

Reinhard Margreiter (2010)

Was heißt, sich an und in der Erfahrung zu orientieren?

Die Bedeutung eines Wortes ergibt sich nicht einzig und allein aus seiner Etymologie, wohl aber gibt die Etymologie Hinweise, um das konnotative Ensemble, in welches ein Wort eingebettet ist – auch die Nebenbedeutungen, die bei seinem Gebrauch mitschwingen, und damit den gesamten Bedeutungs-Cluster, der sich mit einem Wort verbindet –, verständlicher zu machen. „Erfahrung“ kommt – wir entnehmen das dem *Deutschen Wörterbuch* von Jakob Grimm – von Fahren, Reisen, sich durch die Welt bewegen. Nur wer gefahren ist, kann erfahren sein. Erfahrung hat also einen stark retrospektiven Zug. Wir wenden den Blick zurück auf das Erlebte, das Erfahrene und dabei Wahrgenommene und Gedachte, nicht zuletzt auch deshalb, um die Gegenwart und Zukunft und deren Anforderungen gründlicher zu erfassen. Erfahrung greift somit aus in eine räumliche und zeitliche Dimension. Es muss einem Vieles und Unterschiedliches untergekommen sein, das sich erinnern lässt, und man muss in unterschiedliche Situationen und Problemlagen gekommen sein, um als erfahren gelten zu können. Wer nur zu Hause sitzt und die Welt allenfalls via Medien zu sich in die eigenen vier Wände kommen lässt, bleibt, wie Günther Anders in polemischer Weise dargestellt hat, unerfahren. Andererseits: Irgendwelche und beliebige Erfahrungen können überall gemacht werden, auch im eigenen Haus, allein mit sich selbst, am eigenen Körper, mit den eigenen Gedanken und Idiosynkrasien. Es sind also weniger die nackten Tatsachen, es ist eher die Aufmerksamkeit und Reflexion auf das Erlebte – das Gesehene und Gehörte, Gefühlte und Gedachte, Erlittene und Getane –, was uns Erfahrung vermittelt. Und ausschlaggebend ist nicht nur das Fahren und Reisen als solches.

Denn dieses pflegen wir – zumindest die meisten von uns – heute mehr denn je. Wir nutzen die entwickelte Verkehrstechnik, um ununterbrochen auf Achse zu sein und den Globus – am liebsten und schnellsten per Flugzeug – mit den berühmten Siebenmeilenstiefeln zu durchmessen. Aber auch unsere Zug- und Autofahrten erfolgen fast immer so, dass die Landschaft an uns anonym vorbeii-

flitzt und wir sie kaum wahrnehmen. Die meisten unserer Reisen sind Pendlerfahrten, Pauschal- und Geschäftsreisen, und sie laufen in der Regel nach den gleichen Mustern ab. Fast immer haben sie dieselben Motive und Ziele, dieselben Bedingungen und Routinen, und wir erfahren dabei wenig Neues. Durch derartiges Reisen werden wir nur geringfügig erfahrener – eher werden wir bloß abgestumpft von gleichförmiger Wiederholung. Aber nicht nur wir selbst, als phantasielos Reisende, werden tendenziell erfahrungsärmer. Komplementär zur steigenden subjektiven Erfahrungsarmut gleichen sich auch die objektiven Strukturen der Lebenswelt immer mehr einander an. Die geschäftige, konsumgebeutelte, kapitalisierte Lebenswelt ist zu globaler Geltung gelangt. Überall sehen sich die Menschen in ihrem Tun und Treiben zum Verwechseln ähnlich: in ihren Wunschvorstellungen, in ihrem Wollen und Verhalten. Wohin wir auch gelangen, stets (und nur mit wenigen Ausnahmen) tritt uns ein und dieselbe soziale und kulturelle Wirklichkeit entgegen. Differenz wird radikal eingeebnet. Doch eben Differenz wäre es, was Erfahrung als solche darstellt und sie überhaupt erst möglich macht.

Ich widme mich im folgenden Text – vor dem Hintergrund der skizzierten Zeitdiagnose – der Frage, wie im philosophischen Diskurs der Begriff der Erfahrung in der Vergangenheit verwendet wurde und wie er gegenwärtig – im Zusammenhang mit der fortschreitenden Medialisierung der Welt – verwendet wird. Das Thema ist breit und hat viele Facetten, und es können und sollen daher nur ein paar wenige orientierende Linien gezogen werden. Ich behandle drei Fragen. Erstens erörtere ich den Zusammenhang von *Erfahrung und Vernunft*, zweitens den Zusammenhang von *Erfahrung und Sprache* – durch den Linguistic Turn wurde der Erfahrungsbegriff in der Philosophie weitgehend beiseitegeschoben und durch das Konzept Sprache ersetzt –, und drittens das Verhältnis von *Erfahrung und Medien*. Inwieweit ist Erfahrung grundsätzlich und war in der Geschichte immer schon medial bestimmt? Und: Bringen die Neuen Medien einen völligen Erfahrungsverlust mit sich? Oder handelt es sich nur um eine Transformation von Erfahrung, um eine Verschiebung und Umformung bisheriger Erfahrungsebenen?

1. *Erfahrung und Vernunft*

Die Überschrift, die ich gewählt habe – *Was heißt, sich an und in der Erfahrung zu orientieren?* – spielt auf den Titel eines Aufsatzes von Immanuel Kant aus dem Jahr 1786 an: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* Was bei diesen beiden Titeln sofort ins Auge springt, ist der – dem Begriff des Denkens offensichtlich vorgelagerte bzw. ihn mit umfassende – Begriff der „Orientierung“, der üblicherweise in der Philosophie kaum verwendet wird. Orientierung hat fürs Erste mit Geografie zu tun, hat eine topologische Bedeutung und meint: sich auf einer Fahrt, Wanderung oder Reise zurechtfinden und, im Ausgang von bisherigem Wissen, einen neuen Blickpunkt gewinnen, der Zielpunkte erkennt und weiteres Wissen erschließt. Orientierung, könnte man sagen, ist „Denken unterwegs“ – ein Denken, das nicht in erster Linie und vor allem nicht ausschließlich mit Begriff und Theorie zu tun hat, sondern in hohem Maß auch mit Sinnlichkeit, Bewegung, konkreten Zielen und Zwecken, mit praktischer – aber auch mit poetischer – Tätigkeit. Orientierung setzt Erfahrung voraus, rezentes Wissen, und erschließt in seinem Vollzug neues, weiterführendes, sich selbst transformierendes Wissen.

