

Wie wir die Welt entdecken

Semiotische Wurzeln der Vernunft*

Hans-Ulrich Rügger

in: Hans-Ulrich Rügger, Evelyn Dueck, Sarah Tietz (Hrsg.),
Abschied vom Seelischen? Erkundungen zum menschlichen Selbstverständnis,
Zürcher Hochschulforum, Bd. 51, Zürich: vdf Hochschulverlag 2013

1. Einleitung

Es war unser Anliegen, Entwürfe menschlichen Selbstverständnisses auf mögliche Bedeutungen des Seelischen hin zu befragen. Wir haben uns fremd gewordene Auffassungen der Antike in Erinnerung gerufen und Wandlungen und Wendungen bis in die metaphysischen Diskurse der Neuzeit verfolgt. Wir haben von der Dichtung der Romantik bis zur modernen Medizin Ansichten reflektiert, die im Menschen mehr zu sehen meinen als Körper und Geist. In dieses Anliegen reihen sich meine Gedanken ein.

Es gibt eine herkömmliche und im Alltag noch übliche Rede von Körper, Geist und Seele.¹ Sie wird gemeinhin in Anschlag gebracht, um vom Menschen in seiner Ganzheit zu sprechen. Was indessen „Seele“ bedeuten könnte, das schillert und variiert je nach Kontext – und es bleibt oft undeutlich. Ich möchte erkunden, was ich mit einer dreifachen Rede vom Menschen anfangen kann. Und ich will einen Versuch ins Gespräch bringen, den Menschen als ein Lebewesen zu verstehen, das in besonderer Weise Zeichen benutzt. Wie wir die Welt und uns selbst entdecken, hängt an unsrer Art, Zeichen zu verwenden. Wenn ich von *semiotischen* Wurzeln spreche, meine ich eine Lebenskraft, die in der Benutzung von Zeichen gründet. Und wenn

* Für Anregungen und Problemanzeigen danke ich Evelyn Dueck, Konrad Haldimann, Daniel Hell, Helmut Holzhey, Robert Herrendörfer, Claudia Rügger, Mercedes Rügger, Sarah Tietz, Hartwig Wiedebach und Bettina Zangerl.

¹ Herkömmlich war eine Rede, welche die Seele in der Mitte zwischen Körper und Geist einreicht. Die heute üblichste Reihenfolge, welche die Seele an letzter Stelle nennt, begegnet nicht nur in spirituellen Kontexten. Das Bundesministerium für Bildung und Forschung propagierte das Wissenschaftsjahr Gesundheitsforschung unter dem Label „Forschung an der Schnittstelle von Körper, Geist und Seele“ (Newsletter 04/2011).

ich von den semiotischen Wurzeln der *Vernunft* spreche, verstehe ich diese in einer umfassenden Bedeutung des Vernehmens. Wir vernehmen die Welt und uns selbst nicht erst, indem wir denken und verstehen, sondern indem wir wahrnehmen und fühlen, empfinden und ahnen.

Ich werde zwei voneinander unabhängige Gedankengänge einführen. Zunächst frage ich – anthropologisch – nach einem Menschenbild, das ich mir aufgrund der Rede von Körper, Geist und Seele plausibel machen kann. Danach werde ich – semiotisch – drei elementare Zeichenfunktionen einführen. Zu entdecken, wie beide Gedankengänge – der anthropologische und der semiotische – sich aufeinander beziehen lassen, das bewegt mich und gibt mir zu denken. Einige Überlegungen möchte ich mit Ihnen teilen. Ich tue dies nicht ohne Sorge, da ich mich in unvertraute Gefilde vorwage. Mein Denken basiert auf philologischen Grundlagen, aber die Fragen, die mich beschäftigen, gehören in die Domänen der Philosophie und der Psychologie. Und was ich zur Diskussion stelle, sind nicht Ergebnisse jahrzehntelanger Prüfung, sondern tastende Versuche, eine mutmassliche Entdeckung allererst zu verstehen.

2. Körper, Geist – und Seele?

Ich versuche eine vorläufige Annäherung an die Rede von Körper, Geist und Seele, indem ich einige Phänomene benenne. Der *Körper* erlaubt uns, uns zu bewegen sowie etwas sinnlich wahrzunehmen und zu fühlen. Wir können die Welt begehen und wir können sie sehen, hören, riechen, schmecken, tasten. Wir können unseren Körper sehen und betasten, gelegentlich auch hören, riechen, schmecken. Er ist aber nicht erst das, was wir objektiv, von aussen wahrnehmen, er ist vorab das, was wir subjektiv, in uns fühlen. Wir befinden uns wohl oder wir haben Hunger oder wir spüren einen Schmerz. Wir sind unser Körper oder, wie wir in dieser Beziehung eher sagen würden, wir sind unser *Leib*. Ich spreche vom Leib im Zusammenhang mit unserem Bewusstsein der sinnlichen Wahrnehmungen und des Körpergefühls.

Unter dem *Geist* verstehe ich in seinem Bedeutungskern unsere Möglichkeit, zu denken und zu verstehen.² Wir denken in äusserster Abstraktion, wenn wir uns mit Zahlen und arithmetischen Funktionen beschäftigen. Wir denken in Verknüpfungen nach dem Kriterium der Folgerichtigkeit, wenn wir erklären und argumentieren. Wir denken in raumzeitlichen Verbindungen, wenn wir beschreiben und erzählen.

² Ich fokussiere auf ein Verständnis von „Geist“ in seiner intellektuellen Bedeutung (gr. *nous* bzw. lat. *mens*), nicht in seiner spirituellen Bedeutung (gr. *pneuma* bzw. lat. *spiritus*).

