

## ENTWICKLUNG DES PROBLEMS

Wahrnehmungen hat man, Erfahrungen macht man. Doch schon die Fragen danach, *was* denn genau unter diesem *Machen* zu verstehen sei, und ob nicht auch Wahrnehmen zumindest handlungsrelativ sei, deuten einige der Schwierigkeiten an, die man sich in dem Bestreben zu vergegenwärtigen hat über solche Vorgänge sich zu verständigen, die mit den Wörtern ›Erfahren‹ und ›Erfahrung‹ bezeichnet werden. Schon auf den ersten Blick fällt dabei die außerordentliche Bedeutungsvielfalt und ihre mitunter irritierend regellos erscheinende Verwendung ins Auge. Denn wir sprechen in je besonderem Sinn von einem erfahrenen Arzt, Handwerker oder Pianisten, von der Grenzerfahrung einer religiösen Bekehrung oder einer schweren Krankheit, von dem Erfahren eines Unrechtes durch böswillige Mitmenschen, von der Erfahrung von Anderen und mit anderen Kulturen. Der Umgang mit Tönen und Tonschlicker, die sich im Brennofen bei wechselnden Temperaturen und unter verschiedenen Bedingungen (z.B. beim oxydierenden und reduzierenden Brand) alternierend rot und schwarz verfärben, eröffnet das Feld technischer Erfahrungen ebenso wie der Bau und die Verwendung von Hebeln, Kränen und Hebebühnen, die Erzeugung von Metallegierungen oder die Verwendung von Gußformen. Hieran schließt sich zwanglos der Bereich *wissenschaftlicher* und *experimenteller* Erfahrung (der Empirie im engeren Sinne) auf der einen und der Bereich *hermeneutischer* Erfahrung auf der anderen Seite an, die nicht umstandslos in die zuvor angeführten Formen des Erfahrens aufgehen. Schließlich kann das Erleben des Einzelnen, als *unmittelbarer* Akt von der Erfahrung als dem Ergebnis einer das Erleben *reflektierenden* Einstellung unterschieden werden.

## Die handlungstheoretische Standardform

Die Rede von Erfahren legt zunächst den Bezug auf einen etwas-tuenden Einzelnen nah. Zum mindesten muß zu der von uns im weite-

*Entwicklung des Problems* ren sogenannten *handlungstheoretischen Standardform* übergegangen werden, dergemäß

*jemand etwas an etwas erfährt.*

Diese Formulierung nimmt den Gedanken auf, daß Erfahrungen *gemacht* werden, daß sie dem Tuenden gelegentlich seines Tuns zustoßen. Erfahrungen wären so als Widerfahrnisse im klassisch handlungstheoretischen Sinne zu denken. Hinzu kommt, daß dieses, was da erfahren wird, als etwas, und zwar als etwas ganz Bestimmtes, erfahren wird. Wollen wir uns nicht in eine weitere Variante des *myth of given* bewegen, so bleibt nur übrig, das Tun als ein Bestimmen aufzufassen, worin der Einzelne etwas bestimmtes erfährt.

Dieses Tun scheint weiter einen hantierenden Umgang mit diesem Zu-etwas-bestimmten-Etwas anzuzeigen. Dieser Umgang kann sowohl ein sprachlicher wie ein nicht-sprachlicher sein, also kommunikatives wie poetisches Tun umfassen. Daraus ergeben sich zwei grundsätzlich mögliche Verhältnisse von sprachlichem zu nicht-sprachlichem Tun. Im Sinne eines *hysteron-proteron* könnte das Nicht-Sprachliche dem Sprachlichen vorausgehen oder umgekehrt.

Verstehen wir die Rede vom Vorausgehen, gleichgültig ob sprachliches oder nicht-sprachliches Tun gemeint ist, als Anzeige eines *zeitlichen* Verhältnisses, so ergeben sich sogleich systematisch schwer auflösbare Schwierigkeiten. Stellen wir etwa fest, daß das nicht-sprachliche dem sprachlichen Tun vorausliege, so scheint diese Beschreibung jedenfalls insofern zuzutreffen, als ja, bevor über etwas gesprochen werden kann, dieses Etwas bereitgestellt werden muß. Es schließt sich aber sogleich die Frage an, ob für die Bereitstellung dieses Etwas im Tun nicht doch wieder *sprachliches* Tun konstitutiv sei. Dieser notwendige Bezug auf das sprachliche Tun im Tun kann in zwei Hinsichten gelten: im tatsächlichen Tun des Einzelnen, der mit Anderen in Kommunikation und Kooperation sein Tun vollzieht und als *Bedingung* für das Vollziehen dieses Tuns – denn jedenfalls müssen vor dem Tun zumindest bestimmte Fertigkeiten erst (mit Hilfe von *Anderen*) erworben und (durch den *Tuenden*) herausgebildet werden. Folgen wir hingegen der umgekehrten Vermutung, daß das sprachliche dem nicht-sprachlichen Tun vorausgehe, entsprechen wir damit zwar aktueller kommunikationstheoretischer Üblichkeit, es stellt sich nun aber umgekehrt das Problem, wie denn vom sprachlichen her der Übergang zum nicht-sprachlichen zu machen sei.<sup>1</sup>

Verstehen wir das Verhältnis von sprachlichem und nicht-sprachlichem Tun nicht als zeitliche, sondern als methodische Reihenfolge,

---

1 | Zur Unterscheidung von kommunikativem und instrumentellem Handeln s. Habermas (1968 und 1981).

dann tritt der Aspekt der Verfügbarkeit beider Seiten hervor. Bezeichnen wir das sprachliche Tun als Sprechen und stellen ihm als nicht-sprachliches das Handeln im engeren Sinne gegenüber, dann besteht die Aufgabe darin zu klären, ob es methodische Abhängigkeiten beider Formen des Tuns gibt und worin sie bestehen. Überlassen wir die nähere Klärung der eigentlichen Durchführung (insbesondere dem ersten Hauptstück), dann kann aber zumindest tentativ eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit für diese beiden Formen festgestellt werden: Es muß *immer schon* gehandelt und gesprochen *worden sein*, um relativ zum Handeln- und Sprechen-Können entweder das sprachliche oder das nicht-sprachliche Handeln als prioritär anzusprechen. Im einen Fall liegt die Kompetenz des Einzelnen in der Handhabung sprachlicher, im anderen in der Handhabung nichtsprachlicher Mittel. Sprechen und Handeln werden zu den Relaten einer *Relation*, für die die Forderung eines methodischen Primates einer der beiden Relate ebensowenig überzeugt, wie im Falle der zeitlichen Abhängigkeit. Immerhin aber erbringt der Übergang zur handlungstheoretischen Beschreibung des Tuns den Bezug auf Mittel und Zwecke. Wenn also jemand etwas an etwas erfährt so scheint das Tun, gelegentlich dessen er etwas erfährt auf den Umgang mit Mitteln und Zwecken bezogen zu sein. Beide Diagnosen haben für das Machen-von-Erfahrungen weitreichende Folgen. Denn unstrittig ist es wohl immer ein Einzelner, der da etwas erfährt und er wird dies auch immer an etwas tun; jedoch liegt diesem Tun etwas voraus, das als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung fungiert.