Kants Argumentation, die er in seinem Aufsatz entwickelt, geht allerdings in eine andere – thematisch und methodisch enger geführte – Richtung. Er verteidigt seine Transzendentalphilosophie gegenüber den sogenannten Glaubensphilosophen, die sich nicht an der aufklärerischen Vernunft, sondern an religiösen Traditionen orientieren wollen. Denken, sagt Kant, sei ein Vermögen der Vernunft und nicht, wie sein Kritiker F.H. Jacobi unterstellt, das passive Vernehmen einer heteronomen Instanz. Denken sei eine spontane, aktive Tätigkeit des autonomen Subjekts. Es gebe, räumt Kant ein, zwar eine Realität jenseits der Vernunft, das Ding an sich, es gebe aber keine vernunftunabhängige Erfahrung. Erst durch Verstand und Vernunft – durch die Formen der Anschauung (Zeit und Raum), durch die Kategorien (Substanz, Kausalität etc.), durch verstandesmäßige Urteile und vernünftige Schlüsse werde Erfahrung organisiert und ermöglicht. Verstand und Vernunft seien ein apriorisches, erfahrungsunabhängiges Doppel-Vermögen – eine aller Erfahrung vorausliegende und sie bedingende Struktur. Verstand und Vernunft würden der Erfahrung Form und Gestalt geben und sie würden ihre Grenzen und Funktionen bestimmen. „Sich im Denken orientieren“ könne also nur heißen: Orientierung an der Vernunft.

Denn Erfahrung sei als eine vernunftbestimmte Größe zu denken. (Die begriffliche Differenz von Verstand/Vernunft bzw. ratio/intellectus bei Kant soll hier unerörtert bleiben. Sie ist bedeutsam für eine Rekonstruktion der kantischen Philosophie, nicht aber für den rationalistischen Grundgedanken, auf den ich Bezug nehme.)

Kants Verklammerung von Orientierung und Vernunft und seine These von der Unterordnung der Erfahrung unter die Vernunft drückt einen – durchaus hinterfragbaren – Topos der neuzeitlich-rationalistischen Philosophie und Wissenschaftstheorie aus. Von Seiten anderer Denker – etwa eines Giambattista Vico, der Romantiker, der Lebensphilosophen oder zuletzt der Postmodernisten – wird die kantische Konzeption entschieden in Frage gestellt. Der Einwand lautet, dass sich Erfahrung nicht in den strengen Rahmen pressen lasse, den Kant ihr vorschreibt. Die von ihm formulierten Grenzen der Vernunft und Erfahrung seien keineswegs die ein für alle Mal gültigen. Die Kritiker wenden sich nicht nur gegen Kant, sondern gegen den gesamten rationalistischen Mainstream der philosophischen Tradition (und gegen das Eigenverständnis der neuzeitlichen Wissenschaften). Kants „Erfahrung“ erscheint, genau besehen, nicht als eine Überwindung der alten, überkommenen Vernunft- und Erfahrungskonzeption. Sie steht ganz in der Tradition des klassischen Empirismus, der – was nicht immer zur Kenntnis genommen wird – keinen wirklichen Gegensatz zum Rationalismus darstellt. Denn Kant und die Empiristen denken gleichermaßen Erfahrung als eine methodisch-regelgeleitete und eingeschränkte, die den Großteil dessen ausschließt, was wir alltäglich und lebensweltlich unter diesem Begriff verstehen und was wir umgangssprachlich mit ihm benennen.

Lebensweltlich und umgangssprachlich stellt sich der – pluralistisch und heterogen verwendete – Begriff der Erfahrung ganz anders dar. Freilich ist die Umgangssprache nicht das alleinige Maß allen Sprechens und sind Lebenswelt und lebensweltliche Denkmuster nicht das alleinige Maß des Umgangs mit dem Cluster Erfahrung/Wirklichkeit/Denken. Das kantische Vernunft- und Erfahrungsmodell war – und ist heute noch – eine unverzichtbare methodische Grundlage der Wissenschaftstheorie und des Selbstverständnisses, der Selbstreflexion und Selbststilisierung wissenschaftlicher Arbeit. Doch schon einige Neukantianer des 19. Jahrhunderts befanden diese Grundlage als zu eng und

beschränkt, und der wohl bedeutendste (und heute aktuellste) Neukantianer, Ernst Cassirer, erweiterte die kantische Vernunft- und Erfahrungskonzeption über den begrifflich-theoretischen Diskurs hinaus auf die Sprache sowie – über die Sprache hinaus – auf weitere „Weisen des Weltverstehens“. Für diese „Weisen“ prägte er die Bezeichnung „symbolische Formen“ (neben Sprache und begrifflich-theoretischer „Erkenntnis“ sind das – der Kanon der symbolischen Formen ist nicht abgeschlossen und stets erweiterbar – primär: Mythos, Kunst und Technik). Cassirer hat einerseits, in Parallele zu anderen zeitgenössischen Philosophen und unter expliziter Berufung auf Wilhelm v. Humboldt, den (für große Teile der Philosophie des 20. Jahrhunderts signifikanten) Linguistic Turn vollzogen. Darüber hinaus dringt Cassirer aber zu einem umfassenderen Cultural Turn vor. Kultur nämlich definiert er als das Insgesamt der symbolischen Formen qua Zeichensysteme. Die Sprache betrachtet er nur als eine symbolische Form unter vielen. Und Cassirer ist mit seinem „Schritt vom Begriff zum Symbol“ kein Einzelfall. Auch andere Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts – wie Nietzsche und William James, Wittgenstein und Heidegger, A.N. Whitehead und S.K. Langer, Nelson Goodman und Jacques Derrida – haben eine ähnliche und z.T. noch radikalere Rationalitätskritik formuliert. Und was die Postmoderne betrifft, so ist sie eigentlich nur ein letzter Ausläufer dieser kritischen Oppositionsbewegung, die mindestens bis ins 19. Jahrhundert zurückreicht und sich gegen Kant und den philosophisch-wissenschaftstheoretischen Mainstream richtet. Eine prägnante Position bezieht in diesem Zusammenhang Wolfgang Iser, der zwischen modernen und postmodernen Konzepten zu vermitteln sucht und meint, Vernunft sachgerecht zu denken bestehe darin, sie gleichzeitig als Einheit und Vielheit zu begreifen, als „transversale“ Vernunft, d.h. als Geflecht untereinander vernetzter Orientierungs- und Ordnungsformen.