Was wäre dann die *Seele*? Was für eine Bedeutung könnte dieses Wort haben im Spiegel meines Fragens? Wenn mich etwas beschäftigt, das ich noch nicht verstehe, benutze ich eine Methode der Intuition, die meinen philologischen Neigungen entgegenkommt (Rüegger 2012b). Ich frage mich, was für Texte fallen mir ein, die etwas von dem zeigen könnten, das ich verstehen möchte – um dann nach philologischen Regeln zu verstehen suchen. Zur Frage nach der Seele kam mir eine Schrift in den Sinn, die zu den Grundlagentexten der Literaturwissenschaft gehört. Es ist die Poetik des Aristoteles, näherhin jene Stelle, wo er von der Wirkung einer Tragödie spricht:

„Die Tragödie ist Nachahmung (*mimēsis*) einer Handlung [...] in ansprechender Sprachgestalt [...], die durch Jammer und Schaudern (*di' eleou kai phobou*) eine Reinigung bewirkt von demselben, was man erleidet“ (6, 1449b24-28).³

Die eigentümliche Wirkung eines tragischen Bühnenspiels besteht darin, bei denen, die zuschauen und zuhören, Emotionen auszulösen – und sie just dadurch zu reinigen. Es ist keineswegs klar, wie der therapeutische Effekt zu verstehen wäre. Ich neige zu einem Verständnis, das ich mit einem Beispiel nur andeuten kann: Wenn uns zum Heulen zumute ist und wir doch nicht weinen können, bedeutet es eine Erleichterung, indem sich das Weinen löst.⁴ Aber der Punkt, auf den es mir ankommt, ist nicht die Reinigung, sondern die emotionale Wirkung, die zum Wesen der Tragödie gehört. Die wichtigste poetische Grundlage, eine solche Wirkung zu erreichen, ist die *Geschichte* eines Dramas. Sie bildet für Aristoteles gleichsam die Seele der Tragödie, sie ist das, was ihre Wirksamkeit ausmacht (6, 1450a38-39). Wenn die Geschehnisse sich zu einem Höhepunkt entwickeln, in dem das Glück einer dramatischen Person in Unglück umschlägt, gehört das zu den Momenten, welche die Zuschauer am meisten ergreifen. Das Wort, das Aristoteles in diesem Zusammenhang verwendet, heisst *psychagōgein*, „die Seele leiten“ (6, 1450a33).

Wie wirkt tragische Psychagogie? Jammer ergreift uns nach Aristoteles, wenn eine dramatische Person ihr Unglück nicht verdient. Es beelendet uns, einen Menschen unverdient leiden zu sehen – *wir leiden mit ihm mit*. Schauder befällt uns nach Aristoteles, wenn wir entdecken, dass die dramatische

³ Mit der Übersetzung „Jammer und Schaudern“ folge ich Wolfgang Schade-waldt (1955/70).

⁴ Das Beispiel habe ich an anderer Stelle ausgeführt (Rüegger 2012a). Mit Christoph Rapp (2009) lese ich den *Genitivus* nicht als *obiectivus* (Reinigung der Emotionen), sondern als *separativus* (Reinigung von den Emotionen). In einer Erwägung zur Wirkung von Musik bringt Aristoteles eine anregende Verbindung von Reinigung und Erleichterung ins Spiel (Politik VII 7, 1342a11-16).

Person uns ähnlich ist. Wir sind betroffen, wenn wir in dem Menschen auf der Bühne *uns wiedererkennen* (13, 1453a4-6).⁵

Wohin haben mich die Intuition und ihre philologische Betrachtung geführt? Ich suche eine vorläufige Plausibilisierung. Das antike Drama ist uns vielleicht fremd – seine Nachfahren sind die Oper und der Film. Erinnern Sie sich an einen Opernabend, an dem Sie bewegt waren? Erinnern Sie sich an einen Film, bei dem Sie weinen mussten? Was passiert mit uns? Da sind sinnliche Wahrnehmungen, wir sehen und hören, was geschieht. Da sind intellektuelle Vorgänge, wir verstehen eine Geschichte. Doch das, was mit uns passiert, ist nicht nur körperlich und nicht nur geistig. Würden wir sagen, es bewegt uns innerlich? Könnten wir sagen, es berührt uns – seelisch? Aber hüten wir uns, hierin schon ein Begreifen anzunehmen. Es kann nicht mehr sein als eine vorläufige Anschauung von etwas, das wir noch nicht verstehen.

Ich schliesse meinen intuitiven Versuch mit einem Zitat aus einem anderen Grundlagentext der Literaturwissenschaft, der Poetik des Horaz:

„Es genügt nicht, dass Dichtungen schön sind, sie seien attraktiv,⁶ sollen, wohin sie wollen, die Seele des Hörers leiten (*animus agunt*).⁷

Mit dem Lachenden lacht, mit dem Weinenden weint
das Antlitz des Menschen. Willst du, dass ich weine, so traure
erst einmal selbst, dann wird dein Unglück mich treffen [...].⁸

[...]

[...] die Natur formt zuerst unser Inneres je nach
des Schicksals Lage: macht uns froh, treibt uns zur Wut,
zieht uns zu Boden durch schweren Kummer, bedrückt uns.
Danach trägt sie die Regungen der Seele (*animi motus*) nach aussen,
mit der Sprache als Dolmetscher.“⁹

⁵ Angeregt durch Manfred Fuhrmann (1982, 118, Anm. 5, kursiv von mir): „das Merkmal des unverdienten Leids erweckt die *Sympathie* des Zuschauers für den Helden; das Merkmal der Ähnlichkeit ermöglicht dessen *Identifikation* mit dem Helden“.

⁶ Die Forderung der *Attraktivität* von Dichtungen (*poemata dulcia sunt*) korrespondiert mit Aristoteles' Charakterisierung der Tragödie als einer Nachahmung in *ansprechender Sprachgestalt* (*hédysmenôî logôî* 6, 1449b25).

⁷ Wie der Folgesatz erhellt, bezeichnet *animus* hier nicht die intellektuelle Potenz, den Geist, sondern die Befähigung zur Emotion, das Gemüt. Im poetologischen Zusammenhang erinnert Horaz' *animus agere* an die aristotelische Rede vom *psychagôgein* der Tragödie (6, 1450a33).

⁸ Vgl. Aristoteles, Poetik 17, 1455a29-34.

⁹ Horaz, Ars Poetica 99-111; deutsch in Anlehnung an Eckart Schäfer.

3. Elementare Zeichenfunktionen

Es geht mir bei der Ausarbeitung wie in der Küche bei der Zubereitung eines Gerichts. Wir haben einige Bestandteile vorbereitet, in einer anthropologischen Form, die wir nun beiseite stellen. Es folgt die Vorbereitung der übrigen Zutaten, in einer semiotischen Form.

Zeichen sind die elementaren Relationen der Vernunft. Ohne Zeichen könnten wir nichts vernehmen, es gäbe für uns keine Welt und kein Selbst. – Was ist ein Zeichen? In Anlehnung an Charles Sanders Peirce können wir darunter eine dreistellige Relation verstehen: *Etwas* wird für *jemanden* zum Zeichen, insofern es eine Beziehung zu *etwas anderem* vermittelt.¹⁰ Ein Zeichen ist das vermittelnde Objekt in einem mittelbaren Beziehungsgeschehen. Doch wodurch wird diese Funktion möglich? Wodurch wird etwas für jemanden befähigt, die Beziehung zu etwas anderem zu vermitteln? Die Frage führt zu einer grundlegenden Unterscheidung dreier Arten von Zeichen, die ich an einem Beispiel illustriere.