Nehmen wir für die weiteren Überlegungen einen neuen Anlauf und beginnen zunächst bei der Rede von ›Erfahrung‹, so stellen wir fest, daß die Verwendung von ›Erfahren‹ bzw. ›Erfahrung‹ variiert. Dennoch finden sich einige Gemeinsamkeiten. Zunächst kann ›erfahren‹, sei es in verbaler, adjektivischer oder substantivischer Form, als Bezeichnung eines bestimmten Wissens verstanden werden, bei dem der Status dieses Wissens je nach den Umständen seines Auftretens wechselt. Lassen wir diese Unterschiede zu, ohne schon in einem ersten Schritt eine Reduktionsvermutung etwa in dem Sinne zu formulieren, daß ein Wissen erst gelte, wenn es als *sicheres* Wissen auftritt, so sind diese Formen immerhin geeignet, weite Bereiche dessen zu beschreiben, was uns *alltäglich* als Erfahrung begegnet. Dabei ist es aber nicht nur der *Grad* der Sicherheit des Wissens, der differiert, sondern auch der *Modus* des Wissens, d.h. die bestimmte Art und Weise, in der Wissen auftritt, wie in den angeführten ärztlichen, künstlerisch-technischen oder herstellungstechnischen Bereichen angedeutet. Eine Gemeinsamkeit der Verwendung beider Wörter besteht in der Transitivität des Wortes ›Erfahren‹. Im Gegensatz zu ›springen‹, ›werfen‹ oder selbst ›sprechen‹ kann nicht einfachhin zum Erfahren aufgefördert werden. ›Erfahren‹ bedarf also nicht nur eines Satzsubjektes,

*Entwicklung des Problems* sondern auch eines Dativ- oder Akkusativobjektes. Hinzu kommt, daß die aufgeführten Formen des Wissens jeweils ›Bereiche‹ möglicher Erfahrungen bestimmen. Es ist also immer von einem Erfahren die Rede, das unter (mehr oder minder genau) bestimmten Umständen als ein (mehr oder minder sicheres) Wissen anzusprechen ist. Eine mehrstellige Verwendung von ›Erfahren‹ erscheint also sinnvoll, etwa in der Form, daß

*jemand etwas an etwas als etwas unter gewissen Umständen erfahre.*

Exemplarisch denke man daran, daß die Gefährten des Odysseus ihre Gefangennahme durch den Zyklopen Polyphem und die gesamten begleitenden Umstände *als* aussichtslose Situation erfuhren, die zur Verzweiflung einigen Anlaß gab. Unstrittig sind gewisse aktive Momente auszumachen, die wir dem Vorbericht in der *Odyssee* entnehmen können, nämlich das Betreten der Höhle, die im Rahmen einer Erkundung mit den entsprechenden, dafür notwendigen Zurüstungen erfolgte, das Abwarten der Wiederkehr des Besitzers etc. Alles also ein Tun in einem unproblematischen Sinne. Allerdings geht der *eigentliche* Sachverhalt – daß diese *Umstände*, in die Odysseus und seine Gefährten sich (willentlich) begaben, nun, nach Polyphems Ankunft, dem Verschluß der Höhle und dem Verspeisen der ersten Gefährten, denen nach Ankündigung weitere regelmäßig folgen sollten, *als ausweglos* erfahren wurden – nicht in die Taten und deren jeweils bestimmbare Folgen der die Umgebung Erkundenden auf. Es hat sich vielmehr mit Polyphems Tun etwas eingestellt, das weder in dieser Form antizipierbar noch durch das eigene Tun erzwingbar war. Die *Bewertung* dieser *Umstände* als auswegloser Situation ist es, die die *gemachte* Erfahrung spezifiziert. Selbst dort, wo die Rede nicht der Beurteilung dient, sondern in anderen Funktionen auftritt, erscheint sie als konstitutiv für das Erfahren, wie etwa die unaufdringliche Metrik von Goethes *Der Fischer*, die den Eindruck sanfter Stimmung des Wellenschlages als Ausdruck ruhiger, aber doch erwartungsvoller Spannung hervorruft. Erst die Beschreibung der Umstände als einer ausweglosen Situation oder des Metrums als lautähnlicher Mimesis, die den Bezug auf den Umgang mit vertrauten Umständen herzustellen erlaubt, scheint es in solchen Zusammenhängen zu ermöglichen, davon zu sprechen, daß *Erfahrungen gemacht* wurden und gemacht werden können. Nimmt man ferner im *Ring des Nibelungen* die selbst für moderne Ohren drangvolles Ungemach verkündende<sup>2</sup> chromatische Schichtung der Hörner des Orchesters *als Ausdruck* für Hagens dunkles Sinnen, erweitert sich der Bereich, in dem *qua* Ausdruck von mög-

---

2 | Will man unter der Rede von der ›Tonsprache‹ nicht mehr als eine – allerdings *wesentliche* – Metapher verstehen.

lichem Erfahren sinnhaft die Rede ist, die diskursiven Mittel nutzend und zugleich verlassend. Wie sehr solche Bewertungen im übrigen von dem in die Beschreibung der Umstände investierten Wissen – etwa um ähnliche Vorkommnisse dieser Art, d.h. einen vertrauten Umgang damit – abhängen, zeigt in der *Odyssee* der letztlich glückhafte Ausgang des zunächst als hoffnungslos angesehenen Unterfangens ebenso, wie im *Ring* die traurige Bestätigung des im unheilvollen Hörnerklang Angekündeten.

Zur Unbestimmtheit von Erfahrung

Auch wenn wir also nach wie vor davon reden wollen, daß jemand Erfahrungen macht, scheint doch dieses ›Machen‹ etwas eigentümlich indirektes, das ›Erfahren‹ ein merkwürdig unbestimmtes Tun zu sein. Sehen wir genauer hin, dann scheint das *Machen* von Erfahrung in dem Sinne *metaphorisch*, daß wir regelmäßig die perfektische Form des Gemacht-Habens wählen, um mitzuteilen, was da erfahren worden ist. Die Verwendung von ›erfahren‹ verweist also auf eine indirekte Bestimmung des Erfahrens, indem erst der Bezug auf das, was *als* Geschehen oder Vorgang beschrieben wird, den *Gehalt* von Erfahrung angibt.

## Zur Unbestimmtheit von Erfahrung

Die Beziehung zwischen ›machen‹ und ›gemacht-haben‹ kann zeitlich und systematisch gemeint sein. Eine zeitliche Distanz bedeutet, daß erst in der Rückschau auf das Geschehen sich den Erfahrenden ergibt, was sie erfahren haben. Jedoch weichen sie so wiederum nur auf eine andere Metapher aus, denn was genau meinen wir hier mit ›Rückschau‹? Einen Hinweis darauf kann uns erneut der Blick auf die grammatische Form geben. Denn immerhin wird unstrittig *etwas* erfahren. Dieses Etwas läßt sich nun so bestimmen, daß damit z.B. ›Geschehnisse‹ in der Zeit gemeint sind, die vom Erfahrenden in einer bestimmten Weise aufgenommen werden. In der Redeform des ›etwas als etwas‹ kann man eine Art *Zweischrittigkeit* vermuten, wonach *zunächst etwas* in einer Hinsicht Bestimmtes erfahren wird und *dann* dieses Erfahren in einer weiteren Erfahrung, mit dem ›als‹ bezeichnet erfahren wird.