Vernunft sollte also – das ist der Tenor all dieser kritischen Stimmen – nicht einlinig und universalistisch aufgefasst werden, sondern als in mehreren und unterschiedlichen Gestalten möglich: als ein jeweils konkreter – und dabei stets auch beschränkter – Zugriff auf das offene Feld von Wirklichkeit und Erfahrung. Vernunft stelle kein Gegenüber, kein „Anderes“ zur Erfahrung dar, sie sei vielmehr deren – im Zuge ihres eigenen Prozesses, des Erfahrungsprozesses, emergierendes – Organisationsprinzip. (Allerdings ist die philosophische Ver-

wendung des Emergenzbegriffs neueren Datums. Er trifft aber prägnant das hier Gemeinte.) Man dürfe Vernunft nicht auf ein einziges bzw. auf ein allgemein verbindliches Muster festlegen.

Die Vertreter einer anti-rationalistischen Vernunftkritik sind nicht in allen Fällen auch dezidierte Antikantianer, denn der transzendentalphilosophische bzw. konstruktivistische Grundgedanke Kants wird nicht zur Gänze verworfen. Doch bemüht man sich um eine Revision erstarrter Begrifflichkeiten und versucht ein undogmatisches Nachdenken über die Erfahrungsgrundlagen. Dieses Nachdenken führt zu einer – im weiten (nicht schulmäßigen) Sinn des Wortes – phänomenologischen Haltung: zu einer grundsätzlichen Interpretationsoffenheit dem gegenüber, was uns je und je konkret begegnet. Exemplarisch dafür ist der „Radikale Empirismus“ von William James, der die Vernunft nicht substantiell, sondern nur noch funktional verstehen möchte, als Bestandteil der Erfahrung und als Instrument vielfältig-kultureller Orientierung. Der „Strom“ oder „Fluss“ unserer Wahrnehmung und Einbildungskraft habe, meint James (und diese Flussmetapher finden wir auch bei Nietzsche, Bergson, Husserl, Cassirer und Whitehead), die Tendenz zu Verfestigung und Strukturbildung, die – begrifflich und außerbegrifflich – Orientierung im eingangs genannten Sinn darstelle. Bereits in der primären sinnlichen Wahrnehmung seien Formen und Ordnungen am Werk, jedoch nicht als starres Apriori, sondern als fließende, bewegliche Muster mit unscharfen Rändern und wechselnder Gestalt. Die Verlangsamung und Stockung, Gestaltbildung und teilweise Still-Legung dieser Bewegungsmuster ist die Emergenz der Vernunft als Organisation von Erfahrung. Diese Gestalten können (und sollen) sich auch wieder verflüssigen, sie können (und sollen) sich umformen und – in einem offenem Horizont – ständig weiterentwickeln.

Fazit: Erfahrung und Vernunft sind nicht ein und dasselbe. Es handelt sich aber auch nicht um schlechthinnige Gegensätze, sondern vielmehr – in Cassirers Terminologie – um eine „Korrelation“, d.h. Vernunft und Erfahrung sind nicht selbständige, isolierbare Größen. Sie sind nicht voneinander ableitbar und nicht aufeinander reduzierbar. Es gibt sie sozusagen nur im Doppelpack als internes Spannungsgefüge. Es sind Pole einer Einheit und sie bilden eine Struktur ständiger Bewegung, Veränderung und Transformation.

Für die Erfahrung bzw. für den adäquaten Umgang mit Erfahrung wurde von Otto Neurath ein anschauliches Bild geprägt: Sie sei mit dem Umbau eines Schiffes auf offener See zu vergleichen. Folgen wir diesem Bild – es sind, wie Lakoff/Johnson und Hans Blumenberg in anderem Zusammenhang gezeigt haben, ja stets derartige lebensweltliche Bilder und Metaphern, an denen wir uns paradigmatisch orientieren –, so verbindet sich damit allererst ein Verzicht: nämlich der Verzicht auf die Idee eines stabilen Wissens auf fester Grundlage. Die neue Metapher schließt aus, dass Wissen ein „Fundament“ habe, zu dem wir, fänden wir nur die geeigneten Methoden, vordringen und das wir dann als sicheren Besitz in Anspruch nehmen könnten und von dem aus sich ein sicherer Bau des Wissens errichten ließe. Die Seefahrt der Erfahrung kennt keinen definitiv schützenden Hafen, sondern allenfalls vorläufige und vorübergehende Ankerplätze. Erfahrung ist also keine statische Größe und steht auf keinem festen Grund. Wir verabschieden uns – mit Wittgenstein zu sprechen – von einem Bild, das uns gefangen hielt, und ersetzen es durch ein anderes, adäquateres.

2. Erfahrung und Sprache

Der Begriff der Erfahrung (*empeiria*) gehört – das mag auf Anhieb verwundern – nicht zum ersten und ältesten philosophischen Vokabular. Dieses Vokabular beginnt mit dem Begriff der Wahrheit (*aletheia*), und diese wird in der spekulativen Vernunft (*nous, logos*) gesucht: jenseits der Sinne, jenseits der Lebenswelt. Veränderung und Werden gelten vorerst – bei Parmenides und Platon – als Stolpersteine für das nach Wahrheit, Sicherheit und Gewissheit strebende Denken. Man stellt *Doxa* und *Episteme* – bloße Meinung und wirkliches Wissen – als orientierendes Begriffspaar einander gegenüber, wobei erstere eng mit der Sinnenwelt, der konkreten Erlebniswelt, zusammengedacht wird. Vernunft erscheint als Gegenpart zur Sinnlichkeit (und damit: zur Erfahrung). Als Organ „wahrer“ Erkenntnis zielt sie angeblich auf eine übersinnliche, unveränderliche, zeitlose Wirklichkeit, die – als meta-physische – hinter bzw. über der Sinnen- und Erfahrungswelt steht. Diese hat in der platonischen Ideenlehre den Status einer sekundären, defizienten Abbild-Welt. Erfahrung ist somit für die anfängliche, ganz und gar von Spekulation dominierte Philosophie entweder gänzlich verzichtbar oder zumindest nur „zweite Wahl“.