Stellen Sie sich einen Wetterhahn auf einem Kirchturm vor. Er *zeigt* zunächst die Windrichtung an.¹¹ Er gibt uns eine Information über den Wind, insofern es eine physische Verbindung zwischen beiden gibt.¹² Wir können diese Art von Zeichen *Indizes* nennen.

Weiter *ähnelt* der Wetterhahn in seiner Form einem Hahn im Hühnerhof. Er erinnert uns an einen Hahn, insofern er dessen Gestalt nachahmt.¹³ Wir können diese Art von Zeichen *Ikone* nennen.

Schliesslich kann der Wetterhahn für uns Bedeutungen *symbolisieren*, als Wahrzeichen auf dem Kirchturm einer evangelischen Gemeinde etwa die Wachsamkeit oder die Auferweckung. Der Wetterhahn ist mit solchen Bedeutungen weder physisch noch durch Ähnlichkeit verbunden, sondern durch Konvention, durch Gebrauch oder Vereinbarung.¹⁴ Wir können diese Art von Zeichen *Symbole* nennen.¹⁵

¹⁰ Vgl. Peirce MS 404 (1894?) § 2, EP 2,5: „in so far as it conveys to a mind an idea about a thing [...], it is a *sign*“.

¹¹ Vgl. Peirce MS 404 § 5, EP 2,8: „A weathercock *indicates* the direction of the wind.“

¹² Vgl. Peirce MS 404 § 3, EP 2,5: „there are *indications*, or indices; which show something about things, on account of their being physically connected with them“.

¹³ Vgl. Peirce MS 404 § 3, EP 2,5: „there are *likenesses*, or icons; which serve to convey ideas of the things they represent simply by imitating them“.

¹⁴ Vgl. Peirce MS 404 § 3, EP 2,5: „there are *symbols*, or general signs, which have become associated with their meanings by usage“.

¹⁵ Peirce MS 404 § 6, EP 2,9 begründet diese Wortwahl etymologisch. Später entscheidet er sich für die dreifache Terminologie, die ich übernehme: *Icon*, *Index*,

Ich habe das Beispiel gewählt um zu veranschaulichen, dass ein und dasselbe Objekt in verschiedenen Hinsichten als Zeichen fungieren kann. Meist werden wir verschiedene Objekte als Zeichen interpretieren. Wo Rauch ist, ist auch Feuer. Das ist eine indexikalische Beziehung aufgrund einer physischen Abhängigkeit. Zu einem Bild gibt es etwas, dem das Bild gleicht. Das ist eine ikonische Beziehung aufgrund einer Ähnlichkeit. Ein Wort hat seine Bedeutungen. Das ist eine symbolische Beziehung aufgrund sprachlicher Konvention. – Mich fasziniert die Vorstellung, dass drei Zeichenfunktionen elementar unser Weltbild und Selbstverständnis organisieren. Wie wir die Welt und uns selbst entdecken, basiert auf solchen semiotischen Grundlagen.

4. Andeutung einer semiotischen Anthropologie

Was ergibt sich, wenn wir den anthropologischen Entwurf und den semiotischen Entwurf zusammenführen? Ich habe ein Menschenbild in der Hinsicht auf Leib, Geist und Seele skizziert. Dem *Leib* habe ich Phänomene der sinnlichen Wahrnehmung zugeordnet, zum Beispiel Sehen und Hören, und Phänomene des Fühlens, zum Beispiel Hunger-Haben und Schmerz-Spüren. Dem *Geist* habe ich Phänomene des Denkens und Verstehens zugeordnet, Kalkulieren, Argumentieren, Erzählen. Der *Seele* habe ich in einer intuitiven Vermutung Phänomene zugeordnet, die ich Empfinden nennen möchte, zum Beispiel Mitleiden und Betroffensein. Ich spreche also von Fühlen in einem leiblichen Zusammenhang: Ich fühle Wärme oder Schmerz. Und ich spreche von Empfinden in einem seelischen Zusammenhang: Ich empfinde Freude oder Mitleid.¹⁶

Versuchen wir nun, zu diesem anthropologischen Entwurf den auf Zeichen beruhenden Entwurf in Beziehung zu setzen. Indem ich von semiotischen Wurzeln der Vernunft spreche, meine ich „Vernunft“ in einer umfassenden Bedeutung des Vernehmens. Wir vernehmen die Welt und uns selbst nicht erst, indem wir denken und verstehen, sondern indem wir wahrnehmen und fühlen, empfinden und ahnen. Aber darf ich in dieser Bedeutung von

Symbol (MS 478, 1903). Mein Wechsel in der Folge der ersten beiden beruht auf reiflicher Überlegung, die ich hier nicht ausführen kann.

¹⁶ In philosophischer und psychologischer Rede werden „Empfindung“ und „Gefühl“ oft umgekehrt gebraucht. Meine Verwendung orientiert sich am verbalen Wortgebrauch: Wir *fühlen* Schmerz und wir *empfinden* Mitleid. Das korrespondiert einem ansprechenden Hinweis von Daniel Hell (2007/09, 57): „Von der sprachlichen Herkunft her hat Empfinden mit ‚finden‘, ‚entdecken‘ zu tun, während sich Fühlen wohl von ‚tasten‘ herleitet, und damit eine körperliche Basis deutlich macht. Sprachlich kann also etwas fühlend ertastet werden und als ertastet Gefühltes als etwas Besonderes entdeckt, geteilt und empfunden werden.“

Vernunft sprechen? Die Herkunft des Wortes, seine Etymologie, ermöglicht es. „Vernunft“ bedeutet das Aufnehmen im Sinne des Vermögens, etwas in uns zu verarbeiten. Doch die Tradition des Wortgebrauchs spricht dagegen. Schon im ältesten Deutsch ist dieses Vermögen ein rein geistiges Unterfangen, eine Überlegung.¹⁷ Mein Einspruch ist motiviert durch die Vermutung, das Vermögen, etwas in uns zu verarbeiten, sei nicht erst ein geistiges, sondern schon ein leibliches und seelisches Vermögen. Ich versuche, das an einer Redensart anzudeuten. Wir kennen Situationen, in denen unser Kopf etwas sagt und unser Bauch sagt etwas anderes. Wir meinen dann gewöhnlich, was der Kopf sagt, sei vernünftig. Ich meine, was der Bauch sagt, was wir empfinden oder ahnen, sei nicht unvernünftig. Es ist eine andere Art von Vernunft – eine Vernunft, die wir noch nicht wirklich verstehen.