An unseren Beispielen kann für den ersten Schritt die Beschreibung der Situation selber stehen, die dann erst (und zwar durchaus zeitlich) als bedrohliche, bedrängende, erfreuliche o.ä. bestimmt wird. Diesem Verständnis widerspricht aber die Tatsache, daß beide Hinsichten unterschiedlichen Beschreibungen entstammen. Denn die Situation ist zwar ›als‹ Bedrohliche für den Erfahrenden präsent – nur ist sie es eben nicht als Situation. Umgekehrt vermögen wir es wohl als Leser, das uns vertraute Gefühl der Bedrohung nachzuempfinden und zugleich die Situation, in der sich die Gefährten befinden, aufzu-

*Entwicklung des Problems* fassen – aber eben nicht als *deren* Erfahrung. Dem ist, wollen wir an der zeitlichen Reihenfolge festhalten, hinzuzufügen, daß die *Situativität* in der Tat nicht erfahren wird – und vielleicht auch gar nicht erfahrbar ist, daß damit aber überhaupt von einer gewissen, dem Erfahrenden zugänglichen oder einwohnenden ›Typik‹ von Situationen die Rede sein muß. Es liegt dann insofern ein zeitliches Verhältnis vor, als zwar in dem konkreten – von uns als situativ beschriebenen – Geschehen der Einzelne *unmittelbar* der Bedrohung gewärtig ist, dies aber eben dadurch, daß er das Erlebnis als bedrohliches auf das schon zuvor als bedrohlich Erfahrene *typisch* zurückbezieht. Wir wären in dieser Beschreibung mit einem unmittelbaren Haben konfrontiert, das recht gut mit unserer zeitlichen Deutung der perfektischen Rede zusammenpaßt. In diesem Fall müssen wir dem Erlebnis den Charakter des zeitlich Vorgängigen zugestehen; es wäre dem Erlebenden ungeschieden und privilegiert zugänglich.

Dieses Privileg drückt sich darin aus, daß der Erfahrende allein – gleichsam authentisch – in der Lage ist, Auskunft zu geben über das, was ihm da widerfahren ist. Dieses Sagen ist damit ebenfalls *zeitlich* nachgeordnet, es bringt das zum Ausdruck, was der Einzelne da – *qua* Typik situativ – als *sein* Erleben erfahren hat. Erst mit diesem Sagen kommt zudem das Indirekte in die perfektische Form des Erfahren-Habens hinein, denn nun, da er *geäußert* hat, was ihm im Erleben widerfahren ist, kann er es als sein Erfahren-Haben auffassen bzw. vor sich hinstellen.

Wir können nun nach den Bedingungen von Erfahrung fragen und eine Antwort etwa dergestalt erwarten, daß diese Typik, in der Erleben des Einzelnen stattfindet, für *jeden* Einzelnen gilt. Dann wäre zwar nach wie vor der Einzelne privilegiert – aber jeder in der gleichen Weise. Zu klären bleibt hier der Ursprung dieser Identität. Und sogleich öffnet sich ein weites Feld des – philosophiehistorisch vertrauten – Argumentierens, das sich an der in die Beschreibung des Erfahrens investierten Subjekt-Objekt-Differenz orientiert. Denn der Ursprung der Identität dieses Typischen kann in dem Sinne *im Subjekt*, also in dem das Erlebnis in der Erfahrung Besitzenden liegen, indem Erfahrung, als das *Ergebnis* der *Tätigkeit* dieses Subjektes begriffen wird.

Diese erste Auflösung der Metapher vom Erfahrung-Machen führt also auf den Träger dessen zurück, von dem wir sagen, er habe Erfahrungen gemacht, und dessen *Haben* wir als ein *bestimmtes* Haben so auffassen, daß er es *weitergeben* kann. Bezeichnen wir dieses Argument als konstitutionstheoretisch, dann wird Erfahrung etwas, das als wirkliches Haben, als ein Verfügen über etwas von einem *Träger* her gedacht werden muß – als Ergebnis seines Tuns. Die Beschreibung dieses Tuns kann auf ganz unterschiedliche Weise stattfinden, je nachdem, wie wir die Subjekt-Objekt-Differenz verstehen. Verlegen

wir nämlich unsere Rede von der Konstitution von Erfahrung ganz auf das *Vermögen* des Subjektes, etwas hervorzubringen, werden sich transzendente Lösungen anbieten, wie Erfahrung zu verstehen ist.<sup>3</sup> Wird das Subjekt als Ausdruck seiner Vermögen, seines Könnens aufgefaßt, verlagert sich die Konstitutionsleistung entsprechend auf die Objektseite, so daß naturalisierende Verständnisse naheliegen.<sup>4</sup> Auch wenn wir schließlich das *Zwischen* der Subjekt-Objekt-Relation zum Ausgangspunkt nehmen, bleibt grammatisch immer das Tun-Können dem Tun vorgeordnet. Und diese Vorordnung gilt nun systematisch, d.h. eben nicht nur *zeitlich*, wie es bei der Zweischrittigkeit von ›erleben‹ und ›Erfahren‹ naheliegt.

Doch ist die angezeigte Doppelung von präsentischer und perfektischer Perspektive nur eine der Merkwürdigkeiten, auf die wir bei der Rede vom Erfahren stoßen. Ähnlich wie ›entwickeln‹ oder ›wahrnehmen‹ verweigert sich ›erfahren‹ *zunächst* einer einfachen Bestimmung als Tatprädikat. Damit kommt zu der ersten Unbestimmtheit eine zweite hinzu, die den Träger dieses eigentümlichen Tuns betrifft. So lange nämlich ›erfahren‹ noch als ein Tun, ein *wirkliches* Tun *wirklicher* Einzelner aufgefaßt wird, läßt sich mit der Unterscheidung des Präsentischen vom Perfektischen einfach auf das Tun selber als Ausgangspunkt des Machens von Erfahrung verweisen. Es ergibt sich dann eine Art Titelwort, das all die Formen des Tuns überschreibt, bezüglich deren wir von dem Machen von Erfahrung sprechen. Erfahrungen stellen sich ein oder widerfahren dem Einzelnen *gelegentlich* seines Tuns. Die Liste, auf die das Titelwort referiert, bestimmt jene Wissensbestände, die dem Einzelnen in und an seinem Tun zustoßen. Bemerken wir nun aber die indirekte und metaphorische Form der Rede vom Erfahren, können wir unter dem Widerfahrnis nicht mehr einfach ein Wissen des Einzelnen, das *qua* seiner jeweiligen Handlungen zustandekommt, verstehen. Denn hier verbürgt nur die Typisierung des Handelns selber die Charakteristik des Wissens, des Widerfahrnisses, ohne daß damit das *Immer-Wieder* oder das *Immer-Schon* einer wirklichen Klärung zugeführt wird. Auf diese Weise gelangen wir zwar zu ›Bereichen‹ des Erfahrens, zu einzelnen Bedeutungen im Sinne der Verwendung des Wortes. Es lassen sich so etwa ästhetische von künstlerischer, vorwissenschaftliche von wissenschaftlicher oder gemeinschaftliche von gesellschaftlicher Erfahrung unterscheiden. Das Wort selber aber ist dann eben nur ein *Homonym* im Sinne eines familienähnlichen Sprachstückes. Mit dem Übergang zum metaphorischen Charakter der Rede von Erfahren geht uns also auf den ersten Blick nicht nur der Träger verloren. Wir müssen vielmehr den Einheitspunkt

3 | Siehe dazu Kap. *Subjekt-Objekt-Schema*, Seite 41ff.

4 | Siehe dazu Kap. *Natürliches Wissen*, Seite 91ff.

*Entwicklung des Problems* dieser Bestimmung, den ›Familienursprung‹ der Ähnlichkeit selber neu bestimmen.

