessen verwendet, was Gott denkt und will. Descartes säkularisiert diesen Wortgebrauch, allerdings nicht vollständig. So unterscheidet er drei Arten von Ideen, die nicht mehr Gott, sondern der Mensch hat: die «ideae innatae» (die dem Menschen eingeborenen Ideen), die «ideae adventitiae» (die dem Menschen von außen zufließenden Ideen) und die «ideae a me factae» (die vom Menschen produzierten Ideen). Die eingeborenen Ideen können nur von Gott stammen, müssen also irgendwie auch in Gott sein. Diese bilden somit eine Art von Reminiszenz des scholastischen Gebrauchs des Worts «idea». Es ist dies ein Beispiel für einen leicht zu durchschauenden Fall eines unterschwelligen Einflusses eines tradierten Elements.

Für eine operational aufmerksame Lektüre der «Meditationes» interessanter ist das, was Descartes in der «Praefatio ad lectorem» zum Gebrauch des Worts «idea» bemerkt: Er würde es sowohl zur Bezeichnung eines Denkinhalts als auch eines Denkvollzugs verwenden[5].

[5] Es handelt sich um eine Präzisierung des Gebrauchs des Wortes «idea» aufgrund eines Einwands, der zu dem vier Jahre früher erschienenen «Discours de la Méthode» gemacht worden war und sich gegen den Gottesbeweis richtet: In diesem vertritt Descartes die Auffassung, daß die Idee von Gott vollkommener sei als der Mensch, demzufolge vom Menschen nicht hat geschaffen werden können, woraus zu schließen sei, daß das durch diese Idee Vorgestellte extra mentem existieren müsse. Hierzu bemerkt Descartes, «daß hier in dem Worte ‹Idee› eine Zweideutigkeit liegt (Sed respondeo hic subesse aequivocationem in voce ideae)», was er wie folgt ausführt: «denn man kann diese entweder psychologisch (materialiter), als eine Tätigkeit meines Verstandes (pro operatione intellectus) auffassen, und in diesem Sinne kann man nicht sagen, sie sei vollkommener als ich, oder aber logisch (objective), bezogen auf ihre Bedeutung als den durch diese Tätigkeit vorgestellten Gegenstand (pro re per istam operationem repraesentata), und wenn man auch nicht voraussetzt, daß dieser außerhalb meines Verstandes existiert (extra intellectum existere), so kann er dennoch auf Grund seines Wesens vollkommener sein als ich.» Nach dieser Klärung des Wortgebrauchs bemerkt Descartes: «Wie aber daraus allein, daß die Idee eines vollkommeneren Wesens (res), als ich es bin, in mir ist, folgt, daß dieses Wesen (res) wirklich existiert, wird im folgenden [d. h. in der «Dritten Meditation»] ausführlich dargelegt werden» (S. 17; AT VII, S. 8). Auf diesen für den Gottesbeweis entscheidenden Schritt ist jetzt nicht einzugehen. Was hier interessiert, ist die Verwendung desselben Worts in der Bedeutung von «operatio intellectus», d. h. «Denkakt», und «res per ipsam operationem repraesentata», d. h. «Denkgegenstand». In der «Dritten Meditation» findet sich im Rahmen einer Klassifikation der «cogitationes» eine weitere Bestimmung des Terms «idea». Es werden drei «genera [cogitationum]», also drei Arten von «Den-

(Diese Doppelbedeutung läßt sich ebenfalls auf die scholastische Verwendung des Worts «idea» zur Bezeichnung dessen, was Gott zugleich denkt *und* will, zurückführen.) Obwohl Descartes den cogito-Satz nicht explizit eine «idea» nennt, besteht seine Evidenz darin, daß in ihm beide Bedeutungen zusammentreffen. Hat man diese singuläre Verschmelzung von Denkinhalt und Denkvollzug festgestellt, dann kann sich die Frage melden, wie sie im weiteren Gang der «Meditationes» insofern unterschwellig arbeiten, als es sich um *zwei* Bedeutungen handelt, also um eine Differenz. Eine solche operationale Lektüre wird sich zuerst jene Stellen vornehmen, in denen die Vokabel auftritt, um festzustellen, in welcher der beiden Bedeutungen sie verwendet wird, womit sie eine Schulaufgabe erledigt hat. Doch das mit dem Wort «idea» Angezeigte ist durch den cogito-Satz hindurch von so allgemeiner Tragweite, daß es in seiner Doppelbedeutung auch operativ arbeiten dürfte. Es wäre die Aufgabe einer operational aufmerksamen, textimmanenten Auslegung, den Spuren dieser Arbeit nachzugehen.

3. Beispiel: Kants Rezeption der tradierten Bereiche der Ontologia specialis in der «Kritik der reinen Vernunft» erfolgt in der Absicht, die Gültigkeit der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie zu relativieren. Als formales Schema seiner kritischen Rezeption dient ihm das, was er die dialektischen Vernunftschlüsse nennt, von denen es «nur dreierlei Arten» geben soll: den Paralogismus, die Antinomien und das Ideal. In seiner gerafften Beschreibung dieser «vernünftelnden Schlüsse» fließen die Bereiche, in der sie zur Anwendung kommen, schon ein. Sie sind nicht nur für diese Bereiche konzipiert, sondern drängen sich aus einem bestimmten Verständnis von ihnen auf. Eine Lektüre der «Transzendentalen Dialektik» wird den Eindruck hinterlassen, daß die rationale Seelenlehre in der Tat paralogistisch, die rationale Kosmologie in der Tat antinomisch und die rationale Theologie in der Tat

kakten», unterschieden: die Ideen (ideae), die Willensakte oder Gemütsbewegungen (voluntates sive affectus) und die Urteile (iudicia). Von den Ideen wird anschließend gesagt, sie seien «gleichsam Bilder der Dinge und nur diesen kommt eigentlich der Name ‹Idee› zu» (S. 65; AT VII, S. 37). Diese Wortzuweisung stimmt nun weitgehend mit der zweiten Bedeutung in der Angabe des äquivoken Gebrauchs von «idea» überein: der «Denkgegenstand» ist eine Repräsentation (res per ipsam operationem repraesentata), d. h. gleichsam ein Bild (quadam imago rei) eines Dings. Dabei wird die Frage nach dem Seinsstatus, ob in mente oder extra mentem, der repräsentierten res ausgeblendet, wie die aufgezählten Beispiele zeigen: «... wie wenn ich mir einen Menschen, eine Chimäre, den Himmel, einen Engel oder auch Gott denke (cogito)» (ibid.).

idealistisch sei. Hinter diesem «In-der-Tat-so-Sein» steht aber eine Vorstellung von Vernunft (im engeren Sinn), die sich notwendigerweise dialektisch gemäß den drei Schlußweisen verhält, wobei eine jede Schlußweise offenbar nur einem der drei Bereiche der tradierten Ontologia specialis zukommt. Dieser Einklang, wie selbstverständlich er sich bei der Lektüre der «Transzendentalen Dialektik» auch einstellen mag, dürfte seine Plausibilität u. a. einem komplexen Netz von operativen Texturfaktoren verdanken, das eine operationale Auslegung geradezu herausfordert.

4. *Beispiel:* Es bedarf einer besonderen Absicht, um bewußt gegen die Grammatik zu verstoßen. Diese lenkt mit fester Hand die Denkarbeit. Ein Beispiel für die Wahrnahme der operativen Macht der Satzstruktur findet sich bei *Hegel.* Das, was er den spekulativen Satz nennt, kann als Forderung verstanden werden, die prädikative Struktur des Normal- oder Behauptungssatzes zu überwinden. Diese Struktur besteht bekanntlich darin, daß einem Satzsubjekt ein Prädikat zugewiesen oder, in der Formulierung von Frege ausgedrückt, das Prädikat gesättigt wird. Was diese Satzstruktur auszeichnet, ist das Differentbleiben von Subjekt und Prädikat. Nun finden sich in den Schriften von Hegel Äußerungen zur Tatsache, daß sich der spekulative Satz als solcher nicht schreiben lasse, weil sich das Geschriebene so an die Grammatik halte, daß sich die für die Satzstruktur fundamentale Differenz zwischen Subjekt und Prädikat im Geschriebenen nicht aufheben lasse. Diese Aufhebung ist für Hegel eine Leistung der Vernunft.

5. *Beispiel:* Bei Texten, die nur als *Handschriften* überliefert sind, können sich während der Erarbeitung einer textkritischen Ausgabe Fragen stellen, von denen zwei Typen erwähnt seien:

– Fremdeinschübe: Anmerkungen eines Lesers, die am Rand einer heute verschollenen Handschrift gestanden haben, können bei einer Abschrift in den Text aufgenommen worden sein. Diese Einfügungen werden meistens als Störfaktoren innerhalb der thematischen Schicht der erhaltenen Handschrift empfunden, weshalb sie als solche in einer thematisch und nicht in einer operational orientierten Auslegung erkannt werden.