Nun aber zur Zusammenführung. Es liegt nahe, die physischen Zeichenrelationen mit unserem physischen Vermögen, mit den sinnlichen Wahrnehmungen und mit dem Fühlen zu verbinden. Die *Indizes* würden demnach unserem *leiblichen Vernehmen* zugehören. Wenn ich versehentlich meine Hand über eine brennende Kerze halte, werde ich, sobald ich den Schmerz fühle, sie unwillkürlich zurückziehen – bevor ich nur einen Moment nachgedacht habe. Gleichwohl würde ich sagen, dass dies eine vernünftige Reaktion ist. Dagegen könnte man einwenden: Das ist bloss eine Reaktion auf einen Reiz! Was hat das mit Vernunft zu tun? Worum es mir geht, wird deutlicher, wenn wir das Gegenteil annehmen: wenn ich meine Hand nicht gleich zurückziehe, weil ich den Schmerz nicht vernehme, zum Beispiel weil ich in Gedanken versunken bin. Die Flamme einer Kerze bewirkt einen schrillen Schmerz, den ich nicht lange überhören kann. Aber wieviele leise Signale gibt uns der Körper, die wir überhören, obgleich wir sie vernehmen könnten – wenn wir aufmerksam wären. Das Hören auf den Körper gehört zur leiblichen Dimension der Vernunft.¹⁸

Weiter legt es sich nahe, die konventionellen Zeichenrelationen mit Begriffen und Gedanken, mit dem Denken und dem Verstehen zu verbinden. Die *Symbole* würden demnach unserem *geistigen Vernehmen* zugehören. Wenn ein Kleinkind mit seiner Hand die Flamme einer Kerze anfassen will, werden die Erwachsenen rufen: „Achtung, heiss!“ Das Kind lernt ein Wort

¹⁷ DWb XII,1, 927–928: „die bedeutung ist ursprünglich: das richtige auffassen, das aufnehmen, aber schon im ältesten deutsch ist es das vermögen womit wir die aufgenommenen gegenstände in uns verarbeiten, die überlegung. ahd. ist schon die rein geistige bedeutung die einzig herrschende“.

¹⁸ Der kanadische Eishockeyspieler Sidney Crosby musste wegen wiederkehrender Symptome einer Gehirnerschütterung pausieren. Während die neurologische Untersuchung keine positiven Befunde ergab, vermerkt Crosby: „Der Test sagt nicht alles aus. Manchmal muss man einfach auf seinen Körper hören.“ (Zitiert von Daniel Germann, Neue Zürcher Zeitung, 16. Dezember 2011, 48)

kennen, das mit der brennenden Kerze keinen anderen Zusammenhang hat als den des Sprachgebrauchs. Wenn es gleichwohl mit der Flamme spielt, wird es schmerzlich erfahren, was „heiss“ bedeutet. Das ist ein Beispiel für die Korrespondenz der geistigen mit der leiblichen Dimension der Vernunft.

Sodann bleibt die Probe, auf Ähnlichkeit beruhende Zeichenrelationen mit der Empfindungskraft zu verbinden. Die *Ikone* würden demnach unserem *seelischen Vernehmen* zugehören. Das ist nicht ohne weiteres einzusehen und darf nicht einem Systemzwang folgen. Es geht darum, einen ungewöhnlichen Gedanken auszuprobieren – zu schauen, was er leisten könnte. Dabei müssen wir gewärtigen, dass eine uns geläufige Auffassung vom Seelischen nicht unberührt bleibt. Sie kann in Verbindung mit dem semiotischen Konzept sich wandeln. – Wenn das Kind wieder einer brennenden Kerze begegnet, wird es nicht gleich an das Wort „heiss“ denken. Es hat dessen Bedeutung erst kennengelernt, noch nicht gelernt. Doch es kann sich – vielleicht vage – an das erinnern, was dieser Kerze *ähnlich* war und mit einem Schmerz verbunden war. Es *ahnt*, ich sollte das nicht anfassen! Diese Erinnerung wäre ein Beispiel für die Korrespondenz der seelischen mit der leiblichen Dimension der Vernunft.

Schliesslich wird das Kind in vielen ähnlichen Situationen aus den Reden der Erwachsenen und im Gespräch mit ihnen auch die Bedeutung des Wortes lernen. Wenn es dereinst sein kleines Geschwister beim Versuch findet, mit einer brennenden Kerze zu spielen, kann es ihm zurufen: „Achtung, heiss!“ Das ist ein Beispiel, wie wir die Welt entdecken, im Zusammenspiel der leiblichen, der seelischen und der geistigen Dimension der Vernunft.

5. Seelische Vernunft aus poetologischer Sicht

So etwas wie seelische Vernunft zu denken, ist ungewöhnlich, und sie als ein ikonisches Vermögen anzunehmen, ist uns fremd. Formale Logik und wissenschaftliches Denken gelten als typische Formen der Rationalität. Es sind Paradigmen der geistigen Vernunft, würde ich sagen. Doch Dichtung zum Beispiel können wir mit Aristoteles als eine alternative Form der Rationalität verstehen.¹⁹ Sie könnte ein aufschlussreiches Paradigma sein für seelische

¹⁹ Aristoteles entdeckt, so Otfried Höffe (2009, 6), in der Logik und der Dichtung eine Gemeinsamkeit: „Beide, formale Logik und Dichtung, sind Formen menschlicher Rationalität.“ Vgl. Herbert Schnädelbachs Andeutung einer differenzierten Hermeneutik des Rationalen: Lassen verschiedene Rationalitätskonzeptionen sich als Formen funktionaler Vernunft begreifen, dann müsste neben einer „wissenschaftlichen Rationalität“ auch von „moralischer, ästhetischer und sogar mythischer Rationalität die Rede sein“. Da es das *animal rationale* selbst ist, das seine *rationali-*

Vernunft. Ich beschränke mich auf einige Andeutungen nach drei Stichworten: Erinnerung, poetische Rede und Wirkung der Dichtung.