Der nächste Klassiker nach Platon, Aristoteles, rehabilitiert die sinnliche Erfahrung bis zu einem gewissen Grad. Er gilt als Begründer der empirischen Wissenschaften. Dennoch finden wir auch bei ihm noch einen klaren Vorrang der erfahrungstranszendenten Vernunft. Es gibt freilich schon zu Parmenides' und Platons Zeit radikale, über jedwede Spekulation spottende Empiriker. Doch ist, was sie der Abstraktion und dem „bloßen Begriff“ gegenüber als „wirklich“ postulieren, seinerseits abstrakt. Sie schließen – und das ist ein Kurzschluss – von den Sinnen direkt auf die Wirklichkeit. Der erkenntnistheoretische Realismus – das Missverständnis von Denken und Sprache, welches annimmt, das Wirkliche selbst könne gedacht und ausgesprochen werden – wird zum einengenden Korsett für kritisches Denken. Es verhindert das offene Zugehen auf die Phänomene der Erfahrung und unterläuft die Möglichkeit, sich in den Raum des Offenen zu begeben und sich darin angemessen zu bewegen. Heidegger hat diesen ideengeschichtlich beobachtbaren Einengungsprozess in anschaulichen Bildern beschrieben: Der freie Horizont, die „Lichtung“ der Begegnung zwischen Mensch und „Sein“, verengt sich mit der Verabsolutierung von Sicherheit, Klarheit, Richtigkeit und Verfügbarkeit als orientierenden Normen. Die Entwicklung mündet letztlich in das „Ge-Stell“ als strukturelles Gefängnis allen Denkens und Handelns. (Analog dazu spricht Günther Anders vom „Makro-Gerät“ und sprechen Horkheimer/Adorno von der „verwalteten Welt“.)

Und doch könnte man sagen, der philosophische Diskurs – in all seinen Fehleinschätzungen und Einseitigkeiten, seinen Königsstraßen und Sackgassen – sei seit seinen Anfängen bis heute nichts anderes als der tausendfältige, stets neu unternommene Versuch, Erfahrung zu begreifen, Erfahrung voranzutreiben und sie in Worte zu fassen. Wenn Kant Philosophie als „Theorie der Erfahrung“ definiert, lässt sich diese Definition auch in einem andersgearteten, nicht-kantischen Sinn anwenden. Und es können Erfahrungsbegriffe, die sich letztlich als inadäquat erweisen, immerhin als Versuche gewürdigt werden, dem Phänomen der Erfahrung auf die Spur zu kommen. Und nicht immer muss explizit von Erfahrung die Rede sein, wenn Erfahrung als Sache thematisiert wird.

Neuzeitlicher Rationalismus und Empirismus haben Erfahrung allerdings sowohl explizit als auch in spezifischer Weise thematisiert. Gemeinsam ist beiden

Strömungen – als verbindendes rationalistisches Grundmotiv – das logisch-mathematische Ideal, das nicht nur für die Erkenntnis gelten soll, sondern im Wesentlichen auch für die Ontologie. Die Wirklichkeit, wird unterstellt, sei letztlich selbst logisch-mathematisch strukturiert und entweder zur Gänze (wie Descartes, Leibniz und Wolff meinen) oder zumindest partiell (wie die englischen Empiristen annehmen) erkennbar. Und im Zuge ihrer Erkennbarkeit sei die Wirklichkeit auch aussprechbar und mitteilbar. Dies bezeugt ein realistisches Vertrauen in die Sprache. Diese Implikation kann später freilich dahingehend kippen – bei John Locke finden wir für ein solches Kippen bereits Ansätze, bei Berkeley eine Radikalisierung –, dass man die Wirklichkeit ins Denken und das Denken in die Sprache zurückverlegt. Dann bleibt die Sprache als letztes Substrat der Vernunft und Erfahrung übrig, und eben diese beiden Begriffe – Vernunft und Erfahrung – werden (das ist dann die Position des Linguistic Turn) zugunsten des Begriffs der Sprache für überflüssig erklärt.

Aber noch einmal zurück zum Verhältnis von Erfahrung und Vernunft. Die Strategie der neuzeitlichen Philosophie, mit Erfahrung umzugehen, war – sichtbar am Beispiel Kants und des Rationalismus/Empirismus – der Versuch, sie zu domestizieren, in ein Raster zu zwingen, auf eine vorab gegebene, und zwar letztlich außer-empirische Struktur zu relativieren. Erfahrung war zum philosophischen Schlüsselbegriff geworden, wurde aber dennoch – als Phänomen – nicht adäquat erfasst. Denn die Aufklärung beschreitet zwei unterschiedliche Wege, welche Erfahrung auf zweierlei Arten letztlich diskreditieren und längerfristig zu einer – zumindest vorläufigen – Verabschiedung des Erfahrungsbegriffs führen. Einerseits versteht man unter Erfahrung das bloße Konstrukt von Verstand und Vernunft. Als solches ist sie „wissenschaftliche Erfahrung“, wird ausgedünnt und von der lebensweltlichen und Gesamterfahrung abgelöst. Andererseits verwendet man den Erfahrungsbegriff anti-rational und anti-wissenschaftlich für das „Andere der Vernunft“, d.h. für einige der Vernunft und den Wissenschaften nicht (oder nur schwer) zugängliche, obskure Bereiche. Man spricht dann mit einem geheimnisvollen Gestus z.B. von religiöser und ästhetischer, mythischer und mystischer, leiblicher und alltäglicher „Erfahrung“ und sucht dafür nichtrationale und außerwissenschaftliche Legitimationsinstanzen. Am Beispiel Kant haben Hartmut und Gernot Böhme in ihrem Buch *Das Andere der*

Vernunft die zwei genannten Wege, die in entgegengesetzter Weise den Begriff der Erfahrung entscheidend ausgehöhlt haben, dargestellt.

Wie aber kam es in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zur (weitgehenden) Verdrängung des Erfahrungsbegriffs und zu seiner Substitution durch den Begriff der Sprache? Offensichtlich durch eine fortschreitende semantische Abstumpfung. Diese ist in zwei neueren, sich wechselseitig beeinflussenden Philosophien besonders gut zu beobachten, nämlich in Lebensphilosophie und Pragmatismus. Einerseits gab es – inner- und außerhalb der Philosophie und inner- und außerhalb der Wissenschaften – die (z.B. von Husserl in seiner *Krisis*-Schrift formulierte) Kritik an der offenkundig mangelnden Lebensbedeutsamkeit der sich methodologisch disziplinierenden (und so auch inhaltlich einschränkenden) Wissenschaften. Andererseits kam es, in Opposition dazu und letztlich dennoch komplementär, in der Kultur zu einem illustren Jahrmarkt an „Erfahrungsdiskursen“ jenseits wissenschaftlicher Grenzen. Diese Diskurse empfand man als zu wenig seriös, um sie ernst nehmen zu können, und als Reaktion kam es zur Neuformierung einseitig rationalistischer Positionen. Einerseits also beklagte man einen Mangel an Erfahrung, andererseits schien es angezeigt, nicht jede in der Lebenswelt aufblühende Version von Empfindung, Gefühl und Spekulation als Erfahrung gelten zu lassen. Was lag also näher, als den schwammig gewordenen Erfahrungsbegriff zu verabschieden – ihn gewissermaßen zu „vergleichgültigen“ – und nach einem besser geeigneten Schlüsselbegriff Ausschau zu halten.