In eben diesem Bemühen können wir eine weitere Unbestimmtheit bemerken, die uns bei dem Festhalten am Machen des Einzelnen leicht entgeht. Denn dieses Machen, das als Sprechen ebenso bestimmt werden kann, wie als Gebrauch von Mitteln oder Werkzeugen, kann mit dem Übergang zur metaphorischen Form des Verständnisses von ›Erfahren‹ selber nicht mehr einfach nur als ein Tun dieser Einzelnen im Lichte gemeinsamen Tuns gelten – des als Sprache oder Technik typisierten Immer-Schon. Vielmehr scheint im Bezug auf den Einzelnen ein *Überindividuelles* ins Spiel zu kommen, ein Bezug, den dieser Einzelne in seinem Tun ›*schon immer*‹ hergestellt *haben muß*, um überhaupt etwas tun zu können. Dieses Überindividuelle erscheint auf der Ebene der Beschreibung individuellen Tuns als Vermögen, als Anlage, ein Tun- oder Handeln-Können, das sich doch überhaupt nur im Tun dieses Einzelnen zeigt. Dieser *Weg* vom Vermögen zum Tun läßt sich als Entwicklung beschreiben, wobei wir mit diesem Wort eine weitere, typisch metaphorische Wendung gebrauchen. Die grammatische und systematische Auflösung der Entwicklungsmetapher soll hier noch nicht geleistet werden. Entscheidend ist für unsere Problemexposition zunächst nur, daß sie uns auf eine weitere Unbestimmtheit der Rede von Erfahrung führt. So sehr wir nämlich Erfahren als *Erwerb* von Wissen bestimmen, das – wie auch immer – auf die Entwicklung von Vermögen, sei es eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft, bezogen ist, so sehr stellt sich die Frage, ob dieses Entwickeln des Wissens ein wirkliches Tun derjenigen ist, auf die wir da referieren, oder nicht vielmehr ein *Verhältnis*, eine Reflexion von der Art, wonach sich die Entwicklung des Tun-Könnens überhaupt nur aus der Perspektive des die Rekonstruktion des Erfahrensbegriffes anstellenden Phänomenologen ergibt. Schärfer formuliert, scheint die Rede von der Entwicklung eines Wissens, das als Erfahrung angesprochen werden soll, sowohl auf ein *wirkliches* Tun zu referieren als auch auf die *Reflexion* desselben.

Bei aller Verschiedenheit, die diese Unbestimmtheiten aufweisen, kommt in allen Formulierungen der *Metapher* als solcher eine wesentliche Bedeutung zu. Wenn metaphorisches Reden sich bestimmen läßt, dann muß es auch eine – irgendwie auf dieselbe Rede bezogene – Form des nicht-metaphorischen, expliziten Redens geben. Das Verhältnis von uneigentlicher zur eigentlichen Rede scheint ein Schlüssel für die Rede von Erfahrung und Erfahren zu sein.



Verstehen wir die Rede von Erfahrung in diesem Sinne als metaphorisch, womit wir den Übergang von der ›handlungstheoretischen Standardform‹ zu einer erweiterten mehrstelligen Verwendung des Wortes ›Erfahren‹ machen, dann kann die Metapher hier nicht im Sinne einfachen, uneigentlichen Redens gemeint sein. Wir wollen uns daher eines Metaphernkonzeptes bedienen, das Metaphern nicht als rhetorische Form bestimmt, als *bloße* Metapher, die auch jederzeit wieder durch eigentliche Rede ersetzt werden kann. Metapher soll hier vielmehr als ein »Gegenstand mittlerer Eigentlichkeit« definiert werden.<sup>5</sup> Der entscheidende Gedanke zu diesem Verständnis von Metaphern besteht darin, daß erst in dem sprachlichen Bild der Metapher eine Möglichkeit der Verständigung erblickt werden kann, und zwar einer Selbstverständigung, die sich im Medium dieser Bilder vollzieht. Die Metapher ist dann ein Mittel, auf das eben nicht in dem Sinne wieder verzichtet werden kann, daß sich das, was da gesagt werden soll, auch anders sagen ließe. Vielmehr ist das Mittel der Darstellung erst die Möglichkeit, jener Unbestimmtheiten Herr zu werden, auf die wir bei Verwendung des Wortes ›Erfahren‹ in der handlungstheoretischen Standardform stoßen.

Einem Vorschlag Cassirers folgend, vollzieht sich alles Wissen von vornherein in je spezifischen ›Bildwelten‹, deren Form die Gegenstände dieses Wissens bildet – und zwar im Sinne von Hervorbringen. Dies gilt für die ›unmittelbarsten‹ mythischen Darstellungen der Welt als generalisierten menschlichen Körper, ebenso wie für die Modellbildung und schließlich für die reine Symbolwelt der Natur- und der Idealwissenschaften. Das Tun des Menschen kann als Anfang der Reflexion dieser symbolischen Formen bestimmt werden, insofern die weitere Rekonstruktion der Bedingungen dieses Tuns aufzeigt, daß es durch diese symbolischen Formen schon je als individuelles strukturiert ist. Die spezifischen Bildwelten sind es dann auch, an denen die Arbeit am Begriff der Erfahrung ansetzt. Und diese Arbeit geht auf die *Mitten* der jeweiligen Formen menschlichen Tuns:

»Die Wirklichkeit scheint für uns nicht anders als in der Eigenart dieser Formen faßbar zu werden; aber darin liegt zugleich, daß sie sich in ihnen ebenso verhüllt wie offenbart. Dieselben Grundfunktionen, die der Welt des Geistes ihre Bestimmtheit, ihre Prägung, ihren Charakter geben, erscheinen andererseits als ebenso viele Brechungen, die das in sich einheitliche und einzigartige Sein erfährt, sobald es vom ›Subjekt‹ her aufgefaßt und angeeignet wird. Die Philosophie der symbolischen Formen ist, unter diesem Gesichtspunkt gesehen, nichts anderes als der Versuch, für jede von ihnen gewissermaßen den bestimm-

---

5 | König (1937: 58ff.); s. dazu Seite 550ff.

ten Brechungsindex anzugeben, der ihr spezifisch und eigentümlich zukommt. Sie will die besondere Natur der verschiedenen brechenden Medien erkennen; sie will jedes von ihnen nach seiner Beschaffenheit und nach den Gesetzen seiner Struktur durchschauen. Aber, wenngleich sie sich bewußt in dieses Zwischenreich, in dieses Reich der bloßen Mittelbarkeit begibt, so scheint doch die Philosophie als Ganzes, als Lehre von der Totalität des Seins, nicht in ihm verharren zu können. Immer von neuem regt sich vielmehr der Grundtrieb des Wissens: der Trieb, das verschleierte Bild von Saïs zu enthüllen und die Wahrheit nackt und hüllenlos vor sich zu sehen.« (Cassirer 1929: 3)

Das Zwischenreich der Mittelbarkeit, das zwar beständig hintergangen werden soll, das aber eben doch der vorzügliche Referent philosophischer Reflexion ist, bezeichnet die eigentümliche Indirektheit, die sich durch den Bezug auf Medien herstellt. Dabei verwendet Cassirer das Wort in drei Bedeutungen, denn diese Medien sind zum einen das ›Zwischen‹, die ›Mitten‹ von Subjekt und Objekt, der Relation also, die sich in der handlungstheoretischen Standardform als direkte Beziehung von Einzelfnem und seinem Tun (sei es als Denken, sei es als Handeln, sei es als Erfahren) ergibt. Zum anderen aber bezeichnet Cassirer damit eine physikalische Metapher, die sich auf die Umgebung und ihre Eigenschaften etwa hinsichtlich des Lichtdurchganges bezieht. So wie der Lichtstrahl beim Durchgang von einem Medium zum anderen eine Brechung erfährt, so gilt dies auch für die Reflexion dieses geistigen Bildens des Menschen in und an den symbolischen Formen, in denen und durch die sich die Wirklichkeit dem Einzelnen darstellt. Erfahrungen *macht* demgemäß dieser Einzelne nicht unmittelbar. Es sind nicht einfach die Ergebnisse seines Tuns (seines Wahrnehmens, Erfahrens, Denkens oder Handelns), sondern es ist dieses Tun in den Medien, in denen dieser Einzelne etwas erfährt.