Ich habe die seelische Vernunft mit einem Beispiel der *Erinnerung* eingeführt, einer kindlichen Erinnerung an etwas, das der brennenden Kerze ähnlich und mit einem schmerzlichen Erlebnis verbunden ist. Könnte es sein, dass Zeichenrelationen, die auf Ähnlichkeit beruhen, eine besondere Rolle spielen für unsere Erinnerung? – Augustinus spricht von den weiträumigen Palästen des Gedächtnisses (*lata praetoria memoriae*), wo nicht erst alles aufbewahrt ist, was wir denken, sondern wo zunächst die Schätze unzähliger Bilder (*thesauri innumerabilium imaginum*) aufbewahrt sind, die durch die Sinne von jeglichen Dingen zusammengetragen wurden (Confessiones X 7,12).

„Auch derweil ich im Dunkeln und in der Stille mich aufhalte, kann ich in meinem Gedächtnis, wenn ich will, Farben hervorrufen. [...] Und während meine Zunge ruht und meine Kehle schweigt, singe ich, soviel ich will. [...] Und den Duft der Lilien unterscheide ich von den Veilchen, ohne dass ich etwas rieche, und ich bevorzuge Honig vor Mostsirup, Zartes vor Rauem, ohne jeweils etwas zu schmecken oder etwas zu betasten, allein in der Erinnerung (*reminiscendo*).

Im Innern tue ich das, in der riesigen Halle meines Gedächtnisses (*in aula ingenti memoriae meae*). [...] Dort begegne ich auch mir selbst (*ibi mihi et ipse occurro*) und ich pflege die Erinnerung, was ich wann und wo getan habe und was ich dabei gefühlt und empfunden habe (*quoque modo affectus fuerim*)“ (Confessiones X 8,13-14; deutsch unter Berücksichtigung der Übersetzung von Flasch/Mojsisch).

Ich bewundere die Schönheit dieser Gedanken und ihre poetische Kraft berührt mich. In solchen Momenten wird der Philosoph zum Dichter. Indem Augustinus von den Bildern der wahrgenommenen Dinge spricht (*rerum sensarum imagines* X 8,13), meint er nicht nur visuelle Ähnlichkeiten, sondern alle sinnlich wahrnehmbaren, fühlbaren und empfindbaren Ähnlichkeiten. Unsere Erlebnisse hinterlassen gleichsam Spuren in der Seele (*in animo velut vestigia* XI 18,23). Es werden Dispositionen angelegt, die uns ermöglichen, durch die Kraft unserer Vorstellung oder durch etwas, das uns begegnet, etwas Ähnliches in Erinnerung zu rufen. Ein wunderbares literarisches Beispiel ist die berühmte Szene aus Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu*. Wie der Ich-Erzähler eine Madeleine in den Tee tunkt, weckt ihr Geschmack die Erinnerung an ein ähnliches Erlebnis seiner Kindheit.²⁰ Aus diesem Moment erwacht die Erinnerung an die Szenerie seiner Kindheit, an

tas untersucht, ist anzunehmen, „dass ‚Vernunft‘ ein offenes Konzept ist, das Veränderung zulässt“ (2007, 137–141).

²⁰ „Certes, ce qui palpite ainsi au fond de moi, ce doit être l’image, le souvenir visuel, qui, lié à cette saveur, tente de la suivre jusqu’à moi.“ (I, 45)

das Haus, die Strasse, die Stadt und die begangenen Wege. Die empfundene Erinnerung ist gleichsam die Mutter der Dichtung.

Zweitens, wenn es passt, das Seelische mit den Zeichen zu korrelieren, die auf Ähnlichkeit beruhen, dann ist zu erwarten, dass dies in bildhafter Rede, in semantischen Ähnlichkeitsrelationen zum Ausdruck kommt. Ich kann etwa sagen, „Ich bin wie gerädert“ oder „Ich stehe völlig neben den Schuhen“ oder „Ich könnte in die Luft gehen“. Das sind alltagssprachliche Sätze in bildhafter Rede. Diese kann sich zu *poetischer Rede* verdichten.

Ich gleiche einer Dohle in der Wüste,
 bin wie eine Eule in Ruinen.
 Ich liege wach und bin
 wie ein Vogel, einsam auf dem Dach.²¹

Es gibt Redegattungen oder Textsorten, denen bildhaftes Reden eigentlich ist: Träume und Visionen, Märchen und Mythen, Romane und Gedichte. Die poetische Rede ist vielleicht das schönste Paradigma für ein Reden in Ähnlichkeiten. Diese zeigen sich nicht nur in den bildhaften Bedeutungen, sondern auch in der formalen Gestaltung, in der Musikalität. Ansprechende Sprachgestalt hat nach Aristoteles Rhythmus und Harmonie (6, 1449b28-29). Eine Anschauung aus einem mittelalterlichen Brief:

Du bist min ih bin din · des solt du gewis sin · du bist beslossen in minem herzen ·
 verlorn ist daz sluzzellin · du mo^ust och immer dar inne sin ·²²

Poetische Rede ist eine Verdichtung von Bildern und eine Verdichtung von Rhythmen und Klängen – eine Verdichtung von Ähnlichkeitsrelationen.

Es bleibt, drittens, uns auf die eigentümliche *Wirkung* der Dichtung zu besinnen, die Aristoteles am Paradigma der Tragödie einführt. Der Dichter ist wie ein Maler oder sonst ein bildender Künstler ein Nachahmer (*mimêtês* 25, 1460b8-9). Die Tragödie ist eine Nachahmung (*mimêsis*), nicht von Menschen, sondern von Handlungen und von Leben (6, 1450a16-17). Doch Aufgabe des Dichters ist nicht, zu sagen, was geschehen ist, sondern wie es geschehen könnte: was möglich wäre nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder der Notwendigkeit (9, 1451a36-38). An derart möglichen Geschehen – was Menschen tun und was sie erleiden – lässt der Dichter uns teilhaben. Wenn wir mitleiden mit einer dramatischen Person, die ins Unglück

²¹ Psalm 102,7-8; deutsch in Anlehnung an Bernd Janowski (2003, 34) und die Zürcher Bibel (2007).