Dazu bot sich gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts – vorbereitet durch die ältere Reflexion über das Verhältnis von Gedanke und Wort (v.a. im englischen Empirismus des 18. Jahrhunderts) – der Begriff der Sprache an. Sprechen ist – zumindest auf den ersten Blick – eines der vertrautesten und am leichtesten fassbaren Phänomene. Die von den Protagonisten des Linguistic Turn vorgeschlagene neue Perspektive war folgende: Wir stellen nicht mehr Fragen wie „Was ist Realität?“ oder „Was ist Denken und Erkennen?“, sondern wir fragen: „Wie reden wir über Realität, über Denken und Erkennen, über Sprechen und Sprache?“ Dieser Wechsel in der Problemstellung – man könnte auch sagen: der Wechsel vom Diskurs zum Metadiskurs – hat nicht nur die Analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts geprägt, sondern vollzog sich auch

bei anderen, nicht-analytischen Philosophen. Wobei die Linie des Linguistic Turn bis ins 19. Jahrhundert zurück zu verfolgen ist: zu Fritz Mauthner, zu Nietzsche und zum eigentlichen und ältesten Ahnherrn des Linguistic Turn, Wilhelm v. Humboldt.

Der ideengeschichtliche Prozess, in welchem der Erfahrungsbegriff immer mehr zurückgedrängt wird und schließlich – zugunsten des Begriffs der Sprache – nahezu verschwindet, wird in der Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus deutlich. Bei William James und John Dewey ist Erfahrung (experience) noch ein zentrales Thema. Man fragt nach dem „Wesen“ der Erfahrung und nach ihren verschiedenen Formen (z.B. wissenschaftliche, ästhetische oder religiöse Erfahrung). Das in den 1930-er Jahren erfolgende Zusammenrücken von Pragmatismus und Neopositivismus bzw. analytischer Philosophie – deutsche und österreichische Positivisten, die von den Nazis in die Emigration gezwungen wurden, beeinflussten die „zweite Generation“ der amerikanischen Pragmatisten (und umgekehrt) – führte jedoch zu einer Wende. Die Frage nach der Erfahrung galt zunehmend als vordergründig und naiv und wurde durch die Frage nach der Sprache – dem Funktionieren des Redens über etwas – ersetzt. Das zentrale Argument für diesen Paradigmenwechsel lautete, jede Rede von Erfahrung sei in erster Linie eben eine Rede, und diese sei ein weitaus näher liegender Gegenstand der Untersuchung. Der Inhalt, auf den Rede sich bezieht, wurde für zweitrangig erklärt oder überhaupt ausgeblendet. Der Rede-Inhalt, hieß es, sei strukturell so eng an diese gebunden und er werde durch sie so entscheidend geformt, dass er nicht mehr als eigenständige Größe gewertet werden könne.

Und dennoch: Die Verlagerung des philosophischen Interesses auf das Phänomen der Sprache war der verschlüsselte Neuanfang eines Nachdenkens über Erfahrung. Man braucht keinen expliziten Erfahrungsbegriff, um Erfahrung zu thematisieren. Der Linguistic Turn des 20. Jahrhunderts besorgte ein solch implizites Nachdenken auf seine Weise, indem er sich in eine doppelte Richtung verzweigte: einerseits in die „Philosophie der idealen Sprache“ (Russell, Wittgenstein I, Wiener Kreis) und andererseits in die „Philosophie der natürlichen Sprache“ (Wittgenstein II, Language Ordinary Philosophy, Sprechakttheorie). Interessant ist in diesem Zusammenhang eine historische Rückblende. Wir fin-

den diese Verzweigung im Ansatz schon zwei Jahrhunderte früher vor, und zwar vereint in der Person des genialen G.W. Leibniz, der (im Anschluss an Descartes) das Projekt einer idealen Zeichensprache („characteristica universalis“) verfolgte und sich gleichzeitig auch für das Funktionieren der natürlichen Sprache interessierte. In diesem Zusammenhang bemühte er sich um eine funktionale Verbesserung des Deutschen, das damals, im 17./18. Jahrhundert, noch keinen dem Englischen und Französischen vergleichbaren hochsprachlichen Status innehatte und noch kaum für wissenschaftliche Texte oder für „höhere Konversation“ verwendet wurde.

Aber wenden wir uns wieder dem 20. Jahrhundert zu. Die Philosophie der idealen Sprache – mit ihrem Ziel der Entwicklung künstlicher, logisch begründeter, systematisch aufbereiteter, kalkulierter Wissenschaftssprachen – setzt in einer neuen Formanstrengung das alte empiristische Einengungskonzept von Erfahrung fort. Die Philosophie der natürlichen Sprache hingegen geht davon aus, dass sich Erfahrung in der gegebenen Sprache – aber eben immer nur sprachlich – ohnehin artikuliert und dass die natürliche Sprache das ausschließliche (oder zumindest primäre) Instrument der Erfahrung sei. Mit dieser Annahme vollzieht sich eine Rückkehr zu den eigentlichen, den deutschen Anfängen des Linguistic Turn: eine Rückkehr zur These Wilhelm v. Humboldts, dass Sprache – in einer durchaus prekären Balance zwischen universalistischem Anspruch und der Vielfalt voneinander abweichender Realisierungen – das schlechthinnige Organ und Vehikel aller Erfahrung und aller menschlichen Orientierung in der Welt darstelle.

So akzeptabel das Konzept des Linguistic Turn auf den ersten Blick erscheint – Denken bedient sich der Sprache und setzt Sprache voraus; Sprache strukturiert, lexisch und grammatisch, unsere Erfahrung –, so sehr hat dieses Konzept auch seine Glaubwürdigkeitsgrenzen. Die Prägung von Erfahrung durch Sprache (und umgekehrt) ist einleuchtend, eine völlige Reduktion von Erfahrung auf Sprache erscheint hingegen wenig plausibel. Auch wenn der Löwenanteil der Erfahrung sprachlich begründet bzw. vermittelt sein mag, so gilt die These der Sprachabhängigkeit nicht durchgängig. Es gibt – worauf Oswald Schwemmer und auch andere Autoren aufmerksam gemacht haben – vor- und außersprachliche Erfahrung. Bei einer sachlichen Kritik des Linguistic Turn kann es nicht da-

rum gehen, zur naiven älteren Vorstellung einer sprachfreien Vernunft und Erfahrung zurückzukehren, wohl aber darum, den Linguistic Turn zu relativieren und mit weitergehenden Einsichten zu verbinden. Den Weg dazu haben Cassirer, Whitehead und andere Symbolphilosophen vorgezeichnet. Nötig erscheint eine Ausdehnung und Metaphorisierung des Begriffs der Sprache und deren Konzeptualisierung als Zeichen-/Symbolsystem, das zu anderen Zeichen-/Symbolsystemen analog ist. Damit erschließt sich der Blick auf eine Vielzahl kultureller Orientierungsweisen. Ein solcher Cultural Turn oder Symbolic/Semiotic Turn kann allerdings noch weitergedacht und inhaltlich abgerundet werden, und zwar durch den Einbezug des Medienbegriffs. Wenn dies erfolgt, kann – als Weiterentwicklung des Linguistic und Cultural Turn – von einem Media Turn gesprochen werden