Diese Bindung des Individuellen an das Überindividuelle ergibt sich aus der dritten Wortbedeutung, der des Mittels. Es sind Mittel, durch die und mit denen der Einzelne seinen Weltzugang, sein Wissen von der Welt, seine Erfahrungen erzeugt. Und von diesen Mitteln kann ebensowenig abgesehen werden wie von den Medien, durch die das Licht in der physikalischen Metapher hindurchtritt und seine Brechungen erfährt. Nun wird von Cassirer menschliches Tun als ein Bilden im Bereich des Mittelbaren verstanden. Dieses Bilden vollzieht sich in dem Sinne in Medien, als es immer ein auf dieses Zwischenreich der Zeichen und Symbolfunktion bezogenes, ein *bildendes Bilden* ist. Die Spezifik der dabei auftretenden Mittel bestimmt daher (wie der Brechungsindex des Mediums den Lichtdurchgang) die besondere Art der Bildung, damit die besondere Art des Wissens, der Erfahrung des Einzelnen. Diese Mittel sind eben nicht beschränkt auf die begrifflichen Mittel des wissenschaftlichen Erkennens:

»Die Analyse der Sprache und die des Mythos hat uns den Einblick in Grundformen des symbolischen Erfassens und symbolischen Gestaltens gewährt, die mit der Form des begrifflichen, des »abstrakten« Denkens in keiner Weise zusammenfallen, sondern durchaus eine andere Prägung besitzen und bewahren. Es ergibt sich hieraus, daß das Symbolische rein als solches, sofern man es in seiner ganzen Weite und Universalität versteht, keineswegs auf jene Systeme der reinen Begriffszeichen eingeschränkt ist, wie sie die exakte Wissenschaft, insbesondere die Mathematik und die mathematische Naturerkenntnis, ausbildet. Der Welt dieser Begriffszeichen stehen die Gebilde der Sprache und die des Mythos zunächst als etwas durchaus Unvergleichliches gegenüber: und doch tritt in ihnen allen insofern eine gemeinsame Bestimmung hervor, als sie sämtlich in den Kreis der »Darstellung« gehören. Die spezifische Differenz, die hier vorliegt, schließt also die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Gattung und die Zusammengehörigkeit in ihr so wenig aus, daß sie sie vielmehr voraussetzt und fordert. Die Bildwelt des Mythos, die Lautgebilde der Sprache und die Zeichen, deren sich die exakte Erkenntnis bedient, bestimmen je eine eigene Dimension der Darstellung – und erst in ihrer Gesamtheit genommen konstituieren alle diese Dimensionen das Ganze des geistigen Sehraums. Man verliert den Blick für dieses Ganze, wenn man die Symbolfunktion von vornherein auf die Ebene des begrifflichen, des »abstrakten« Wissens einschränkt. Es gilt vielmehr zu erkennen, daß diese Funktion nicht einem einzelnen Stadium des theoretischen Weltbildes angehört, sondern daß sie dieses in seiner Totalität bedingt und trägt.« (Cassirer 1929: 56f.)

Die geistigen Gebilde, die Cassirer mit den drei Formen von Sprache, Mythos und (wissenschaftlicher) Erkenntnis exemplarisch benennt, sind Bilder in genau dem Sinne, in dem wir die Metapher als einen Gegenstand mittlerer Eigentlichkeit bezeichnen. Denn erst durch sie hindurch kann das Tun des Einzelnen ausgedrückt, dargestellt und begriffen werden; ein Absehen davon wäre vergleichbar mit dem Bemühen, naturwissenschaftliche Beschreibungen zunächst unter Nutzung bestimmter Mittel herzustellen und dann in einem zweiten Schritt die erhaltenen Sachverhalte unter Absehung von diesen Mitteln »rein als solche« darzustellen. Ebenso wenig können wir bei der geschnitzten Holzfigur darauf verzichten, uns auf die Mittel ihrer Erstellung zu beziehen, wenn wir verstehen wollen, wie sie zustande kam. Indem wir das Tun des Einzelnen auf die Medien des Bildens und Hervorbringens beziehen, nehmen wir eine Unbestimmtheit des Erfahrungsbegriffes hinsichtlich des Überindividuellen auf. Zugleich stellt die Rede vom »Zustandekommen« den Bezug auf die eigentümliche Doppelung des Erfahrens als eines präsentischen und perfektischen her. Erst in der Vergewisserung der Art und Weise der Hervorbringung, der dabei verwandten und zu diesem Behufe selber erst

*Entwicklung des Problems* hergestellten Mittel, gestattet die Verbindung von dem, was da getan wird, zum Begreifen dessen, was da getan wurde. Es wird also durch die symbolischen Formen nicht nur der Bezug zwischen dem Tun des Individuums und den für es unhintergehbaren, überindividuellen Aspekten des gemeinsamen Tuns (etwa in der Form der Sprache, der Technik, des Mythos etc.) hergestellt. Es ist vielmehr zugleich das Zustandekommen der jeweiligen Bildungen im Blick – und zwar durch den reflexiven Bezug auf die Formen und Bildungen, auf die Werke dieses Tuns:

»Die Sprache scheint sich vollständig als ein System von Lautzeichen definieren und denken zu lassen – die Welt der Kunst und die des Mythos scheint sich in der Welt der besonderen, sinnlich-faßbaren Gestalten, die beide vor uns hinstellen, zu erschöpfen. Und damit ist in der Tat ein allumfassendes Medium gegeben, in welchem alle noch so verschiedenen geistigen Bildungen sich begegnen. Der Gehalt des Geistes erschließt sich nur in seiner Äußerung; die ideelle Form wird erkannt nur an und in dem Inbegriff der sinnlichen Zeichen, deren sie sich zu ihrem Ausdruck bedient. Gelänge es, einen systematischen Überblick über die verschiedenen Richtungen dieser Art des Ausdrucks zu gewinnen – gelänge es, ihre typischen und durchgängigen Züge, sowie deren besondere Abstufungen und inneren Unterschiede aufzuweisen, so wäre damit das Ideal der »allgemeinen Charakteristik«, wie Leibniz es für die Erkenntnis aufstellte, für das Ganze des geistigen Schaffens erfüllt. Wir besäßen alsdann eine Art Grammatik der symbolischen Funktion als solcher, durch welche deren besondere Ausdrücke und Idiome, wie wir sie in der Sprache und in der Kunst, im Mythos und in der Religion vor uns sehen, umfaßt und generell mitbestimmt würden.« (Cassirer 1923: 18f.)

Die Äußerungen des »Geistes« sind es, die die Symbolfunktion als solche zu bestimmen erlauben und die durch sie bestimmt werden. Die Aufgabe der Philosophie ist es nun gerade, jene Reflexion menschlichen Tuns vorzunehmen und zwar nicht als *inspectio mentis*, sondern in einer an Hegel gemahnenden Form als wirkliches Auseinanderlegen der Mittel und Formen dieses Tuns. Das Cassirersche Programm dieser allgemeinen Charakteristik menschlicher Erfahrung orientiert sich in seiner Form und in den Mitteln der Reflexion an dem von Natorp<sup>6</sup>, zumindest im Grundsatz, entwickelten erkenntnistheoretischen Konzept einer philosophischen Systematik. Insofern kann die Durchführung dieses Programmes von Cassirer als Übergang der Erkenntnis-kritik in die Kritik der Kultur bestimmt werden:

»Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr

---

6 | Hierzu insbesondere die kritische Abgrenzung vom Natorpschen Programm in Cassirer (1929: 62ff.).