– Unentscheidbare Varianten: Unterschiede zwischen verschiedenen Handschriften lassen sich nicht immer auf Abschreibefehler zurückführen. Der Herausgeber hat sich für eine Version zu entscheiden und wird die anderen im Apparat aufnehmen. Solche Varianten können nun im wörtlichen Sinne «unterschwellig arbeiten». Zur Wahrnahme

dieser Arbeit kann es dann kommen, wenn sich bei der thematisch orientierten Lektüre an Stellen, die in verschiedenen Versionen überliefert sind, Verständnisschwierigkeiten einstellen und die vom Herausgeber aufgeführten Varianten nicht alle sinnwidrig sind. Eine solche Situation könnte der Anlaß sein zu einer operationalen Auslegung, indem sich die Frage nach dem möglichen Grund dafür einstellt, daß mehrere Textvarianten ernsthaft in Betracht zu ziehen sind.

Im folgenden seien noch zwei Aspekte gestreift, die die bislang entwickelten Überlegungen betreffen. So kann man sich fragen, weshalb eine thematisch orientierte Auslegung nur selten *explizit* in Richtung einer operational aufmerksamen verlassen wird. Hierfür dürfte es etliche Gründe geben, drei seien erwähnt:

Ein *erster Grund* besteht darin, daß die operational aufmerksame Lektüre eine vertiefte thematische Auslegung voraussetzt. Diese kann bei philosophischen Texten nicht nur zeitraubend sein, sondern auch zu immer neuen Einsichten führen. Die wohl grundsätzliche Unabschließbarkeit einer solchen Deutung hat einmal zur Folge, daß sie keinen Anlaß hat, ihre Aufmerksamkeit explizit auf operationale Faktoren zu lenken. Zudem kann sich eine thematisch orientierte Lektüre zu einer operational aufmerksamen entwickeln, ohne sich dessen bewußt zu sein, weil die Grenze zwischen den beiden Lektürehinsichten fließend ist.

Ein *weiterer Grund* liegt in dem, was das soziale Umfeld genannt werden kann. Texte werden u. a. gelesen, um sich als Kenner einer Sache auszuweisen. Die in den Fachdiskussionen herrschende Wissenskonkurrenz zwingt zum Spezialistentum und führt zu einer Vorstellung von Autorität, die nur selten mit einer Skepsis bezüglich der Fundiertheit des Gewußten verbunden ist. Eine operational aufmerksame Lektüreeinstellung wird fast unweigerlich die Selbstverständlichkeit in Frage stellen, mit der in dieser Position von der Wissensbasis Gebrauch gemacht wird. Andererseits bestehen die Einsichten, zu denen sie führen kann, oft in der Wahrnahme von kleinen Verschiebungen, von leise arbeitenden Selbstverständlichkeiten oder von der Wirksamkeit eingerasteter Denkmuster bzw. Auffassungen. Diese Erkenntnisse lassen sich nur schwer in die weitgehend thematisch orientierten Diskussionen einbringen, weil sie verglichen mit dem thematischen Wissen meistens zu feinmaschig und fragil sind.

Ein *dritter Grund* dürfte die Unmöglichkeit sein, auf eine systematische Weise in die operational aufmerksame Auslegung einzuführen. Es kann kein Lehrbuch im üblichen Sinn dieser Lektüreweise geben, im besten Fall ein Übungsbuch mit Vorführungen. Während die thematisch orientierte Lektürehinsicht sich etwa am Ideal der Schlüssigkeit eines in einem Text entwickelten Gedankengangs orientieren kann, kennt die operationale Auslegung als «Leitfaden» nur die Offenheit und den Spürsinn für das unterschwellige Arbeiten von Texturfaktoren. Sie besitzt einen irrationalen Zug.

Der zweite Aspekt betrifft die *Originalität* dieser Ausführungen zur operational aufmerksamen, textimmanenten Auslegung. Hierzu seien einige schematische und keineswegs erschöpfende Bemerkungen gemacht. Die Originalität besteht weitgehend in der Weise der gezielten Beschreibung eines Sachverhalts, der in unterschiedlichsten Ausgestaltungen die philosophische Tradition durchzieht und die in ihr geleistete Denkarbeit bestimmt. So lassen sich in den sokratischen Auseinandersetzungen mit den Sophisten operational aufmerksame Analysen von deren Argumentierkunst nachweisen, die Aristoteles systematisiert hat. Ein besonders beachtenswertes Beispiel ist die Bestimmung des Philosophen im Dialog «Sophistes» (253dff.). Er wird als diejenige Person charakterisiert, die die epistheme dialektike beherrscht. Diese besteht darin, eine sich durch Denkgestaltungen hindurchziehende Idee verfolgen und in ihrer unterschwelligen Arbeit freilegen zu können. Solche Ideen (idea) oder Formen (eide) sind z. B. das Andere (thateron) und das Selbe (thauton). Es dürfte dies die erste Umschreibung dessen sein, was hier die operational aufmerksame, textimmanente Auslegung genannt wird. Es wäre nun eine eigene Aufgabe, die philosophische Tradition nach weiteren Beispielen von solchen Darstellungen abzutasten und eigens auf die in ihr praktizierten operational aufmerksamen Auslegungen zu achten. Dabei würde es sich um ein Interesse handeln, das die Philosophiehistoriker bislang noch nicht entwickelt zu haben scheinen und das den Spuren jener Tätigkeit nachgehen würde, die gemäß der platonischen Auffassung im «Sophistes» ein wesentliches Merkmal des Philosophierens ist.

Unter den unterschiedlichsten Titeln finden sich Reflexionen zum Operativen im Werk von Friedrich Nietzsche. Ein weiterer, entscheidender Durchbruch in Richtung von dessen Exposition bilden die Arbeiten von Sigmund Freud. Sowohl Martin Heideggers Destruktionsforderung der tradierten Metaphysik zwecks Gewinnung der Möglich-

keit der Frage nach dem Sinn von Sein als auch sein Umgang mit Texten insbesondere der Vorsokratiker fallen in den nun weitgefaßten Bereich operational aufmerksamer Auslegung. Im ersten des aus zwei Teilen bestehenden, eingangs erwähnten Aufsatzes von Eugen Fink dürfte die operational aufmerksame Auslegung, in Abhebung von der thematisch orientierten Auslegung, zum ersten Mal explizit als eine Lektürehinsicht beschrieben worden sein. Während der Aufsatz von Fink offenbar im deutschen Sprachbereich ohne Auswirkung blieb, wurde seine französische Fassung von Jacques Derrida auf eine fruchtbare Weise rezipiert. Der Vortrag ist ein Schlüsseltext zum Verständnis der von Derrida in den 60er Jahren entwickelten dekonstruktiven Lektüre. In diesem Pariser Dezennium entwirft zudem Louis Althusser die «lecture symptomale». Es handelt sich um eine operational aufmerksame, textimmanente Auslegung der von Karl Marx in «Das Kapital» zwar entwickelten, aber nicht eigens thematisierten Thesen. In derselben Zeitspanne beschäftigt sich Roland Barthes auf eine operational aufmerksame Weise mit literarischen Texten, der er in seinem Seminar 1968/69 auch einen theoretischen Rahmen zu geben versucht. Zu erwähnen wären noch die Arbeiten von Jacques Lacan und die Schriften von Michel Foucault, die von eigenständigen Formen von operational aufmerksamen Analysen geprägt sind.

Aus dieser Skizze folgt nicht nur, daß die operational aufmerksame Auslegung schon ihre Geschichte hat, sondern auch, was wichtiger sein dürfte, daß sie eine Vielzahl von unterschiedlichen Entfaltungen kennt, die sich nur aus einer großen Ferne und zudem bloß in ihren Tendenzen auf *eine* Lektüreform zurückführen lassen. Demzufolge sollte auch nicht von *der* operational aufmerksamen Auslegung gesprochen werden.

Die noch folgenden *Anhänge* ergänzen die bisherigen Ausführungen nach drei Richtungen hin. Der erste enthält ein Beispiel für eine operationale Auslegung einer Schrift unter Beizug eines anderen Textes. Im zweiten wird diese Lektürehinsicht in Beziehung gebracht mit dem vielschichtigen Entstehungsvorgang philosophischer Begriffe. Der dritte Anhang setzt sich auf eine geraffte Weise mit Eugen Finks Aufsatz «Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie» auseinander.