Die stimmlich artikulierte Lautsprache und ihre mediale Transformation, die Schriftsprache, sind, wenn man den Begriff analogisch erweitert, keineswegs die einzigen „Sprachen“ als Informations- und Kommunikationsmittel. Gestik und Mimik, technische und künstlerische Gestaltungen, ja selbst die Tätigkeit unserer fünf Sinne haben eine quasi-sprachliche Struktur: Sie konstituieren Einheiten und Formen der Wahrnehmung, des Ausdrucks, des Appells und der Mitteilung und schließen diese Einheiten zu einer prägnanten Gestalt zusammen (es sind Form-Schließungen im Sinne Whiteheads). Das gilt nicht nur für die primären oder körperbezogenen, sondern auch für die sekundären oder ausgelagerten, technischen „Sprachen“. Diese Sprachen oder Zeichensysteme werden heute in der Regel als Medien bezeichnet. Somit findet der Begriff der Sprache seine Horizonterweiterung im Begriff des Zeichen-/Symbolsystems, und dieser findet seine Erweiterung, aber auch seine neue Fundierung im Begriff des Mediums.

Der Media Turn korrigiert den Ausschließlichkeitsanspruch der Sprache. Denn erstens gibt es – wie rudimentär auch immer – ein vor- und außersprachliches Denken, und zweitens ist Sprache zwar das wahrscheinlich wichtigste, nicht aber einzige Medium, mit dem wir uns orientieren und mit dem wir neue Erfahrungen machen (können). Sprache ist ein Medium unter vielen Medien. Die Frage nach dem Anteil der Sprache an der Erfahrung (bzw. die Frage nach der Möglichkeitsbedingung von Erfahrung durch Sprache) ist also überzuführen in

zwei weiter gefasste Fragen: Was leistet Medialität? Und: Was leisten die einzelnen Medien für den Prozess der Erfahrung?

3. Erfahrung und Medien

Erfahrung, so die grundsätzliche These fast aller Medientheoretiker, ist keine von den Medien unabhängige Größe, sondern ergibt sich vielmehr erst mit den Medien und durch die Medien. Das gilt sowohl für die traditionellen wie für die neuen Bildmedien (von den prähistorischen Höhlenmalereien bis hin zu Fotografie, Film, Fernsehen, Video und den digitalen Bildern). Es gilt aber auch für alle Formen der Schrift (Bilder- und Lautschrift, Silben- und Buchstabenschrift), für den Buchdruck und für das Allround- und Super-Medium der Gegenwart, den Computer. Nicht wenige Medientheoretiker behaupten, Medien würden niemals ein medienunabhängiges, autonom existierendes Material abbilden, sondern allein durch Medien werde – gemäß der konstruktivistischen Grundformel, die für unseren Weltumgang insgesamt gilt – Wirklichkeit konstruiert. Medien seien also Konstruktions-Dispositive. Es gebe für den Menschen keine medienunabhängige Wirklichkeit, Wirklichkeit selbst sei nichts anderes als eine mediale Größe. Eine derart radikale Ansicht finden wir z.B. bei Jean Baudrillard, für den die Neuen Medien das Zeitalter der totalen Simulation, der Referenzlosigkeit, gebracht haben, so dass von einem „Verschwinden der Realität“ gesprochen werden könne. Sein und Schein (die konstruktiv zu unterscheiden in älteren Mediensituationen noch plausibel gewesen sei), meint Baudrillard, seien mittlerweile nicht mehr auseinanderzuhalten, und daraus folge als einzig denkbare Position die der Fatalität, des restlosen Verzichts darauf, eine „wahre Welt“ erkennen und – dies ist der wichtigere, praktische Effekt – in irgendeiner Weise noch gestalten zu wollen. Wir seien nur noch fragmentarische, heteronome Mitspieler in einer undurchschaubar gewordenen Medienwelt: „Schnittstellen im Medienverbund“. In anderer Terminologie, aber gleichen Inhalts spricht Norbert Bolz von „Medienwirklichkeit“ als einzig und allein noch möglicher Form, Wirklichkeit zu denken und mit Wirklichkeit umzugehen.

Dieser radikale Medienrelativismus thematisiert also neuerlich (teils implizit, teils aber auch explizit) den Erfahrungsbegriff. Allerdings stellt sich – akzeptiert

man die These der grundsätzlichen Medialität aller Erfahrung – ein neues Problem: Wenn der Erfahrungsbegriff auf den Medienbegriff hin relativiert, ja reduziert wird, verschwindet dann nicht neuerlich (wie das beim Linguistic Turn hinsichtlich der Sprache der Fall war) der Erfahrungsbegriff als solcher? Inwieweit ist es tatsächlich vertretbar und lässt sich die Ansicht argumentieren, die Differenz von Sein und Schein, von Wirklichkeit und Medien, von Wahrheit und Belieblichkeit sei völlig eingeebnet? Ist es nicht vielmehr so, dass diese Differenz in irgendeiner Weise stets aufrecht bleibt und dass sie sich immer wieder auf neue Weise zurückmeldet? Ist nicht eben diese Differenz, diese Schere, diese Kluft – erkenntnistheoretisch, verhaltenstheoretisch, moralisch und anthropologisch – für das menschliche In-der-Welt-sein konstitutiv? Und: Gibt es unter den verschiedenen Medien nicht solche, die diese Kluft sehr breit, ja unüberbrückbar erscheinen lassen, und solche, die den Eindruck erwecken, sie hätte sich nahezu völlig geschlossen?