als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat. Hierin erst findet die Grundthese des Idealismus ihre eigentliche und vollständige Bewährung. So lange die philosophische Betrachtung sich lediglich auf die Analyse der reinen Erkenntnisform bezieht und sich auf diese Aufgabe einschränkt, so lange kann auch die Kraft der naiv-realistischen Weltansicht nicht völlig gebrochen werden. Der Gegenstand der Erkenntnis mag immerhin in ihr und durch ihr ursprüngliches Gesetz in irgendeiner Weise bestimmt und geformt werden – aber er muß nichtsdestoweniger, wie es scheint, auch außerhalb der Erkenntnis als ein selbständiges Etwas vorhanden und gegeben sein. Geht man dagegen nicht vom allgemeinen Weltbegriff, als vielmehr vom allgemeinen Kulturbegriff aus, so gewinnt damit die Frage alsbald eine veränderte Gestalt. Denn der Inhalt des Kulturbegriffs läßt sich von den Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens nicht loslösen: das ›Sein‹ ist hier nirgends anders als im ›Tun‹ erfaßbar.« (Cassirer 1923: 11)

Kritik der Kultur ist nicht klassische Kulturkritik, sondern eine notwendige Erweiterung und Fortführung der Erkenntniskritik (Hartmann und Janich 1998). Sie löst Kultur nicht in Denkbestimmungen auf, sondern versucht das Gesamt dessen, was im naiven Weltbegriff als gegeben, was als Gegenstand der Reflexion angenommen werden muß, in eine Reflexion des menschlichen Tuns zurückzunehmen.

Ungeachtet der speziellen und für unser Anliegen einer Klärung des Erfahrungsbegriffes kontingenten Einbindung der Cassirerschen Überlegungen in zeitgenössische Diskurse steht mit diesem *Reflexionsprogramm* menschlichen Tuns auch der methodologische Status der Kritik der Kultur fest. Wir haben es mit dem Versuch einer Rekonstruktion zu tun, die das Zustandekommen des Wissens in all den aufgeführten Aspekten von Erfahrung einzuholen trachtet, dabei aber dieses Tun als ein wirkliches Tun gerade nicht negiert. Es kommt zu einer eigentümlichen Doppelbewegung der Konstitution als einem echten Tun, einem wirklichen Aufbauen von Wissen und dessen Rekonstruktion, dessen reflexive Anverwandlung durch den Kritiker der Kultur – in kritischer Aufnahme der Natorpschen Überlegungen:

»Wir können niemals das unmittelbare Sein und Leben des Bewußtseins rein als solches bloßlegen; – wohl aber ist es eine sinnvolle Aufgabe, dem Prozeß der Objektivierung, der als solcher unaufheblich ist, dadurch eine neue Seite und einen neuen Sinn abzugewinnen, daß er in einer doppelten Richtung: vom *terminus a quo* zum *terminus ad quem*, und von diesem wieder zurück zu jenem, durchschritten wird. Nur in einem solchen ständigen Hin und Wider, nur in diesem Doppelschritt der Methode, kann nach Natorp der ›Gegenstand‹ der Psychologie überhaupt erst als solcher sichtbar werden. Er erscheint erst, sofern der konstruktiven Arbeit der Mathematik, der Naturwissenschaft, aber

auch der Ethik und Ästhetik, eine andere rein ›rekonstruktive‹ Arbeit gegenübertritt. Diese letztere bleibt freilich insofern unselbständig, als sie den konstruktiven Aufbau schon als vollzogen voraussetzen muß. Wenn sie bei ihm nicht stehenbleibt, wenn sie hinter ihn zurückfragt, so kann sie doch andererseits diese Frage nicht stellen, ohne diesen Aufbau selbst als Ausgangspunkt zu nehmen, ohne an das anzuknüpfen, was in ihm geleistet und was durch ihn gesichert worden ist.« (Cassirer 1929: 63)

Diese eigentümliche Doppelung von ›Konstitution‹ und ›Rekonstruktion‹ bezeichnet eine weitere Unbestimmtheit des Erfahrungsbegriffes. Der Konstitution tritt die Rekonstruktion<sup>7</sup> deshalb notwendig zur Seite, weil erst in der Rekonstruktion das ›Begreifen des Begreifens‹ stattfindet. Der methodische Anfang freilich liegt ebenso notwendig in dem wirklichen Tun, das sich als Wissenschaft, Kunst, Religion etc. schon einem beschreibenden Zugriff verdankt (Gutmann 1998a).

Unabhängig von den besonderen Bedingungen des Cassirerschen Projektes ist es gerade die Doppelung der Perspektive, die des ›rekonstruierenden Phänomenologen‹ und die des ›erfahrenden Bewußtseins‹, an der auch wir unsere Darstellung orientieren. Diese Doppelbewegung ist aber von uns nur dadurch zu vollziehen, indem der *Weg* zu einem Wissen, der *Weg* des Erfahrens selber nachvollzogen wird:

»Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, das *sinnliche Bewußtsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten.« (Hegel 1807: 31)

Nun wird unsere Aufgabe nicht darin bestehen, in der Wiederaufnahme der Cassirerschen Konzeption den dort schon gegangenen Weg erneut vorzunehmen. Wir wollen unsere Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffes sehr viel stärker beschränken als die zu einem wahren Panoptikum menschlicher Kultur herangereiften Ausarbeitungen im Umfeld der *Philosophie der symbolischen Formen*. Beschränken heißt hier: Wir wollen uns im wesentlichen mit dem einen Aspekt befassen, wie er sich uns in unserer Rede von Erfahrung schon andeutet. Es soll uns nämlich zunächst und vor allem um dasjenige gehen, was als begriffliche Bedingung der Cassirerschen Reflexion nur vorausgesetzt wird: die Rekonstruktion der Rede vom Mittel und daran angeschlossenen vom Werkzeug und vom Medium. Die Rekonstruktion der Mittelkategorie, die es uns erlaubt, einen Mediumsbegriff zu konstruieren, ist diejenige Arbeit des Begriffes, die doch eigentlich schon erledigt sein muß, bevor wir uns ein wie auch immer geartetes Gesamt an ›Gehalten‹ von Erfahrung, sei es der Kultur oder sei es der Erkenntnis, vornehmen können. Um dieses Ziel der Rekonstruktion und des Be-

---

7 | Wir können paraphrasierend sagen: Der *Geltung* tritt die *Genese* zur Seite.

greifens der *Mittel* menschlichen Tuns erreichen zu können, ist die Rekonstruktion selber in einer bestimmten Weise vorzunehmen, die sich in der Gliederung des Weges zu einer Theorie der Medialität von Erfahrung spiegelt. *Ein Unternehmen wird entschuldigt*

## Ein Unternehmen wird entschuldigt

Schließlich noch ein Wort zum Wort ›erfahren‹. Es wird in den folgenden Darstellungen nicht immer, in einigen Passagen gar nicht, von ›erfahren‹ oder ›Erfahrung‹ die Rede sein. Dies hat seinen Grund darin, daß wir bestrebt sind, ›erfahren‹ als ein Wort für eine bestimmte Art des Wissens aufzufassen. Die Bestimmung dieses Wissens ergibt sich aus der Beschreibung seines Zustandekommens – immer in der Perspektive des rekonstruierenden Phänomenologen, d.h. in der Reflexion von Vollzügen, die dem Einzelnen in seinem Tun zugeschrieben werden. Die Art des Zustandekommens dieses Wissens erlaubt es uns, die Zusammengehörigkeit der ›Formen des Geistes‹ anzugeben, an denen wir, wie unsere systematische Gliederung offenlegen wird, unsere Rekonstruktionen vornehmen.