(1) Wird der Term «Text» so weit gefaßt, daß er alles bezeichnet, was die auslegende Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen vermag, dann ist es angebracht, nicht nur die den Menschen umgebende Körperwelt,

sondern auch diesen selbst einen Text zu nennen, der, einer allgemein anerkannten Tatsache entsprechend, aus Körper und Geist (bzw. Seele), d. h. einem körperlichen und einem geistigen Text besteht. In der «Zweiten Meditation» der «Meditationes de prima philosophia» erbringt nun *Descartes* den Nachweis, daß der menschliche Geist bekannter sei als der Körper. Dieser Vorrang setzt voraus, daß die Auslegung des geistigen Textes grundsätzlich möglich sein sollte ohne Beizug von körperlichen Elementen.

Als eine Darstellung von solchen Elementen kann die aus drei Teilen bestehende Spätschrift «Les passions de l'âme» gelten. Im zweiten Teil werden sechs Grundaffekte so vorgestellt, daß sie aufeinander aufbauen. Es sind dies: Verwunderung (admiration), Liebe (amour), Haß (haine), Begehren (désir), Freude (joie) und Traurigkeit (tristesse). Alle anderen Leidenschaften, von denen der dritte Teil handelt, haben in ihnen ihren Ursprung. Seitdem man sich wieder mit diesem Werk beschäftigt[6], wurde zu Recht auf die Rolle der ersten Grundleidenschaft, der admiration, hingewiesen. Hierzu bemerkt K. Hammacher[7]: «Auch dieser Affekt ⟨i. e. admiration⟩ hat einen antiken Vorläufer. Es ist das *Staunen,* thaumazein, das Platon (vgl. Theaitetos 155b) und Aristoteles (vgl. Met. I, 982b) als den Anfang der Philosophie ansahen. Bei Descartes wird jedoch damit die Erkenntnis in eine praktische Voraussetzung eingebunden und die emotionale Grundlage des Erkennens systematisch hergeleitet. Entscheidend ist, daß diese Gemütsbewegung keinerlei Begierde oder Neigung, die von einem Interesse geleitet ist, enthält. Deshalb darf *admiration* nicht mit *Bewunderung* übersetzt werden, sondern mit *Verwunderung* , wie auch der französische Begriff in dieser Verwendung von dem modernen Sprachgebrauch abweicht und vom Lateinischen her diktiert ist. In ihr drückt sich nur die durch das *Neue* erregte *Aufmerksamkeit* (attention) aus, nicht die Beziehung auf den Gegenstand. Auch die Aufmerksamkeit, die als Voraussetzung der klaren und bestimmten Erkenntnis [clare et distincta perceptio] von Descartes immer aufgeführt wurde, wird hier emotional verankert. Da bei dieser Erregung sich weder ein Gutes noch ein Übel als Veranlassung zeigt, ermöglicht die Verwunderung die Haltung der reinen

[6] P. Plessner, Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes. Ein Beitrag zur Beurteilung seiner praktischen Philosophie, Leipzig 1888.

[7] Einleitung zur zweisprachigen Ausgabe der «Passions de l'âme» im Meiner Verlag, Hamburg 1984, (PhB 345).

Erkenntnis (Art. 71). Descartes weist hiermit die Möglichkeit der interessenfreien neutralen Erkenntnis erstmals aus einer besonderen emotionalen Verfassung nach. Das ist von erkenntnistheoretisch nicht zu unterschätzender Bedeutung» (S. LIf.).

In der «admiration» drückt sich die «attention» aus: «Die Verwunderung ist eine plötzliche Überraschung der Seele, die bewirkt, daß sie sich dazu gebracht sieht, mit Aufmerksamkeit die Objekte zu betrachten, die ihr als selten und außerordentlich erscheinen (L'admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires)» (Art. 70). Die «attention» ihrerseits ist eine Voraussetzung für das klare und bestimmte Erkennen. Dieses wiederum ist das Kriterium für eine wahre und – wie Hammacher sagt – «reine Erkenntnis», also für die Auslegung des geistigen Textes. Zu diesem von Hammacher skizzierten Schema ist folgendes zu bemerken:

– Die «attention» wird in «Les passions de l'âme» selten verwendet und nicht eigens analysiert.

– Der Zusammenhang zwischen der «attention» und der «admiration» wird in der Schrift nur beiläufig angesprochen. Trotzdem ist Hammacher zuzustimmen, daß in ihr die «attention» emotional in der interesselosen «admiration» verankert werde.

– Das Substantiv «admiration» kommt in der französischen Ausgabe der «Meditationes» nicht und der Term «attention» 10mal vor[8].

– Als Voraussetzung für die «reine Erkenntnis» (also für das «clare et distincte percipere») ist die «attention» ein Topos der «Meditationes».

Da die Aufmerksamkeit eine unerläßliche Voraussetzung für eine Auslegung ist, Descartes diese in der «admiration» emotional verankert, gesteht er auf dem Umweg seiner Affektenlehre, daß die Auslegung eines geistigen Textes – wie sie etwa in der Formel gefaßt werden kann: cogitatio se cogitat – an eine Voraussetzung gebunden ist, die nicht rein geistiger Natur ist. Daraus kann geschlossen werden, daß die Schrift «Les passions de l'âme» unter anderem gelesen werden kann als eine ungewollte Exposition von Faktoren, die in der in den «Meditationes» durchgeführten Auslegung des geistigen Textes unterschwellig

[8] Quelle: «Cogito 75». R. Descartes, «Méditations métaphysiques», Paris 1976.

arbeiten und diese in ihrer Reinheit zu stören vermögen. Es handelt sich um eine operational orientierte Lektüre der «Passions de l'âme» mit Blick auf die «Meditationes», die noch zu leisten sein dürfte.

(2) Die *Genese philosophischer Begriffe* ist ein Prozeß, der weitgehend unterschwellig stattfindet und allmählich zur thematisierenden Oberfläche eines Textes vordringt, wo er einen Term für den definitorischen Zugriff freigibt. Was als Einfall erfahren werden kann, ist ein Durchblick oder eine Einsicht und zudem etwas, was sich noch zu bewähren hat, aber wohl nie die feste Form einer Definition hat. Das Sicheinstellen eines solchen Begriffs kann auch das Ergebnis einer operationalen Auslegung des eigenen Denkwegs durch den Autor sein: Dieser nimmt rückblickend Faktoren wahr, die unterschwellig den Gang seiner Überlegungen bestimmt haben und, einmal als solche freigestellt, die Tragweite philosophischer Begriffe besitzen können. Ein Beispiel hierfür ist der cartesische Gebrauch des Ausdrucks «lumen naturale» in den «Meditationes» (vgl. II. Hauptabschnitt).

Liegt eine Definition oder Begriffsumschreibung einmal vor, dann ist der Begriff der Gefahr ausgesetzt, alsbald wie eine Münze herumgereicht zu werden. Er hat dann den Status eines wörterbuchreifen Schulbegriffs erreicht. Das sogenannt Philosophische hat sich kristallisiert und wartet auf seine Wiederbelebung. Sie besteht darin, den Begriff von seiner schulbegrifflichen Verkalkung zu befreien, indem das in ihm angelegte Denkpotential zurückgewonnen wird, was nie umfassend möglich, immer kontextgebunden und vornehmlich die Aufgabe der auf Inhalt bezogenen Auslegung ist. Diese thematische Aufarbeitung muß erfolgt, jedenfalls eingeleitet worden sein, bevor die Frage nach der Entstehung eines bestimmten philosophischen Begriffs angegangen werden kann. Sie wird die Aufmerksamkeit auf jene Faktoren lenken, die einen Term zu dem gemacht haben, was er einmal als Denkinhalt *und* Denkprozeß war. Sie bilden ein komplexes Gefüge, das sich aus rezipierten und weitgehend unterschwellig arbeitenden Elementen zusammensetzt und sich über eine weite Textstrecke, die aus mehreren Schriften bestehen kann, erstreckt. Das Interesse an der Entstehung philosophischer Begriffe fällt somit in den Bereich der operational aufmerksamen, textimmanenten Auslegung.

(3) *Eugen Finks* Vortrag «Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie» (1) besteht aus zwei Teilen. Im ersten wird der Ausdruck

«operativer Begriff» eingeführt, der zweite handelt von operativen Begriffen in Husserls Phänomenologie. Die folgenden Bemerkungen beziehen sich auf den ersten Teil.