²² Am Schluss eines lateinischen Briefs einer Frau zum Thema Freundschaft, aus einer Briefsammlung des Benediktinerklosters Tegernsee (Scan der Pergamenthandschrift in der Bayerischen Staatsbibliothek München, clm 19411, Bl. 114v).

fällt, finden wir in unserer Vorstellung eine Ähnlichkeit zum dem, was der Person auf der Bühne passiert. Wir versetzen uns in ihre Lage, fühlen uns in sie ein. Wenn wir betroffen sind, indem wir in einer dramatischen Person uns wiedererkennen, entdecken wir in ihr eine Ähnlichkeit zu dem, was wir erleben. Wir identifizieren uns mit ihr. Sei es, dass wir mitleiden oder dass wir betroffen sind – es widerfährt uns eine Begegnung.

6. Leib-seelisch-geistige Korrespondenz

Die Verbindung eines anthropologischen und eines semiotischen Entwurfs hat zum Keim einer semiotischen Anthropologie geführt. Es geht ausdrücklich nicht um eine Trennung des Menschseins in verschiedene Bestandteile, sondern es geht um seine Ganzheit. Es geht um eine Unterscheidung der Dimensionen der Vernunft aufgrund elementarer Zeichenfunktionen. Und es geht vor allem um ihr Zusammenspiel, um die Korrespondenz dieser Dimensionen in der Begegnung mit der Welt und mit uns selbst. Wir schauen auf ein Beispiel aus der Geschichte der Naturwissenschaften.

Im Jahr 1890, fünfundzwanzig Jahre nach der Entdeckung der Benzoltheorie, gewährt August Kekulé in einer Rede vor der Deutschen Chemischen Gesellschaft Einblicke, wie er zu seinen Einsichten in die molekularen Strukturen gekommen ist (1890/1929). Er erzählt von seinem Aufenthalt in London, wo er die Abende oft bei einem Freund verbrachte am entgegengesetzten Ende der Stadt. Nach angeregten Gesprächen über die Chemie fährt er in einer schönen Sommernacht mit dem letzten Omnibus durch die zu dieser Zeit öden Strassen zurück zu seiner Wohnung. Er sitzt wie üblich *outside*, auf dem Dach des Omnibusses.

„Ich versank in Träumereien. Da gaukelten vor meinen Augen die Atome. Ich hatte sie immer in Bewegung gesehen, jene kleine [sic] Wesen, aber es war mir nie gelungen, die Art ihrer Bewegung zu erlauschen. Heute sah ich, wie vielfach zwei kleinere sich zu Pärchen zusammenfügten; wie grössere zwei kleine umfassten, noch grössere drei und selbst vier der kleinen festhielten, und wie sich Alles in wirbelndem Reigen drehte. [...] Der Ruf des Conducteurs: ‚Clapham road‘ erweckte mich aus meinen Träumereien, aber ich verbrachte einen Theil der Nacht, um wenigstens Skizzen jener Traumgebilde zu Papier zu bringen. So entstand die Structurtheorie.“ (941–942)

Eine ähnliche Geschichte erzählt Kekulé von der Entdeckung der Benzolstruktur. Während seines Aufenthalts in Gent im flämischen Belgien sitzt er am Abend im Studierzimmer seiner Junggesellenwohnung. Er versucht, an seinem Lehrbuch zu schreiben, doch seine Gedanken sind von anderen Fragen bewegt.

„Ich drehte den Stuhl nach dem Kamin und versank in Halbschlaf. Wieder gaukelten die Atome vor meinen Augen. [...] Mein geistiges Auge, durch wiederholte Gesichte ähnlicher Art geschärft, unterschied jetzt grössere Gebilde von mannigfacher Gestaltung. Lange Reihen, vielfach dichter zusammengefügt; Alles in Bewegung, schlangenartig sich windend und drehend. Und siehe, was war das? Eine der Schlangen erfasste den eigenen Schwanz und höhnisch wirbelte das Gebilde vor meinen Augen. Wie durch einen Blitzstrahl erwachte ich; auch diesmal verbrachte ich den Rest der Nacht um die Konsequenzen der Hypothese auszuarbeiten.“ (942)

Es gibt eine Kontroverse über die Faktizität des Berichteten. Sie braucht uns nicht zu kümmern. Ich nehme die Rede als die Erzählung eines Wissenschaftlers, der in Erinnerung ruft, wie er zu seinen Entdeckungen gekommen ist. Die Geschichte dieser Intuitionen kann nicht anders als subjektiv erinnert werden. Es ist just die Faszination der Erzählung, dass sie uns, wie Kékule sagt, „durch höchst indiscrete Mittheilungen“ an der Erinnerung seiner Einfälle teilhaben lässt. Ich folge den Stufen der Entdeckung in der Fokussierung auf die Korrespondenz von leiblicher, seelischer und geistiger Vernunft. Beachten Sie die veränderte Reihenfolge gegenüber der alltagssprachlichen Rede, von der ich ausgegangen war. In meiner semiotischen Betrachtung ist die seelische Vernunft nicht die dritte im Bund, sondern sie steht zwischen Leib und Geist, zwischen natürlicher Ordnung und symbolischer Ordnung.²³

Die *erste Stufe* wird nicht eigens geschildert. Für den Chemiker ist selbstverständlich, dass er den Tag im Labor verbringt (942). Experimentelle Arbeiten sind Erforschungen der Physis des Untersuchungsgegenstands vermittels *sinnlicher Wahrnehmungen*. Diese werden durch Instrumente unterstützt oder allererst ermöglicht. Die Erhebung und Auswertung von Daten ist eine Deutung von *indexikalischen* Zeichenrelationen. Das bedingt geistige Vernunft, aber es gründet auf *physisch* vermittelten Beziehungen.

Interessant ist die Einstimmung auf die *zweite Stufe*. Da ist zunächst die *Leidenschaft* für die Wissenschaft. Selbst am Feierabend handeln die Gespräche mit dem Freund zumeist „von unserer lieben Chemie“ (941). Oder es wird am Lehrbuch gearbeitet. Damit verbunden ist, zweitens, ein Zustand *geistiger Erregung* – angeregt durch Fachgespräche mit dem Freund oder durch ungelöste Fragen, die den Forscher bewegen. Schliesslich ist da eine Atmosphäre der *Ruhe und Beschaulichkeit* – die nächtliche Fahrt auf dem Dach des Omnibusses durch öde Strassen oder das Dösen vor dem Kamin im Studierzimmer. Was nun erinnert wird, hat deutliche Anzeichen einer Vision. Nicht der Wissenschaftler wird tätig, sondern die Dinge bewegen sich:

²³ Ich korrespondiere hierin mit einem Gedanken, den Helmut Holzhey im Gespräch mit Heinz Müller-Pozzi entwickelte und in der Response zum Beitrag von Daniel Hell reformuliert.