Doch kommt noch ein weiterer Aspekt hinzu, der insbesondere für die Positionen des ersten Hauptstückes charakteristisch ist: die Ersetzung von ›erfahren‹ durch Prädikate, die vergleichbar unklare Strukturen wie etwa ›wahrnehmen‹ haben. Bei solchen Prädikaten besteht die Aufgabe der Rekonstruktion darin, die jeweils vom Autor, den Zum-Wissen-um-etwas-kommenden-Einzelnen, angestrebte Form des Wissens anzugeben und dieses Rekonstrukt mit dem Wort ›erfahren‹ anzusprechen. Wir können selbst dort etwas über ›erfahren‹ lernen, wo von dem *Machen von Erfahrung expressis verbis* gar nicht die Rede ist. Wir unterlegen also unseren Darstellungen von Erfahren nicht die tatsächliche Entwicklung eines oder mehrerer philosophischer Diskurse; auch sind insbesondere die Hauptstücke I bis III nicht als die Nachzeichnung faktischer Traditionslinien der philosophischen Auseinandersetzung zu betrachten. Beide Möglichkeiten einer Rekonstruktion bedeuteten starke – und für die argumentativen Zwecke dieser Betrachtung zu starke – deskriptive Annahmen. Das Ziel unserer Bemühung liegt eher in dem Versuch, das Zustandekommen bestimmter Wissensformen systematisch so nachzuzeichnen, daß von uns ausgewählte, tatsächlich betriebene Formen des Denkens als typische Muster, als Entfaltungen dieser Wissensformen gelten können. Wir wollen also Theorien des Wissens als Theorietypen verstehen, so daß der Eigenname (der Verweis auf den Autor) zwar historisch gerechtfertigt ist, jedoch unsere Darstellung als unser fiktiver Diskurs mit dem Autor aufzufassen ist.

Um keine Mißverständnisse hinsichtlich des Status der vorgelegten Ausarbeitung aufkommen zu lassen, soll die Unterscheidung von Rekonstruktion und Interpretation vorgenommen werden. Unter einer Rekonstruktion ist dabei die Befragung eines Textes zu einem Problem zu verstehen. Die Antwort auf diese Frage hängt trivialerweise von der Formulierung des Problems ab. Diese Formulierung kann aber nicht wieder an den zu befragenden Text delegiert werden – und zwar weder in dem Sinne, daß der Text nichts über das in Rede Stehende zu sagen habe, weil das betreffende Wort nicht vorkommt, noch, daß er etwas dazu zu sagen habe, weil dies eben doch der Fall ist. Die mit dieser Form des Diskurses verbundenen systematischen Ansprüche werden deutlicher, wenn wir die Rekonstruktion mit der Interpretation von Texten konfrontieren. Denn dabei sollte das Ziel eher eine Darstellung sein, die stärkere Konsistenzerwartungen an das ›korrekte‹ Verstehen des Textes eines Autors stellt – hinsichtlich seines Gesamtwerkes, aber auch der Einbindung in die zeitgenössische, die vorhergehende oder die nachfolgende Diskussion. Allerdings sind die methodologischen Grundprobleme dieselben, denn weder kann ein wie liberal auch immer formuliertes *principle of charity* sicherstellen, daß ein interpretierter Text, etwa hinsichtlich der aufeinander bezogenen Wortbedeutungen, tatsächlich konsistent ist, noch kann zum anderen sichergestellt werden, daß die Lesung des Textes als eines konsistenten Textes auch der Situation seiner Abfassung entspricht – ganz abgesehen noch von dem möglicherweise einfach grundsätzlich unlösbaren Problem der Identifikation der Intentionen des Autors. Für unsere Zwecke erscheint der Hinweis hinreichend, daß die Rekonstruktion zwar unter stärkerem Geltungs-, aber unter geringerem historischen Anspruch steht als eine Interpretation. Entsprechend kann die Auswahl der zur Rekonstruktion herangezogenen Texte auch nur methodisch, nicht historisch begründet werden. Dies gilt selbst ungeachtet der Tatsache, daß in der Regel auch historisch enge Beziehungen zwischen den jeweiligen Ansätzen bestehen.

Denn lassen wir einmal die Fiktion – irgendwie unabhängig von rekonstruktiven und interpretatorischen Bemühungen – bestehender Traditionen fallen und begreifen wir Traditionen immer als gemachte, aus der jeweiligen Situation des Denkens, Redens und Handelns heraus reflexiv und rekonstruktiv gebildete, dann kann die Frage nach Kriterien der Auswahl von Autoren als ›zu einer Tradition gehörig‹ nur als verkürzte Anzeige einer schon vollzogenen Rekonstruktion angesehen werden. Diese Ausführung zur Rekonstruktion von Theorietypen legt den Verdacht nahe, daß die unstrittig bestehenden Methodenprobleme der Interpretation philosophischer Texte durch die Dezi- sion des je Rekonstruierenden umgangen werden soll. Es ist jedoch mit dieser Befürchtung ein grundsätzliches Problem philosophischen Arbeitens angesprochen, das sich am besten als ›doppelte Kontin-



genz« bestimmen läßt. Sieht man von der verlockenden Möglichkeit eines bestehenden und im Bestehen wirksamen Traditionszusammenhanges ab, muß jede Rede über die »in Traditionen eingestellten Autoren« und ihre Texte an Rekonstruktionen gebunden werden. Diese Rekonstruktionen geben Auskunft über die Entwicklung des Denkens. Die Geltung der resultierenden Aussagen über aktualiter geübte Argumentationsformen hängt zwar unstrittig von ebenfalls aktualiter geübten Formen dieses Argumentierens ab. Dies gilt jedoch auch für die Aussagen, die diese Formen des Argumentierens als aus anderen hervorgegangen begreifen. Von dem methodischen Anfang, der für die Rückversicherung über die vergangenen Formen des Argumentierens gewählt wurde, kann aber nicht abgesehen werden. »Kontingenz« ist eine Aussage bezüglich eines Wissens, wenn sie *möglich*, aber *nicht notwendig* bezüglich dieses Wissens ist. Dieses Wissen ist seinerseits durch Einschlägigkeitserwägungen charakterisiert.

Wird auf dieser Grundlage rekonstruiert, gilt das aktuelle Argumentieren als Ergebnis einer Entwicklung. Soll nicht ein strenger Logizismus in Anspruch genommen werden, so daß der methodische Anfang der Rekonstruktion eine notwendige Folge der (in diesem Fall argumentativen) Entwicklung sei, ist dieser Ausgangspunkt kontingent, bezogen auf den Status des investierten Wissens. Umgekehrt kann das als kontingent verstandene aktuelle Wissen, das immerhin die Geltungskriterien der Rekonstruktion zu formulieren gestattet<sup>8</sup>, diese Entwicklung selber nur als kontingente erscheinen lassen. Bedrohlich kann diese Feststellung nur sein, wenn die Erwartung damit enttäuscht wird, es sei eine absolute, d.h. ihre Geltungsbedingungen nicht mehr reflektierende, sondern schlicht als erfüllt ansetzende Rede über das Denken möglich, die somit außerhalb der Kontingenz allen Reflektierens und Rekonstruierens stehe. Denn die doppelte Kontingenz unserer Selbstversicherung schließt nicht nur nicht die Rationalität des Weges zu dieser Selbstversicherung aus; sie setzt sie vielmehr voraus. Aus der Einsicht in die Kontingenz der philosophischen Bemühung folgt nicht deren Irrelevanz oder Beliebigkeit. Es ist vielmehr eingedenk dieser Situation die Aufgabe, die Ergebnisse der Reflexion und Rekonstruktion durch das Vorführen derselben einsichtig zu machen.