Folgende These scheint mir plausibler zu sein als Baudrillards Simulationsthese oder Bolz' „Medienwirklichkeits“-These: *Es gibt zwar keine Erfahrung ohne Medien, wohl aber gibt es unterschiedliche Medien und Medienkonstellationen und damit auch unterschiedliche mediale Erfahrungen.* Was aber ist der Maßstab, um unterschiedliche mediale Erfahrungen miteinander zu vergleichen? Methodisch ist es nicht nötig zu postulieren, man müsse einen – imaginären – Standpunkt außerhalb aller Medien einnehmen. Wenn wir ein Medium (eine bestimmte mediale Erfahrung) in den Blick nehmen, dann erfolgt dies von einem – als Meta-Medium fungierenden – anderen Medium (einer anderen medialen Erfahrung) aus. Jedes Meta-Medium – das ist systemtheoretisch-konstruktivistisches ABC – hat bei seiner Verwendung einen blinden Fleck (auf den auch Marshall McLuhan in seiner „Schock- und Amputations“-Theorie nachdrücklich hinweist). Während einer medialen Operation – in der Immanenz eines Mediums – vermögen wir das besagte Medium nicht zu objektivieren. In dieser Hinsicht sind wir stets naiv und anti-reflexiv. Doch können wir immer wieder die Medien wechseln und diese Naivität, diesen blinden Fleck, aufheben (wengleich um den Preis einer verschobenen, neuen, anderen Naivität). Wir werden dabei nie zu einer völligen Transparenz, zu einer Art absolutem medialem Wissen und vollkommener medialer Selbstreflexion gelangen, aber Schritte in diese Richtung sind sehr wohl möglich. Denn wir können medial stets in Be-

wegung bleiben, wir können die Medien und deren spezifische Blickpunkte wechseln, und damit sind Reflexivität und Multi-Perspektivität eine stets offene, stets mögliche, stets leistbare Option.

Aber zurück zur These vom – angeblich – grundsätzlichen Erfahrungsverlust durch Medien. Günther Anders, der erste Theoretiker des Fernsehens, geht von der Voraussetzung aus, dass Erfahrung und Medialität nicht dasselbe sind, dass sie allerdings aufeinander einwirken können, und zwar unter Umständen so stark, dass nur noch das Medium übrigbleibt und die Erfahrung vernichtet wird. Das impliziert, es gebe unter den Medien solche, die die Möglichkeit von Reflexivität und kritischer Haltung eher befördern, und andere, die sie behindern oder sogar verunmöglichen. Günther Anders schreibt eine solche Hemmung, die sich bis zur Verunmöglichung steigern kann, umstandslos dem Fernsehen zu, und Neil Postman – der sich freilich an keiner Textstelle auf Anders beruft – ist ihm darin gefolgt. Das Bildmedium, zumal das flüchtige Film- und TV-Bild, ist für Anders und Postman von vornherein mit dem Makel der Suggestivität und damit der Reflexionsunfähigkeit behaftet. Ähnlich argumentieren – allerdings nicht auf das Bildmedium beschränkt – Horkheimer und Adorno in ihrer Kritik der „Kulturindustrie“, ähnlich später auch Jean Baudrillard, Paul Virilio und Friedrich Kittler. Bei diesen Autoren ist unisono vom Verschwinden der Realität die Rede, davon, dass der Mensch durch die technischen Medien auf eine Position der Orientierungslosigkeit und Hilflosigkeit zurückgeworfen werde. Anschaulich beschreibt Anders schon in den 1950-er Jahren die Situation anhand des Fernsehens (das heute freilich in einer veränderten Medienkonstellation steht, so dass es nicht mehr als Super-Medium gelten kann; allerdings lässt sich Anders' Beschreibung weitgehend auch auf PC und Laptop übertragen): Wir sitzen, passiv und weltfern, isoliert und entfremdet, vor unseren Geräten, die uns standardisierte, vorgeformte Botschaften übermitteln. Wir sind dabei zu „Massen-Eremiten“ und zu „Dividuen“ (wie Anders die medial depravierten Individuen nennt) geworden und verlieren das „Gefühl der Realität“, das selbständige Urteilen-Können, den Sinn für Schwerkraft. Wir verlieren die Fähigkeit, etwas als wirklich, als überzeugend, als unhintergebar zu erfahren. Was wir wahrnehmen und denken, hat den oszillierenden Status „ontologischer Zweideutigkeit“. Sein und Schein sind ununterscheidbar geworden. Wir nehmen weitgehend nur noch die Körperhaltung des Sitzens und Auf-den-Bildschirm-

starrens ein, sind unbeweglich geworden, bleiben zu Hause und konsumieren passiv die uns manipulierenden, genormten (Fernseh-)Bilder. Diese normierten Bilder, verbunden mit dem Gefühl der Unwirklichkeit, sind verantwortlich für ein normiertes Verhalten in eingefahrenen, kaum noch veränderbaren Gleisen. Was wir „erfahren“ (und aufgrund der Alternativlosigkeit unserer Situation schon bald nicht mehr eigens wahrnehmen, sondern nur noch stumpf vollziehen), ist eine „Welt als Phantom und Matrise“. Die Hospitalisierung innerhalb der eigenen vier Wände gilt nicht nur für diese konkreten vier Wände, sondern ist auf alle sozialen Räume in der „verwalteten Welt“ (Horkheimer/Adorno) übertragbar, in denen wir uns gesellschaftlich bewegen. Wir werden – hier spielt Anders mit der Etymologie von „Erfahrung“ – erfahrungslos, bleiben unerfahren und können den Ort, an dem wir uns aufhalten, nicht mehr von anderen Orten unterscheiden. Erfahrungslosigkeit ist somit auch Ortlosigkeit – und damit Orientierungslosigkeit. Nähe und Ferne, Hier und Dort, Heute und Gestern, Wirklichkeit und Unwirklichkeit sind ununterscheidbar geworden. (Auf diesen Differenzverlust hat auch Heidegger in seiner Technikphilosophie hingewiesen.)