Fink geht vom alltäglichen Umgang mit Unterschieden aus wie Land und Meer, Getier und Gewächs, Naturdinge und Kunstdinge, Sinnenfälliges und Zahlenhaft-Figurales, Erdgrund und Himmelshöhe, um festzustellen, daß der Mensch «in einer gedankenlosen Weise» mit ihnen umgeht; «... er *gebraucht* sie, aber bedenkt sie nicht eigens» (S. 181f.). Von diesem Umgang hebt er das Geschäft der Philosophie ab: «Die Philosophie hat das seltsame Geschäft, das im Alltag gedankenlos praktizierte Seinsverständnis aus der Distanz einer ursprünglichen Verwunderung anzuhalten, zu erschüttern und prüfend zu durchdenken, wobei nicht ein gültiger Maßstab für diese Prüfung vorwegbesteht, sondern der *Maßstab* gerade das *am meisten Frag-Würdige* ist» (182). Anschließend stellt sich Fink die Frage, worin eine thematische Zuwendung zu einer Philosophie bestehe. Mit der Beantwortung dieser Frage betritt er das Feld, auf welchem er die Unterscheidung zwischen operativen und thematischen Begriffen entwickeln wird. Seine Antwort besteht in der Hauptsache aus zwei Schritten, deren Ergebnisse folgendermaßen lauten:

– «Das ‹Thema› des Philosophierens kann sozusagen gar nicht außerhalb des Philosophierens angegeben werden» (183). Trotz dieser Feststellung wird Fink, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, Beispiele von thematischen Grundbegriffen anführen.

– «Weil die Philosophie in ihrer sachlichen Thematik bereits ‹Interpretation›, bereits spekulative Bestimmung des Seiendseins aller seienden Dinge ist, ist die darstellende Rede *über* eine Philosophie unausweichlich eine *Interpretation der Interpretation*» (184). Es werden zwei Arten von Interpretationen unterschieden. Sie seien vereinfachend die «philosophische Interpretation» («Interpretation A») und die «darstellende Interpretation» («Interpretation B») genannt. Zum Interpretieren gehört das Auf-etwas-gerichtet-Sein. Die philosophische Interpretation ist gemäß Fink auf die «spekulative Bestimmung des Seiendseins aller seienden Dinge» gerichtet und die darstellende auf diese spekulative Bestimmung. Diese geläufige Unterscheidung – u. a. bekannt als jene zwischen Primär- und Sekundärliteratur – ist für die Finksche Argumentation von zentraler Bedeutung. In ihr spiegelt sich u. a. das Verhältnis von Meister und Lehrling wider. Der Meister betreibt Inter-

pretation A, der Schüler Interpretation B. Die Interpretation B gibt sich mit (philosophischen) Texten ab, sie ist eine darstellende Rede über eine Philosophie. Ein philosophischer Text hinwiederum interpretiert auf spekulative Weise das Seiendsein aller seienden Dinge. Aus dem Kontext, dem das Zitat entnommen ist, folgt, daß für Fink der Bereich, auf den die Interpretation A gerichtet ist, kein, jedenfalls kein geschriebener Text ist. Diese Unterscheidung von zwei Interpretationsarten gründet in der «ontologischen» Vorstellung, daß eine grundsätzliche Differenz zwischen den Gegenstandsbereichen der beiden Auslegungsinteressen besteht. Da sie in den zentralen Passagen des Finkschen Aufsatzes nicht von Belang ist, ist jetzt nicht auf ihre Fragwürdigkeit einzugehen. Mit der Wendung «Interpretation der Interpretation» nennt Fink den Bereich, in welchem sich seine weiteren Überlegungen vollziehen werden:

«Wir müssen ... zunächst anzudeuten versuchen, was wir mit dem Titel ‹operativer Begriff› meinen. Wir unterscheiden terminologisch ‹*thematische*› und ‹*operative* Begriffe›. Denken (im philosophischen Sinne genommen) ist seinsbegriffliches Verstehen der Weltwirklichkeit und des innerweltlich Seienden. Das Denken hält sich im Element des Begriffs. Die Begriffsbildung der Philosophie zielt intentional ab auf solche Begriffe, in welchen das Denken sein *Gedachtes* fixiert und verwahrt. Diese nennen wir die ‹thematischen Begriffe›» (185). Es folgen Beispiele von thematischen Grundbegriffen: «Idea» bei Platon, «Ousia», «Dynamis», «Energeia» bei Aristoteles, «Monade» bei Leibniz, «Wille zur Macht» bei Nietzsche usw. Anschließend wendet sich Fink den operativen Begriffen zu, die er in einem längeren Abschnitt beschreibt, dessen Anfang lautet:

«Aber *in* der Bildung der thematischen Begriffe *gebrauchen* die schöpferischen Denker *andere Begriffe* und *Denkmodelle,* sie *operieren* mit intellektuellen Schemata, die sie gar *nicht* zu einer *gegenständlichen* Fixierung bringen. Sie denken *durch* bestimmte Denkvorstellungen *hindurch* auf die für sie wesentlichen thematischen Grundbegriffe hin. Ihr begriffliches Verstehen bewegt sich in *einem Begriffsfeld*, in einem *Begriffsmedium*, das sie selber gar nicht in den Blick zu nehmen vermögen. Sie verbrauchen medial Denkbahnen, um das Gedachte ihres Denkens hinzustellen. Das so *umgängig Verbrauchte, Durchdachte*, aber nicht eigens *Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe. Sie sind – bildlich gesprochen – der *Schatten einer Philosophie.* Die klärende Kraft eines Denkens nährt sich aus dem, was

im Denk-Schatten verbleibt. In der höchstgesteigerten Reflexivität wirkt immer noch eine Unmittelbarkeit sich aus. Das Denken selbst gründet im Unbedenklichen. Es hat seinen produktiven Schwung *im unbedenklichen Gebrauch von verschatteten Begriffen*» (185f.).

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen bringt Fink Beispiele von Situationen, in denen Begriffe operativ verwendet werden. Was ihn dabei beschäftigt, ist die Tatsache, daß die Philosophen unbedenklich von verschatteten Begriffen Gebrauch machen, d.h. die von ihnen angestrebte «Verständnishelle» nie rein zu verwirklichen vermögen. Damit rennt er offene Türen ein. Zudem steht die von ihm verwendete Licht-Schatten-Metaphorik in einer Tradition, die er nicht eigens reflektiert. Schließlich fehlt seiner Bestimmung von operativen Begriffen weitgehend die Dimension der Wirkarbeit. Für ihn handelt es sich um ein thematisch nicht eigens reflektiertes Material, das beim Thematisieren verbraucht wird. Daß es die Denkarbeit beeinflussen kann, wird zwar indirekt angetönt, aber weder in den Beispielen noch in den allgemeinen Ausführungen eigens bedacht. So heißt es gegen Schluß des ersten Teils: «Die operative Verschattung besagt aber *nicht*, daß das Verschattete gleichsam *abseitig* wäre, außerhalb des Interesses, – es ist vielmehr das *Interesse selbst*. Es ist nicht ‹im Thema›, weil wir durch es hindurch uns auf das Thema beziehen. Es ist das Nichtgesehene, weil es das *Medium des Sehens* ist» (189f.).

II. Das lumen naturale als operativer Begriff

In den cartesischen «Meditationes de prima philosophia» begegnet der Ausdruck «lumen naturale» – von der «Synopsis» abgesehen – zum erstenmal im neunten Abschnitt der «Dritten Meditation», wo er auf unvermittelte Weise eingeführt wird. Die Stelle lautet[9]:

«Wenn ich hier sage, die Natur lehre mich dies, so verstehe ich darunter nur, daß ich gewissermaßen durch einen unwillkürlichen Trieb (intelligo tantum spontaneo quodam impetu) zu diesem Glauben

[9] Die lateinischen und französischen Stellen werden nach C. Adam und P. Tannery, Œuvres de Descartes, Paris 1897–1913, Bde VII und IX, zitiert. Die deutschen Übersetzungen folgen der von L. Gäbe besorgten und H. G. Zekl durchgesehenen zweisprachigen Ausgabe der «Meditationen», Hamburg 1977 (PhB 250a). – Herrn Peter Schultheß danke ich für die Möglichkeit einer eingehenden Besprechung des zweiten Teils dieses Aufsatzes.

gebracht werde, aber nicht, daß irgend ein natürliches Licht mir zeigte, es sei wahr (non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum). Das sind zwei sehr verschiedene Dinge. Alles nämlich, was das natürliche Licht mir zeigt – wie daß daraus, daß ich zweifle, folgt, daß ich bin, und dergleichen (nam quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur, ut quod ex eo, quod dubitem, sequatur me esse et similia) –, das kann keinesfalls zweifelhaft sein. Denn es kann keine andere Fähigkeit geben, der ich ebenso vertraute wie ihrem Licht und die mich belehren könnte, daß das nicht wahr sei (quia nulla alia facultas esse potest, cui aeque fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere). Was aber meine natürlichen Triebe (impetus naturales) betrifft, so habe ich früher bereits häufig gefunden, daß sie mich zum Schlechten angestiftet haben, wenn es sich darum handelte, das Gute zu wählen. Und ich sehe nicht ein, weshalb ich ihnen in irgendeiner anderen Angelegenheit mehr trauen sollte» (S. 69; AT VII, S. 38f.).