## Gliederung des Argumentes

Eine solche Durchführung bedeutet nicht nur, im Sinne eines einfachen Methoden-Synkretismus, gleichsam phänomenologisches, kon-

---

8 | Als Ergebnis (hinsichtlich des am Anfang gesetzten Wissens) kontingenter Entwicklung verstanden.

struktives und hermeneutisches Denken zusammenzuraffen und zu hoffen, daß es am Ende zu einem Ganzen zusammenschieße. Es muß vielmehr gezeigt werden, daß Denken in diskreten Formen sich vollzieht, indem Erfahren als ein Wissen jeweils bezüglich seiner Vorannahmen bestimmt wird. Hinzu kommt, daß diese Formen des Wissens sich in wiederum bestimmter Weise auseinander ergeben bzw. sich aufeinander beziehen lassen. Da hier aber auch nicht eine einfache doxographische Abschilderung von Traditionen – sei es im Selbstverständnis der ihnen Angehörenden oder im Sinne der Darstellung von Erscheinungen des Denkens – angezielt wird, muß die Entwicklung des Denkens in unserer Darstellung zugleich jeweils bestimmte Aspekte der Rede von Erfahrung aufzeigen. Das Ganze wird in vier Hauptstücke gegliedert, deren sich jeder mit einer bestimmten Form des Denkens in systematischen Variationen befaßt:

1. *Konstitutionstheoretische Anfänge*: Beginnen werden wir mit einer umfassenden Rückversicherung konstitutionstheoretischer Bestimmung von Erfahrung, die die Vermutung ernst nimmt, daß Erfahrung gemacht wird. Dabei orientiert sich das entstehende Wissen – sei es als echtes Kompositum von Sinnlichkeit und Verstand, sei es als Ergebnis von Reiz-Reaktion-Konditionierungen oder im Bezug auf kommunikatives Handeln und Intentionalität – an der Subjekt-Objekt-Differenz. Das Ziel der Darstellung ist nicht nur die Sichtung vorhandener Ansätze, sondern die wirkliche Entwicklung eines Wissens, wie es uns unter der Annahme des Tuns Einzelner begegnen kann. Es darf daher auch nicht verwundern, daß in diesem Hauptstück anthropologische und handlungstheoretische Grundlegungsversuche sich finden. Diese lassen alle – so unterschiedlich auch die Lösungen des Erfahrungsproblems im einzelnen ausfallen – dem großen Paradigma konstitutionstheoretischer Ansätze sich zuteilen.
2. *Hermeneutische Vor-Begriffe*: Um dem Aspekt des Überindividuellen gerecht zu werden, ist eine Reflexion auf jene Bedingungen von Erfahrung unerläßlich, die dem möglichen Tun eines Einzelnen schon je vorausliegen. Die Einbettung in Sprache und in Sprechen, ebenso wie in das Tun der Anderen ist daher das Feld hermeneutischen Philosophierens, dem wir wesentliche Hinweise auf einen medialen Erfahrungsbegriff entnehmen – jenseits von subjektivistischer oder objektivistischer Verkürzung. Hermeneutik soll dabei aber von Anfang an nicht auf die Traditionslinie der Text-Hermeneutik beschränkt werden, so daß wir bis hin zur Taylorschen Vermutung von der *Vorordnung* von Praxen vor das Tun der Einzelnen die Rekonstruktion vorantreiben.
3. *Entwicklungsform von Erfahrung*: Der indirekten und metaphorischen Formen der Rede von Erfahren gemäß, soll schließlich eine Verständigung über die Verwendung von Entwicklungskonzepten

der Erfahrung stattfinden. Dies erscheint umso wichtiger, weil weder mit dem einfachen und einsinnigen Bezug auf den Einzelnen als Träger des ›erfahrenden‹ Tuns noch mit der Rede vom übersubjektiven Hintergrund des *Verstehens* die besondere Grammatik der ›Entwicklung‹ schon hinreichend bestimmt ist. Wir analysieren daher wieder in mehreren Anläufen, die *naturalisierende* und *kulturalistische* Varianten der Rede von Entwicklung rekonstruieren – und zwar im Sinne der individuellen Erziehung wie der kollektiven Gattungsgeschichte.

4. *Systematischer Aufbau*: Die Aufgabe des abschließenden Hauptstückes besteht in der Ausarbeitung eines Vorschlages zum Verständnis der Rede von Erfahrung. Dabei wird der Titel einer Entwicklungstheorie mit Bedacht gewählt:
  - a. Wir können das Verhältnis von präsentischem und perfektischem Aspekt von ›erfahren‹ aufnehmen, indem wir Erfahren nicht mehr als ein Haben, sondern als einen Vorgang verstehen. Dieser Vorgang ist aber wiederum nicht einfach einer des Wissenserwerbes, wie dies etwa die der Paläontologie entlehnte Metapher von der Sedimentation nahelegen möchte. Hier kommen vielmehr bestimmte Aspekte des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft sowie vom Tun dieser Einzelnen und der gemeinsamen Tätigkeit zum Tragen. Deren systematische Rekonstruktion gestattet uns eine Charakterisierung eben dieses Verhältnisses als eines *medialen*.
  - b. Mit der Rede von der Entwicklung kann auch das Verhältnis von Rekonstruktion und Konstitution bzw. von Genese und Geltung so bestimmt werden, daß nicht entweder dem rein konstitutionstheoretischen Vorbehalt der Irrelevanz generischer Betrachtung oder umgekehrt der relativistischen Historisierung von Erkennen überhaupt das Wort zu reden ist.
  - c. Schließlich kann auf geklärter kategorialer Grundlage – der Rede von Mittel, Werkzeug und Medium sowie der *Entwicklung* medialer Verhältnisse – eine Perspektive für die Wiederaufnahme einer Kulturphilosophie angegeben werden, die sich der Mittel phänomenologischen, konstruktiven und hermeneutischen Denkens bedient, ohne doch zugleich die spezifischen Verkürzungen dieser Formen der Reflexion teilen zu müssen. Aufgrund dieser systematischen Gliederung ordnet sich die vorliegende Arbeit in folgende Hauptstücke und Kapitel:

**Hauptstück I**

**Darstellung der Grundform von Erfahrung in der handlungstheoretischen Standardform**

Kapitel 2 Subjekt-Objekt-Relation, vom Subjekt aus konstituiert	Kapitel 3 Subjekt-Objekt-Relation, vom Subjekt als Objekt aus konstituiert	Kapitel 4 Subjekt und Objekt als Pole eines Verhältnisses, einmal subjektiv, einmal objektiv dargestellt
--------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------



Kapitel 5

Die Fundierung der Subjekt-Objekt-Relation im Gattungswesen Mensch



Kapitel 6

Das Handeln und die Struktur der Subjekt-Objekt-Relation



**Hauptstück II**

**Darstellung der medialen, übersubjektiven Aspekte menschlichen Tuns im Verhältnis von Sprache und Gemeinschaft**

Kapitel 7 Das Medium als subjektive Konstruktion	Kapitel 8 Das Medium als objektive Konstruktion	Kapitel 9 Das Medium als Verhältnis von subjektiver und objektiver Konstruktion
-----------------------------------------------------	----------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------



**Hauptstück III**

**Darstellung der Erfahrung als Vorgang**

Kapitel 10  
Entwicklung als ontogenetischer Prozeß – Erziehungsgeschichten und das Vermögen der Individuen

Kapitel 11  
Entwicklung als phylogenetischer Prozeß – Erziehung als Bildung der Gattung



**Hauptstück IV**  
**Bausteine einer Entwicklungstheorie der Erfahrung**

Kapitel 12  
Die Unhintergebarkeit des Lebens



Kapitel 13  
Der Anfang als Tätigkeit und Tun



Kapitel 14  
Technik

Kapitel 15  
Sprache

Kapitel 16  
Anerkennung



Kapitel 17  
Medium als Entwicklungsform