Die Frage ist, ob eine solche – zutiefst kulturpessimistische – Mediendiagnose tatsächlich stimmt. Auch wenn es sich teilweise um Überpointierungen handeln mag, lässt sich nicht leugnen, dass etwas Wirkliches – etwas Erfahrbares und tatsächlich Erfahrenes – angesprochen wird: nämlich die Erfahrung von Erfahrungs-Manipulation, Erfahrungsminderung, ja eines drohenden Erfahrungsverlustes insgesamt. Zwar lässt sich einwenden, dass die Menschheit schon immer via Medien manipuliert wurde, dass wir stets und überall irgendwelche Erfahrungen machen und dass es in diesem Sinn völlige Erfahrungslosigkeit nicht gibt und geben kann. Das aber ändert daran nichts, dass (bestimmte) Erfahrungen eingeschränkt, ja verhindert werden können und dass Verkleinerungen und Minimierungen des Erfahrungshorizontes möglich sind. Jedes Medium und jede Medienkonstellation vermittelt spezifische Einsichten, spezifische Blick-, Wahrnehmungs- und Denkmöglichkeiten. Jedes Medium und jede Medienkonstellation hat aber auch Blindflecken und Reibungsverluste. Die Frage ist, wie groß diese Blindflecken und in welchem Ausmaß deformierend diese Reibungsverluste sein können. Seit ihren Anfängen gibt es in der Medientheorie den Streit zwischen Optimisten und Pessimisten, Enthusiasten und Skeptikern. Das be-

ginnt – antizipierend – mit Platons berühmter Schriftkritik im *Phaidros*. Bei diesem alten Streit empfiehlt es sich fürs Erste, eine differenzierte und eher vermittelnde Haltung einzunehmen. Denn bislang in der Geschichte lief noch jede mediale Neuerung auf eine Plus-Minus-Rechnung hinaus, und dass es sich bei den Neuen Medien grundsätzlich anders verhielte, ist wenig wahrscheinlich. Freilich könnte sich nunmehr die Kluft zwischen kulturellem Gewinn und Verlust um ein Vielfaches größer auftun.

Ich möchte im Hinblick auf den Erfahrungsbegriff – der, wie wir gesehen haben, eine lange und komplexe Geschichte seiner Verwendung aufzuweisen hat – mit einem Plädoyer für Vielfalt und Komplexität schließen. Erinnerung sei an das Diktum Wittgensteins, die Bedeutung eines Wortes sei (meist) sein Gebrauch in der Sprache. Ausdrücke stehen immer in einem Konnotationsfeld und stehen also in Verbindung zu anderen Ausdrücken. Sie beziehen sich – oftmals vermittelt über Zwischenstufen – auf ein Bündel lebensweltlicher, konkreter Erfahrungen. Das gilt auch für das Wort „Erfahrung“. Dieses deutsche Wort nimmt primär – darauf wurde schon hingewiesen – Bezug auf das Fahren, das Reisen, und damit auf Weltläufigkeit und Weltklugheit. Aber es gibt (nicht zuletzt auch vermittelt über den Austausch zwischen den Sprachen) noch andere Komponenten im semantischen Feld. Das englische – eigentlich französisch- und letztlich lateinisch-stämmige – Wort „experience“ (*expérience, experientia*) bezieht sich primär auf das Experiment, die Probe, den Versuch. Im Englischen verwendet man neben „experience“ aber auch das Wort „feeling“, das auf sinnlich-psychisches Wahrnehmen und Erfassen Bezug nimmt und damit auf die Dimension des Leiblichen, des Stimmungsmäßigen und Atmosphärischen („feeling“ verwenden u.a. Herbert Bradley und Susanne K. Langer). All diese Dimensionen schwingen auch in der deutschen Vokabel „Erfahrung“ mit. Sie bilden nicht unbedingt eine logische Einheit, wohl aber die Einheit eines Ensembles, eines Clusters, einer semantischen Reihe, deren Plausibilität in unserer kulturellen Wirklichkeit – eben in unserer historischen, sozialen und persönlichen „Erfahrung“ – zu finden ist.

Wenn wir von Erfahrung sprechen, haben wir es also mit einem Begriffsfeld zu tun, das ein paar zentrale Komponenten, aber auch einige unscharfe Ränder aufweist. Das Begriffsfeld wird in erheblicher Weise von den jeweils dominie-

renden Medien bzw. von der aktuellen Medienkonstellation bestimmt. Wenig spricht dafür, dass die Neuen Medien Erfahrung gänzlich zum Verschwinden brächten, sie bringen eher eine – wenn auch sehr radikale – Transformation unserer bisherigen Erfahrungsformen und -ressourcen mit sich. Vor allem haben wir es mit einer fortschreitenden Umwandlung (sozio-)biologischer Bezüge in technisch-instrumentelle zu tun. In diesem Zusammenhang verschieben sich die bisherigen, mit den alten Medien – Schrift und Buchdruck – verbundenen kulturellen Erfahrungen, und manche von ihnen, wenn auch nicht alle, können – und werden sicherlich – verschwinden. Die Transformationen sind von erkenntnis- und verhaltenstheoretischer, kultureller und anthropologischer Relevanz. Es geht um die Art und Weise, wie wir leben, wie wir denken und empfinden. Es geht darum, wer und was wir „sind“.

Referenzliteratur

- Günther Anders (1956/1980): *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. Bd. 2: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Jean Baudrillard (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz [frz. *L'échange symbolique et la mort*. 1976].
- Ders. (1991): *Die fatalen Strategien*. München: Matthes & Seitz [frz. *Les stratégies fatales*. 1983].
- Norbert Bolz (1991): *Eine kurze Geschichte des Scheins*. München: Fink.
- Hartmut & Gernot Böhme (1983): *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung der Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ernst Cassirer (1923): *Philosophie der symbolischen Formen*. Band 1: *Die Sprache*. Berlin: Bruno Cassirer [Neudruck 2010: Hamburg: Meiner].
- Jakob Grimm (1862): Artikel „Erfahren“, in: ders.: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 3, Sp. 788-791 [Nachdruck 1984: München].
- Martin Heidegger (1962): *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske.
- Max Horkheimer & Theodor W. Adorno (1947): *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: Querido [Nachdruck 1988 als Fischer-TB].

- William James (1976): *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge/Mass. & London: Harvard University Press.
- Immanuel Kant (1968): „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ [1786], in: *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Bd. VIII: *Abhandlungen nach 1781*. Berlin: de Gruyter, S. 131-148.
- George Lakoff & Mark Johnson (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Reinhard Margreiter (1997): *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin: Akademie.
- Ders. (2007): *Medienphilosophie. Eine Einführung*. Berlin: Parerga.
- Marshall McLuhan (1968): *Die magischen Kanäle. Understanding Media*. Wien-Düsseldorf: Econ [engl. *Understanding Media*. 1964].
- Neil Postman (1992): *Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie*. Frankfurt a.M.: Fischer TB [engl. *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*. 1986].
- Alexander Roesler & Bernd Stiegler (2008, Hg.): *Philosophie in der Medientheorie. Von Adorno bis Zizek*. München: Fink.
- Oswald Schwemmer (2011): *Das Ereignis der Form. Zur Analyse des sprachlichen Denkens*. München: Fink.
- Wolfgang Welsch (1995): *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.