Die französische Version der im Zentrum des Interesses dieser Untersuchung stehenden Passage aus dem zitierten Abschnitt weist Abweichungen vom lateinischen Wortlaut auf, die zur Kenntnis zu nehmen sind:

«Car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai [«être vrai» ist eine erklärende Ergänzung zu «ostenduntur»], ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir, que de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais [«et similia» fehlt, woraus folgt, daß für die französische Fassung das lumen naturale bislang nur einmal wirksam gewesen ist, was mit dem Zusatz «tantôt» übereinstimmt[10]] Et je n'ai en moi aucune autre faculté [der Einschub «en moi» dürfte sich aufdrängen, um das lumen naturale als «faculté en moi» vom lumen divinum, bzw. immense lumen (Ende «Dritte Meditation», AT VII, S. 58) abzusetzen], ou puissance, pour distinguer le vrai du faux [eine weitere Ergänzung], qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle» (AT IX, S. 30).

Der Ausdruck «lumen naturale» kommt in den «Meditationes» dreizehnmal vor, wovon neunmal in der «Dritten Meditation», wo er

[10] Das «et similia» muß aber nicht besagen, daß vor dieser Stelle noch andere durch das lumen naturale bewirkte Wahrheitseinsichten erfolgt seien. Es können auch jene im Blick stehen, die sich im weiteren Gang der «Meditationen» einstellen werden.

achtmal im Ablativ steht.[11] Aus den Belegstellen folgt, daß der Ablativ die kausale und instrumentale Instanzfunktion des lumen naturale markiert, dessen Wirkweise, wie es einem Licht zukommt, im Erhellen, Offenkundig- und Bekanntmachen besteht. Der Ausdruck wird dabei ohne eine auch nur ahnbare Spur von Problembewußtsein verwendet. Die *These* dieser Untersuchung besteht darin, daß es sich um einen operativen Term handelt, der vom Text-Ich an der zitierten Stelle rückblickend als einen solchen erfaßt und anschließend entsprechend eingesetzt wird. Gemäß der Feststellung des Text-Ich erfolgt diese Einsetzung aufgrund eines vorbehaltlosen Vertrauens in die Wirkweise des lumen naturale, wobei es dieses Vertrauen nur durch eine Absetzung des lumen naturale von den erfahrungsgemäß täuschenden Trieben, die nicht spezifiziert werden, begründet.

Aus der Tatsache, daß der Ausdruck «lumen naturale» fast durchwegs im Ablativ gesetzt verwendet wird, folgt, daß das lateinisch denkende Text-Ich das lumen naturale auf seine Wirkweise hin in den Blick nimmt, die es als manifestare, mihi ostendi, mihi perspicuum bzw. notum esse erfährt und nicht direkt – als ob es sich einem Angeblickt-

[11] In der «Synopsis» steht der Ausdruck in der Zusammenfassung der «Vierten Meditation», worin festgestellt wird, daß in ihr «nur auf spekulative und allein mit Hilfe des natürlichen Lichts erkannte Wahrheiten (tantum speculativas et solius luminis naturalis ope cognitas veritates)» Bezug genommen werde, und nicht auf solches, «was den Glauben oder die Lebensführung angeht». Daraus folgt, daß der Argumentationsgang in der «Vierten Meditation» ein eigens zu nennendes Beispiel für die Wirkweise des lumen naturale ist, in dessen Verlauf der Ausdruck erst im Schlußteil und zudem nur zweimal verwendet wird: zuerst in der geläufigen Wendung (siehe weiter unten) «lumine naturali manifestum esse» (AT VII, S. 60; S. 108 f.) und kurz anschließend im folgenden Satz: «Denn ich habe keinen Grund, mich zu beklagen, daß Gott mir keine größere Erkenntniskraft oder kein größeres natürliches Licht (non maiorem vim intelligendi sive non maius lumen naturale) gegeben hat, als er getan hat, weil es die Art des endlichen Verstandes ist (quia est de ratione intellectus finiti), vieles nicht einzusehen (ut multa non intelligat), und die Art des geschaffenen Verstandes (ratione intellectus creati), beschränkt zu sein» (ibid.). Die Bemerkungen in der «Synopsis» können also u. a. als Hinweis auf die zentrale Rolle des in der «Vierten Meditation» nur marginal explizit beigezogenen lumen naturale aufgefaßt werden. Es arbeitet in ihr weitgehend unterschwellig, woraus sich die Aufgabe ergeben könnte, den Manifestationen der Wirkweise des lumen naturale in dieser Meditation nachzugehen. Diese wird in der «Dritten Meditation» in folgenden Wendungen umschrieben: «lumine naturali manifestum esse» (4 ×), «lumine naturali mihi ostendi» (2 ×), «lumine naturali mihi notum esse» (1 × mit dem Zusatz in der französischen Ausgabe: «... que je connais par la lumière naturelle, sans l'aide du corps...», AT IX, S. 65), «lumine naturali mihi perspicuum esse» (1 ×).

werden entziehen würde. In der Erinnerung zu behalten ist zudem die Umschreibung des lumen naturale als eine «faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux».

Falls das lumen naturale in den «Meditationes» auf weite Strecken operativ, d. h. unterschwellig arbeitet, dann stellt sich die Frage, ob sich Spuren dieser Wirkarbeit feststellen lassen. Die hier vorgeschlagene Antwort lautet, daß sich eine solche Spur im Gebrauch der Wörter «perceptio» und «percipere» nachweisen lasse. Obwohl anzunehmen ist, daß es noch andere spurenträchtige Terme gibt, beschränken sich die folgenden Ausführungen auf diesen Nachweis, und zwar innerhalb der ersten drei «Meditationes» bis zur eingangs zitierten Stelle, an der der Ausdruck «lumen naturale» zum erstenmal begegnet.[12]

Zuerst einige statistische Angaben: In der «Ersten Meditation» kommt nur das Substantiv «perceptio», und zwar ein einziges Mal, vor. Die «Zweite Meditation» verwendet das Substantiv viermal, das Verb achtmal; in der «Dritten Meditation» findet sich das Substantiv drei- und das Verb siebzehnmal. Zur Streuung ist zu bemerken, daß eine signifikante Tendenz zur Häufung besteht, d. h. die Wörter kommen oft innerhalb eines relativ engen Textbereichs geballt vor.

Vom Verb und Substantiv wird insbesondere in der «Zweiten Meditation» wiederholt betont, daß sie eine Tätigkeit bzw. ein Vermögen der mens bezeichnen. So heißt es im zwölften Abschnitt, daß die perceptio «nicht Sehen (non visio), nicht Berühren (non tactio), nicht Einbilden (non imaginatio) [ist] und es auch nie gewesen [ist], ... sondern eine Einsicht einzig und allein des Geistes (sed solius mentis inspectio)» (S. 55; AT VII, S. 31). Die französische Version enthält den Zusatz «perception, ou bien l'action par laquelle on aperçoit» (AT IX, S. 24), was zur Annahme führen könnte, daß «percipere» mit «apercevoir» übersetzt werde. Bei einem Total von 25 Belegstellen ist dies jedoch nur zweimal der Fall.[13] Zudem finden sich Stellen, in denen das

[12] Hiermit sind die Grenzen dieser Untersuchung genannt: Sie betreffen den Textbereich, der zudem selektiv beigezogen wird, und die «Spurensuche». So wird z. B. nicht der Frage nachgegangen, ob sich in der bedeutungsweiten Verwendung des Terms «ratio» eine Wirkarbeit des lumen naturale nachweisen lasse (vgl. auch die Anm. 14 und 15).