„Da gaukelten vor meinen Augen die Atome.“ Der Forscher „sah“, erinnerte „wiederholte Gesichte ähnlicher Art“ und sein „geistiges Auge“ begann zu unterscheiden. Es sind keine chemischen Formeln, keine Symbole, die sich ihm zeigen. Sondern es sind Bilder, *Ähnlichkeiten* – die Atome sind in Bewegung „schlangenartig sich windend und drehend“. Es sind *ikonische* Relationen, die den Wissenschaftler *ahnen* lassen, was er noch nicht begreift.

Es folgt die *dritte Stufe*. Hat der Forscher einmal ahnend entdeckt, dann ist der Verstand gefordert, die ikonischen Relationen zu reflektieren. Es gilt dem, was sich gezeigt hat, vermittels *symbolischer Relationen* nachzudenken. Der Rest der Nacht ist der *geistigen* Arbeit an den Konsequenzen des Geschauten gewidmet. Dieser Schritt ist für die Wissenschaften unerlässlich, in ihm äussert sich die wissenschaftliche Leistung und in ihm erst wird sie kritisierbar. „Lernen wir träumen, meine Herren, dann finden wir vielleicht die Wahrheit“, ruft Kekulé seinem Publikum zu, „aber hüten wir uns, unsere Träume zu veröffentlichen, ehe sie durch den wachenden Verstand geprüft worden sind“ (942).

Ich habe bei dieser Erzählung verweilt, weil sie mir exemplarisch erscheint für einen Vorgang, wie wir die Welt entdecken – in den Wissenschaften wie im Leben überhaupt. Wir lernen an der Universität – hoffentlich –, wie man Gedanken entwickelt, diskutiert, kritisiert. Aber wir lernen nicht, wie man auf eine Idee kommt. Das kann man auch kaum lernen – vor allem nicht, wie einem eine Idee einfällt. Doch es lohnt sich zu ergründen, dass Ideen zu *entdecken* auf anderen Voraussetzungen beruht und nach anderen Spielregeln verläuft als sie zu *verstehen* nach den Regeln geistiger Vernunft und wissenschaftlicher Disziplin. Letztere sind entscheidend, um zu begreifen. Aber bevor wir verstehen, können wir ahnen und vielleicht müssen wir ahnen – nach den Spielregeln der seelischen Vernunft.

7. Besinnung

Nun werden Sie fragen: Was hat die naturwissenschaftliche Episode mit den poetologischen Gedanken zu tun, von denen zuvor die Rede war? Ich schaue zunächst auf die Differenz. In den Wissenschaften kann seelisches Vernehmen nur eine vorläufige Stufe sein: Sie bleibt angewiesen auf geistiges Vernehmen. Die Domäne der Wissenschaften ist die geistige Vernunft. Die Domäne der Künste ist die seelische Vernunft. Im Unterschied zu anderen Künsten – der Malerei, der Musik, der Tanzkunst – ist es die Eigenart der Dichtung, dass sie als Wortkunst im Medium der geistigen Vernunft zu wirken sucht.²⁴ Doch wie in jeder Kunst ist auch in der Dichtung das seelische

²⁴ In Anlehnung an Aristoteles, Poetik 1.

Vernehmen das Ziel. Ich kann zu begreifen suchen, was mich ergreift. Aber ein Gedicht vermag mehr zu sagen, als ich erklären kann. Und wie jedes künstlerische Geschehen lädt dichterisches Geschehen dazu ein, nicht etwas zu erklären, sondern etwas zu erleben.

Was aber verbindet das Dichten und das Erleben von Dichtung mit dem Entdecken einer chemischen Struktur? Was bedeutet seelisches Vernehmen? Ich sehe drei Gesichtspunkte. *Semiotisch* ist die Antwort trivial. Es sind die *Ähnlichkeitsrelationen*, die das poetische Erleben und die Vision einer molekularen Figur verbinden.

Zweitens, unter einem *anthropologischen* Gesichtspunkt, sind es die merkwürdigen Regungen des *Empfindens* und des *Ahnens*. Sie stehen zwischen unserem Wahrnehmen und Fühlen und unserem Denken und Verstehen. In diesen Regungen meine ich ein Vermögen der seelischen Vernunft zu sehen. Sie vermittelt zwischen der leiblichen und der geistigen Vernunft und spielt ihre Rolle in unseren Versuchen, die Welt und uns selbst zu entdecken. Was *Ahnen* mit Ähnlichkeit zu tun hat, ist am Beispiel von Kekulé's Traum zu sehen. Die Schlange, die den eigenen Schwanz erfasst, ist nicht eine chemische Struktur, aber sie ähnelt der Struktur, die es zu verstehen gilt. Schwieriger ist einzusehen, was *Empfinden* mit Ähnlichkeit zu tun hat. Immerhin können wir beobachten, dass Empfinden, wenn es aus erlebter Erinnerung zum Reden drängt, im Modus der Ähnlichkeit zur Sprache kommt.

*Y no es verdad, dolor, yo te conozco,
tú eres nostalgia de la vida buena
y soledad de corazón sombrío,
de barco sin naufragio y sin estrella.*

Und es ist nicht wahr, Schmerz, ich kenne dich,
du bist Sehnsucht nach dem guten Leben
und Einsamkeit eines düsteren Herzens,
eines Schiffs ohne Untergang und ohne Stern.

*Como perro olvidado que no tiene
huella ni olfato y yerra
por los caminos, sin camino, como
el niño que en la noche de una fiesta*

Wie ein vergessener Hund, der weder
eine Fährte hat noch Geruchsinn und umherirrt
auf den Wegen, ohne Weg, wie
das Kind, das in der Nacht eines Festes

*se pierde entre el gentío
y el aire polvoriento y las candelas
chispeantes, atónito, y asombra
su corazón de música y de pena,*

sich verliert in der Menge
und der staubigen Luft und den funkelnden
Kerzen, fassungslos, und sein Herz
erstaunt ob der Musik und dem Kummer,

| | |
|--|--|
| <i>así voy yo, borracho melancólico, guitarrista lunático, poeta, y pobre hombre en sueños, siempre buscando a Dios entre la niebla.</i> | so bin ich unterwegs, trübsinniger Betrunkener, launischer Gitarrist, Dichter, und armer Mensch in Träumen, immer auf der Suche nach Gott im Nebel. ²⁵ |
|--|--|

Die Sprache des Empfindens ist eine Sprache der Vergleichung, eine Sprache der Übertragung, eine Sprache der Vorstellung.