[13] Die Aufnahme der Belegstellen in der französischen und deutschen Version der ersten drei «Meditationen» hat zu folgenden Ergebnis geführt (die Blöcke sind nach den Frequenzen geordnet und stehen in keinem Übersetzungszusammenhang):

für «perceptio» (8 ×):

3 × perception	3 × Erkenntnis
2 × connaissance	2 × Einsicht

Text-Ich erklärt, was es unter «res cogitans» versteht. So wird von ihr gesagt, daß sie ein Seiendes sei, das «dubitans (zweifelt), intelligens (begreift), affirmans (bejaht), negans (verneint), volens (will), nolens (nicht will), imaginans quoque (sich etwas bildlich vorstellt) et sentiens (empfindet)» (AT VII, S. 28; S. 51). Eine andere Stelle lautet: «... res cogitans, id est mens (Geist), sive animus (Seele), sive intellectus (Verstand), sive ratio (Vernunft) ...» (AT VII, S. 27; S. 47). In keiner dieser Aufzählungen kommen die Ausdrücke «percipere» bzw. «perceptio» und «lumen naturale» vor, woraus geschlossen werden kann, daß es sich um Terme handelt, die für das Text-Ich so in das weite Bedeutungsfeld der «res cogitans» fallen, daß es sie nicht eigens zu nennen braucht. Diese Bemerkung ist insofern zu relativieren, als «percipere» – wie noch ausgeführt wird – bezüglich der regula generalis synonym mit «intelligere» verwendet wird, das in den Aufzählungen der Tätigkeitsweisen der res cogitans enthalten ist.[14] Zu vermerken ist schließlich, daß sich die Ausdrücke «lumen naturale» und «perceptio» bzw. «percipere» meiden. Nur im vorletzten, langen Abschnitt 38 der «Dritten Meditation» kommen beide vor, ohne aber aufeinander bezogen zu werden.

Schon aus der durch die Übersetzungen belegten Bedeutungsweite der Terme «perceptio» und «percipere» (vgl. Anm. 13) dürfte ersichtlich sein, daß ihr Gebrauch nicht durchgängig auf die Wirkweise des lumen naturale hin zu untersuchen ist. Im folgenden wird zuerst jene

2 × notion	2 × Begriff
1 × notion ou connaissance	1 × Auffassung

für «percipere» (25 ×):

18 × concevoir	8 × erkennen
2 × apercevoir	7 × begreifen
2 × comprendre	4 × einsehen
1 × connaître	3 × durchschauen
1 × penser	2 × erfassen
1 × ressentir	1 × schöpfen

Bemerkenswert an dieser Vielfalt ist, daß für beide Wörter, wenn auch mit unterschiedlicher Häufigkeit, die beiden Versionen dieselbe Anzahl von Übersetzungsvarianten aufweisen. Wenn es zutrifft, daß in ihrem Gebrauch Spuren einer operativen Wirkweise des lumen naturale nachgewiesen werden können, dann folgt aus dieser Auflistung, daß sich die Wirkarbeit beim Übersetzen in eine Vielfalt von Bedeutungen bricht, eine Beobachtung, die es verdienen würde, eigens reflektiert zu werden. Für diese Untersuchung hat sie zur Folge, daß sie sich auf den lateinischen Text abzustützen hat.

[14] Daraus folgt, daß sich im Gebrauch des Terms «intelligere» Manifestationsweisen der Wirkarbeit des lumen naturale nachweisen lassen dürften, z. B. im Wachsbeispiel der «Zweiten Meditation».

Stelle vorgenommen, die zu der hier vertretenen These geführt hat. Sie findet sich – was bemerkenswert ist – im zweitletzten, elften Abschnitt der «Ersten Meditation», also kurz vor dem Abschluß des Zweifelgangs, und enthält die erste Verwendung des Worts «perceptio»:

«Es wird daher, denke ich (ut opinor), wohl angebracht sein (non male agam), wenn ich meiner Willkür (voluntas) die gerade entgegengesetzte Richtung gebe, mich selbst täusche und für eine Weile die Fiktion mache (fingam), jene Meinungen seien durchweg falsch und seien bloße Einbildungen, bis ich schließlich das Gewicht meiner Vorurteile auf beiden Seiten so ins Gleichgewicht gebracht habe, daß keine verkehrte Gewohnheit mein Urteil fernerhin von der wahren Erkenntnis der Dinge abwendet (nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum perceptione detorqueat)» (S. 39; AT VII, S. 22). In der französischen Version lautet der letzte Satzteil folgendermaßen: «... [que] mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages, et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance (perceptio) de la vérité» (AT IX, S. 17).

Der die «Erste Meditation» bestimmende Gang des radikalen Zweifelns ist zu einem Punkt gelangt, an dem die Voraussetzung sichtbar wird für eine «recta perceptio rerum», für einen «droit chemin qui peut conduire à la connaissance de la vérité», d. h. für einen direkten, unverfälschten Durchblick auf die Dinge. Die Voraussetzung besteht in einem Gleichgewicht von Glauben und Dafürhalten einerseits und Verwerfen bzw. Zweifeln andererseits. Wenn keine der beiden Einstellungen dominiert, vermag sich der Durchblick einzustellen, in dem sich der Satz «ego sum, ego existo» als eine Aussage (pronuntiatum), die notwendig wahr ist, aufdrängt. Es ist dies der Durchblick auf die Schlüssigkeit des Schlusses von «ich zweifle» auf «ich bin». Viel später wird das Text-Ich die Einsicht in diese Schlüssigkeit als eine Wirkung des lumen naturale beschreiben. Daraus dürfte sich ein enger Bewandtniszusammenhang zwischen der «recta perceptio rerum» und dem «lumine naturali ostendere» ergeben: *«Recta perceptio» ist der Name sowohl für die Wahrnahme der Wirkweise des lumen naturale als auch für dessen Wirkweise.* Die Tatsache, daß die perceptio erst kurz vor Ende des Zweifelsgangs auftritt, findet ihre Erklärung in dessen Eigenart. Er ist darauf angelegt, alles in Frage zu stellen, was der Wahrnahme der Wirkweise des lumen naturale im Wege stehen könnte. Sein Ziel ist, den «droit chemin qui peut conduire à la connaissance (perceptio) de la vérité» zu finden.

Diese Feststellung des Zusammenhangs von recta perceptio und lumen naturale hat zu der hier vertretenen Auffassung geführt, daß das Auftreten der Terme «perceptio» und «percipere» als Signal für die unterschwellige Wirkarbeit des lumen naturale gelesen werden kann. Die nächste Aufgabe besteht darin, diese Deutung an anderen Belegstellen von «perceptio» und «percipere» zu überprüfen. Im Rahmen dieser Untersuchung soll dies noch an einer Stelle erfolgen, die innerhalb der «Meditationes» von besonderer Tragweite ist. In ihr wird die regula generalis eingeführt. Sie steht im zweiten Abschnitt der «Dritten Meditation»: «Und mit diesen wenigen Worten [i. e.: ego sum res cogitans] habe ich alles aufgezählt, was ich wahrhaft weiß (quae vere scio), oder wenigstens alles, wovon ich bisher gewahr worden bin, daß ich es weiß (vel saltem quae me scire hactenus animadverti). Nun will ich noch sorgfältiger Umschau halten, ob nicht vielleicht doch noch etwas anderes in mir ist, das ich bisher nicht berücksichtigt habe. Ich bin gewiß, daß ich ein denkendes Wesen bin (Sum certus me esse rem cogitantem), – weiß ich also etwa schon, was dazu erforderlich ist, irgendeiner Sache gewiß zu sein? (numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus?) Nun, – in dieser ersten Erkenntnis (in hac prima cognitione) ist nichts anderes enthalten (nihil aliud est), als eine gewisse klare und deutliche Einsicht in das von mir Behauptete (quam clara quaedam et distincta perceptio eius quod affirmo)» (S. 61; AT VII, 35). Die französische Version des zentralen Satzes lautet: «Dans cette première connaissance il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais» (AT IX, S. 27). Bevor auf diesen Satz unter Berücksichtigung der Übersetzungsvariante eingegangen wird, sei die Folgerung zitiert, die aus ihm gezogen wird: «Dies würde allerdings nicht genügen, mich von der Wahrheit einer Sache zu überzeugen (quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum), wenn es je vorkommen könnte, daß etwas, das ich so klar und deutlich einsehe, falsch wäre (si posset umquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset). Und somit glaube ich bereits als allgemeine Regel aufstellen zu dürfen, daß alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich einsehe (ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio)» (ibid.).

Auszugehen ist vom Satz «Sum certus me esse rem cogitantem». Das «sum certus», diese Gewißheit, wurde in der «Zweiten Meditation» gewonnen. Sie ist somit als erwiesen hinzunehmen. Die Feststellung

dieser singulären Gewißheit führt zur Frage nach ihrem Gültigkeitsbereich. Ausgehend von der Gewißheit, daß das Text-Ich eine res cogitans ist, wird nach dem Kriterium gefragt, das es gestattet, «de me rendre certain de quelque chose». Oder als Frage formuliert: Läßt sich die in der Aussage «ego sum res cogitans» enthaltene Gewißheit auf andere Dinge übertragen? Die Antwort auf diese Frage wird von der Bestimmung der in dieser Aussage enthaltenen Gewißheit auszugehen haben. Um diese freizulegen, ist auf folgenden Satz einzugehen: «Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est quam clara quaedam et distincta perceptio eius quod affirmo.» Die französische Version gibt das Verb «affirmare» durch «connaître» wieder. Die in der lateinischen Version mit dem Substantiv «cognitio» und dem Verb «affirmare» angezeigte Differenz verschwindet in der französischen Fassung.

Die lateinische Version bestimmt den Inhalt der ersten Erkenntnis als eine klare und distinkte Perzeption dessen, was das Text-Ich bejaht oder behauptet, also aussagt, während die französische Fassung diesen Inhalt auf eine gleichlautende Perzeption dessen, was es erkennt oder denkt, reduziert: Im französischen Text besteht der Inhalt der ersten Erkenntnis (première connaissance) in einer Perzeption des in dieser Erkenntnis stattfindenden Erkennens (connaître). Sie vertritt demzufolge so etwas wie die volle selbstreflexive Transparenz der ersten Erkenntnis. In ihr ist der Erkenntnisinhalt mit dem Erkenntnisvollzug identisch. Die volle Transparenz, als das Merkmal der klaren und distinkten Perzeption, ist zudem alles, was in der ersten Erkenntnis enthalten ist. Daraus folgt, daß gemäß der französischen Fassung in der ersten Erkenntnis nichts unterschwellig arbeitet, es sei denn das lumen naturale, das die Transparenz bewirkt. Darin besteht ihre Gewißheit, die der Satz «ego sum res cogitans» ausspricht. Zudem bietet sich diese erste Erkenntnis an als ein Beispiel für das Zusammenfallen der zwei cartesischen Gebrauchsweisen des Worts «idea» (vgl. Anm. 5). In ihr treffen sich Denkinhalt und Denkakt.

Der lateinische Text enthält eine umfassendere Behauptung. Indem in ihm nicht das Verb «cognoscere», sondern «affirmare» verwendet wird, zieht er in die Bestimmung des Gewißheitsbereichs der ersten Erkenntnis noch ihre iudikative Fassung explizit mit ein. Der Satz «ego sum res cogitans» besitzt alle Eigenschaften einer selbstevidenten Aussage, d. h. die Struktur dessen, was man üblicherweise ein Axiom nennt. Indem die erste Erkenntnis nur das enthält, was als Aussage in ihr klar und distinkt perzipiert wird, ist sie nicht nur vollständig transparent,

sondern *in einem* Erkenntnisakt, Erkenntnisinhalt und (sprachlicher) Erkenntnisausdruck. Dabei nimmt die klare und distinkte Perzeption eine Schlüsselfunktion ein, indem sie die drei Momente miteinander verbindet, wobei statt von Erkenntnisakt usw. auch von Denkakt, Denkinhalt und Denkausdruck gesprochen werden kann.

Mit dieser Feststellung ist das gesuchte Kriterium für ein in seinem Wahrheitsgehalt gesichertes Erkennen von anderen Seienden gewonnen. Seine Formulierung ist die «regula generalis», die lautet: «illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio». Die französische Version verallgemeinert diese Regel, indem sie die Ich-Form durch die Wir-Form ersetzt: «... que toutes les choses que nous concevons (für «percipio») fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies» (AT IX, S. 27).

Die im Übergang von der in der «Ersten» zur «Zweiten Meditation» sich einstellende recta perceptio hat als clara et distincta perceptio eine Präzisierung erfahren: Die perceptio ist genau dann eine recta, wenn sie clara et distincta ist. Auf das lumen naturale bezogen, besagt diese Präzisierung, daß das clara et distincta – bzw. die adverbiale Form – Ausdruck seiner Wirkarbeit ist. Diese kann insofern als eine unterschwellige bezeichnet werden, als im lateinischen Text die beiden Wörter nie in einem direkten Zusammenhang mit dem Ausdruck «lumen naturale» verwendet werden, während die französische Version einmal das «lumine naturali manifestum esse» durch «la lumière naturelle nous fait voir clairement» wiedergibt (AT IX, 39).

Die Terme «perceptio» und «percipere» haben sich als Spurenträger der Wirkweise des lumen naturale erwiesen und die operationale Aufmerksamkeit auf die Wendungen «clara et distincta», bzw. «clare et distincte» gelenkt. Eine Überprüfung der Stellen, in denen diese Ausdrücke vorkommen, führt zur Feststellung, daß sie zum erstenmal in der «Zweiten Meditation» verwendet werden: «perceptio est solius mentis inspectio, quae ... clara et distincta est» (AT VII, S. 31). Die nächste Stelle findet sich erst in der «Dritten Meditation», wo die regula generalis formuliert wird. Anschließend kommen sie in dieser «Meditation» noch dreizehnmal vor, siebenmal mit «percipere», zweimal mit «cognoscere» und viermal bezogen auf «idea», wovon dreimal zur Charakterisierung der «idea dei» als «maxime clara et distincta» (AT VII, S. 35–37).

Aus den bisherigen Ausführungen folgt, daß die regula generalis, die das clare et distincte percipere als Kriterium für eine wahre

Erkenntnis formuliert, als eine Anleitung für die Wahrnahme der Wirkweise des lumen naturale verstanden werden kann. Dieses Kriterium wurde gewonnen aus dem Satz «Sum certus me esse rem cogitantem», der als eine prima cognitio bestimmt wird. Seine Charakterisierung als *erste* Erkenntnis ist insofern bemerkenswert, als der zu Beginn der «Zweiten Meditation» gewonnene Satz «ego sum, ego existo» als eine «cognitio certissima et evidentissima omnium (... quoties a me profertur vel mente concipitur)» qualifiziert wird. Es stellt sich somit die Frage, worin sich diejenige cognitio auszeichnet, die es verdient, eine erste genannt zu werden.

Diese Erkenntnis besteht in der Gewißheit des Text-Ich, daß es ein denkendes Ding ist, das heißt ein Ding, «das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will...». Das Text-Ich weiß mit Gewißheit, *was* es ist, und es kennt die Modi des Was. Es ist ihm gelungen, auf eine für es überzeugende Weise eine Antwort zu finden auf die Feststellung, die es im unmittelbaren Anschluß auf den Satz «ego sum, ego existo» gemacht hatte: «Noch verstehe ich aber nicht zur Genüge, wer ich denn bin, der ich jetzt notwendig bin» (S. 45; AT VII, S. 25). Mit dem Existenzsatz hat es die Gewißheit gewonnen, *daß* es ist, und mit dem Satz «Sum certus me esse rem cogitantem» die Gewißheit darüber, *was* es ist. Die Gewißheit, *daß* es ist, gewinnt es in einer Perzeption der Schlüssigkeit des Schlusses von «ich zweifle» zu «ich bin». Die Einsicht in diese Schlüssigkeit wird in der «Dritten Meditation» als Beispiel einer (operativen) Wirkleistung der lumen naturale genannt. Die Gewißheit über das, *was* es ist, ist ein Ergebnis, das sich – wie noch zu zeigen ist – ebenfalls unter der unterschwelligen Einwirkung des lumen naturale einstellt. Die Daß-Gewißheit ist zweifelsohne eine cognitio. Dasselbe gilt für die Was-Gewißheit, die aber anderer Art ist. Sie ist eine Erkenntnis, die sich als solche selbst miteinschließt, weil sich das Was (es ist) als res cogitans herausgestellt hat. Insofern sie eine sich selbst miteinschließende Erkenntnis ist, verdient sie es, als *erste* cognitio ausgezeichnet zu werden. Zudem ist sie die erste so geartete cognitio innerhalb des bisherigen Argumentationsgangs.