Ich gehe noch einen Schritt weiter und deute etwas an, das ich mehr ahne, als dass ich es verstanden hätte. Empfinden wir Angst, Wut, Traurigkeit, Ekel, Scham oder Schuld, können wir den Ursprung solchen Erlebens im Wahrnehmen einer *Unähnlichkeit* entdecken. Gegenüber dem Bild, das wir von uns und von der Welt haben, widerfährt uns ein Erleben der Wirklichkeit in Unähnlichkeit. Wenn meine Eltern gestorben sind, trifft mein Bild von der Welt und von mir selbst nicht mehr zu. Da sind vertraute Orte der Begegnung, wo die Anderen mir nicht mehr begegnen. Da sind gewohnte Momente des Zusammenseins, in denen die Anderen abwesend bleiben. Trauern ist Arbeit am Unähnlichgewordensein. – Empfinden wir hingegen Freude, können wir den Anhalt im Erleben einer *Übereinstimmung* entdecken. Momente des Glücks sind ein Geschenk der Stimmigkeit, des Einklangs – mit der Natur, mit einem Menschen, mit der Welt.

Schliesslich, drittens, *existenziell* ist es die Kategorie der *Begegnung*, die poetisches Empfinden und vorwissenschaftliches Ahnen zusammenbringt. Bevor wir etwas von der Welt begreifen, müssen wir der Welt begegnen. Die Welt, die wir erkennen und verstehen, ist eine geistig geordnete Welt, eine begrifflich gefasste und gedanklich strukturierte Welt. Aber sie wäre nicht die Welt, die sie für uns geworden ist, und wir wären nicht die, die wir geworden sind, gäbe es nicht leibseelische Momente der Begegnung.

„Die Du-Momente erscheinen in dieser festen und zuträglichen Chronik als wunderliche lyrisch-dramatische Episoden, von einem verführenden Zauber wohl, aber gefährlich ins Äusserste reissend, den erprobten Zusammenhang lockernd, mehr Frage als Zufriedenheit hinterlassend, die Sicherheit erschütternd, eben unheimlich, und eben unentbehrlich.“²⁶

²⁵ Antonio Machado, *Renacimiento latino* 2, mayo de 1905 (SGOP 202–203); deutsch von Mercedes und Hans-Ulrich Rügger, unter Berücksichtigung der Übersetzung von Fritz Vogelsang.

²⁶ Martin Buber (1923/83, 43; Werke I, 101).

Literatur

- Aristoteles, *Poetik*. Griechisch / Deutsch, übers. und hrsg. von Manfred Fuhrmann (Universal-Bibliothek 7828), Stuttgart 1982.
- Augustinus, *Confessiones* / Bekenntnisse, Lateinisch / Deutsch, übers., hrsg. und kommentiert von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch (Universal-Bibliothek 18676), Stuttgart 2009.
- Buber, Martin, *Werke*, München/Heidelberg I, 1962 – III, 1963.
- Buber, Martin (1923/83), *Ich und Du*, (Frankfurt a. M. 1923) Heidelberg¹¹1983; auch in ders., *Werke* I, 77–170.
- Hell, Daniel (2007/09), *Seelenhunger. Vom Sinn der Gefühle*, Freiburg i.Br. (2007)²2009.
- Höffe, Otfried (Hrsg.) (2009), *Aristoteles, Poetik* (Klassiker Auslegen 38), Berlin 2009.
- Höffe, Otfried (2009), *Einführung in Aristoteles' Poetik*, in: ders. (Hrsg.), 2009, 1–27.
- Horaz, *Ars Poetica* / Die Dichtkunst. Lateinisch / Deutsch, übers. und mit einem Nachwort hrsg. von Eckart Schäfer (Universal-Bibliothek 9421), Stuttgart (1972), revidierte Auflage 1984.
- Janowski, Bernd (2003), *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Kekulé, August (1890/1929), *Rede gehalten bei der ihm zu Ehren veranstalteten Feier der Deutschen Chemischen Gesellschaft im grossen Saal des Rathauses der Stadt Berlin am 11. März 1890*, *Berichte der deutschen chemischen Gesellschaft* 23, 1890, 1302, in: Richard Anschütz (Hrsg.), *August Kekulé* (2 Bde.), Berlin 1929, II, 937–947.
- Machado, Antonio (SGOP), *Soledades. Galerías. Otros poemas* (1907), edición de Geoffrey Ribbans (*Letras Hispánicas* 180), Madrid (1993), 18.^a edición revisada 2008.
- Machado, Antonio, *Soldades / Einsamkeiten. 1899–1907*. Spanisch und deutsch, hrsg. und übertragen von Fritz Vogelsang, Zürich 1996.
- Peirce, Charles Sanders (EP 2), *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings Vol. 2* (1893–1913), ed. by the Peirce Edition Project, Bloomington IN 1998.
- Peirce, Charles Sanders (MS 404, 1894?), *What Is a Sign?* in: ders., EP 2, 4–10.
- Peirce, Charles Sanders (MS 478, 1903), *Sundry Logical Conceptions. The third section of „A Syllabus of Certain Topics of Logic“* (1903), in: ders., EP 2, 267–288.
- Proust, Marcel (1913), *À la recherche du temps perdu I. Du côté de chez Swann*, ed. par Antoine Compagnon, Paris 1987.

- Rapp, Christof, (2009), Aristoteles über das Wesen und die Wirkung der Tragödie (Kap. 6), in: Höffe (Hrsg.), 2009, 87–104.
- Rüegger, Hans-Ulrich (2012a), Was ist Tanzkunst? Im Gespräch mit Aristoteles, *GymNess. Zeitschrift für Gesundheit und Bewegung* 17/02, 2012, 16–18.
- Rüegger, Hans-Ulrich (2012b), Versuchen, in der Wahrheit zu leben. Eine philologische Annäherung, in: Eva Ebel / Samuel Vollenweider (Hrsg.), *Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 102)*, Zürich 2012, 155–182.
- Schadewaldt, Wolfgang (1955/70), Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes, *Hermes* 83, 1955, 129–171; auch in: ders., *Hellas und Hesperien I*, Zürich/Stuttgart²1970, 194–236.
- Schnädelbach, Herbert (2007), *Vernunft (Grundwissen Philosophie)*, Stuttgart 2007.