Die Gewißheit, mit der das Text-Ich weiß, daß es eine res cogitans ist, erfährt es als eine clara et distincta perceptio. Diese Einsicht erhebt es zu einer regula generalis, die es ermöglichen soll, eine cognitio als eine wahre zu erkennen. Die regula generalis nimmt somit das «sum certus» im Satz «Sum certus me esse rem cogitantem» auf, wodurch es vom «me esse rem cogitantem» abgelöst wird. Wenn sich das «sum

certus» in der Tat der unterschwelligen Wirkweise des lumen naturale verdankt, dann nimmt die regula generalis auch das «lumine naturali ostendere (usw.)» auf. Unter dieser Voraussetzung kann gesagt werden, daß die regula generalis nur deshalb Ausdruck eines Wahrheitskriteriums ist, weil in ihr die unterschwellige Wirkarbeit des lumine naturali ostendere «eingeflossen» ist. *Das clare et distincte percipere verdankt nicht nur seine Kraft dem lumen naturale, sondern ist auch dessen Ausdruck.*

Nun ist noch der Nachweis zu erbringen, daß das «sum certus» eine operative Wirkleistung des lumen naturale ist, d. h. daß im Argumentationsgang vom Satz «ego sum, ego existo» zur *ersten* Erkenntnis das lumen naturale unterschwellig arbeitet. Zu diesem Zweck wurden alle Stellen vorgenommen, in denen die Wörter «perceptio» und «percipere» vorkommen. Obwohl es bloß acht sind, werden im folgenden nur die Hauptetappen dieser Überprüfung referiert. Vorgängig ist die Formulierung der regula generalis «illud omne verum est, quod clare et distincte percipio» mit jener in der «Synopsis» zu vergleichen, wo der Ausdruck «regula generalis» nicht begegnet. Diese lautet: «... ea omnia, quae clare et distincte intelligimus, eo ipso modo quo illa intelligimus, esse vera (... all das, was wir klar und deutlich einsehen, ist in ebender Weise, wie wir es einsehen, wahr [wie in der französischen Fassung der regula generalis in der «Dritten Meditation» wird auch hier die Wir-Form verwendet])» (AT VII, S. 13; S. 23–25). Statt «percipere» steht «intelligere», woraus folgt, daß diese Verben bezüglich der regula generalis synonym verwendet werden. Diese Synonymität läßt sich auf den Anfang und den Schluß des jetzt im Blick stehenden Argumentationsgangs übertragen. Im Anschluß an den Satz «ego sum, ego existo» steht bekanntlich ein Nichtverstehen. Dieses «nondum satis intelligo» führt über einen weiten Umweg, der von der Frage nach der Möglichkeit, Körperliches zu perzipieren, bestimmt wird, zum «Sum certus me esse rem cogitantem» und zum «clare et distincte percipio (bzw. intelligo)», weshalb es auch gelesen werden kann: «non satis clare et distincte intelligo (bzw. percipio)».

Die im «sum certus» ausgesprochene Gewißheit besteht gemäß der Formulierung der regula generalis in der «Synopsis» darin, daß das, was clare et distincte intelligitur, «in eben der Weise, wie wir es einsehen, wahr ist». Aus dem «eo ipso modo» folgt, daß sich das clare et distincte percipere (bzw. intelligere) dann einstellt, wenn das Was (hier «sum res cogitans») und das Wie (hier «intelligere» bzw. «percipere» als Modi des «cogitare») zusammenfallen. Die «sum certus»-Gewißheit besteht dem-

zufolge im Einklang von Denkakt und Denkgegenstand. *Dieser Einklang ist eine Wirkleistung des lumen naturale.* Oder anders formuliert: Die im Satz «Sum certus me esse rem cogitantem» ausgesprochene Gewißheit wird in der «Dritten Meditation» durch die Wendungen «lumine naturali manifestum esse, mihi ostendi, notum, perspicuum esse» angezeigt. Daraus folgt, daß die im cartesischen Gebrauch des Terms «idea» enthaltene doppelte Bedeutung von Denkakt und Denkgegenstand (vgl. Anm. 5) in den «Meditationes» operativ arbeitet, insofern die Differenz zwischen den beiden Bedeutungen dort aufgehoben wird, wo die Wirkleistung des lumen naturale erfahren wird, wodurch der Term «idea» in die Nähe der die platonische Idee umgebende Lichtmetaphorik rückt.[15]

Diese Wirkleistung ist ausschließlich dem Geist zugänglich, weil er der Ort des Zusammentreffens von Denkakt und Denkgegenstand als der Wirkweise des lumen naturale ist. Dann gilt die Gleichsetzung: sola mente percipere = lumine naturali ostendere. Nur für das, was sola mente percipitur, besteht die Möglichkeit, daß es auch klar und distinkt perzipiert wird. Obwohl dies – ganz allgemein gesprochen – seit jeher gilt, besteht die Argumentation der «Zweiten Meditation» im Nachweis dieser Sonderstellung des Geistes. Zu diesem Zweck ist das sinnliche Perzipieren als ein bezüglich des sola mente percipere defizientes Perzipieren darzutun. Folgerichtig enthalten vier von den acht Stellen, in denen in dieser «Meditation» «percipere» vorkommt, die folgenden synonymen Wendungen: sola mente percipere (AT VII, S. 31; S. 54); non nisi mente percipitur (ibid.); solius mentis inspectio (ibid.); non possum sine humana mente percipere (AT VII, S. 32; S. 56). Es sind dies Wendungen, in denen das lumen naturale operativ so arbeitet, daß schließlich festgestellt werden kann: «... da ich jetzt weiß (nam cum mihi nunc notum sit), daß ja selbst die Körper nicht eigentlich durch die Sinne oder durch die Einbildungskraft, sondern einzig und allein durch den Verstand erkannt werden (corpora non proprie a sensibus vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi), nicht dadurch, daß man sie betastet und sieht (nec ex eo percipi, quod tangantur aut videantur), sondern daß man sie denkt (sed tantum ex eo, quod intelligantur): so erkenne ich ganz offenbar, daß ich nichts leichter und augen-

[15] Hier handelt es sich um eine Spur einer unterschwelligen Rezeption von Tradition, die in diesem Aufsatz nicht verfolgt wird.

scheinlicher erkennen kann – als meinen Geist (aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi)» (S. 59; AT VII, S. 34).

In dieser, die «Zweite Meditation» beschließenden Feststellung ist einmal die häufige Verwendung des Verbs «percipere» beachtenswert, die eine Zuspitzung der unter der Wirkung des lumen naturale stehenden Argumentation anzeigt. Dann ist auf die Gleichstellung von «sola mente percipere» mit «solo intellectu percipi» hinzuweisen, durch die die Bedeutungsnähe von «intelligere» und «percipere» angezeigt wird, bzw. von «mens», «intellectus» und «perceptio». Zu Beginn der «Dritten Meditation» wird aus der zitierten Feststellung auf den Satz «Sum certus me esse rem cogitantem» geschlossen, und zwar im Anschluß an folgenden Vorsatz: «Ich werde jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, auch die Bilder körperlicher Dinge sämtlich aus meinem Bewußtsein tilgen (ex cogitatione mea delebo), oder, da dies wohl kaum möglich ist, sie doch als eitel und falsch für nichts achten: mit mir allein will ich reden, tiefer in mich hineinblicken und so versuchen, mir mein Selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen» (S. 61; AT VII, S. 34). Dieser Vorsatz besagt u. a., daß die operative Wirkarbeit des lumen naturale nur in der konzentrierten, d. h. von jeglichem Sinnenfälligen abgeschirmten Lektüre dessen, was als der geistige Text bezeichnet werden kann, wahrgenommen wird. Eine solche Lektüre steht nicht nur im Licht, das hier «lumen naturale» genannt wird, sondern es ist auch die Lektüre, in der die Wirkweise des lumen naturale erfahrbar wird.

Abschließend sei noch auf die Eigenart der cartesischen Bestimmung des lumen naturale hingewiesen. An der Stelle, an der der Ausdruck zum erstenmal (von der «Synopsis» nun abgesehen) begegnet, wird – dies ist die These dieser Untersuchung – mit ihm ein Texturfaktor genannt, der in der Endphase des Zweifelgangs auf eine ausschlaggebende Weise operativ wirksam gewesen ist. Diese rückblikkende Feststellung kann als eine vom Text-Ich durchgeführte operationale Auslegung der Schlußphase des Zweifelgangs gedeutet werden. Es liegt hier der Sachverhalt vor, daß *ein Text sich selbst operational auslegt*. Diese Feststellung verdient, kurz kommentiert zu werden: Es gehört zu den Eigenarten philosophischer Texte, sich selbst operational auszulegen. Dabei handelt es sich um einen selbstreflexiven Denkgestus, dessen Movens im nie zu stillenden Bedürfnis nach einer vollen Transparenz der philosophischen Denkarbeit und des in dieser Arbeit

Gewonnenen zu suchen ist. Aus der Unmöglichkeit, dieses Bedürfnis ganz zu befriedigen, folgt, daß sich ein Text selbst nie wird auf eine erschöpfende Weise operational auslegen, d. h. durchleuchten können. Es wird immer einen Restbestand von nicht erfaßten operativen Texturfaktoren geben, der zwangsläufig unüberblickbar bleibt. Dieser Zug zur selbstreflexiven operationalen Auslegung scheint in den sogenannten philosophischen Texten in einem Ausmaß vorhanden zu sein, daß es angebracht ist, in ihm ein diese Textgattung auszeichnendes Merkmal zu sehen. Daraus ergibt sich die Aufgabe, auf die in diesen Texten enthaltenen selbstreflexiven operationalen Auslegungen eigens zu achten. Es handelt sich dabei um eine Lektürehinsicht, die noch kaum auf eine gezielte Weise gepflegt wird.