

Werner Stegmaier  
Weltabkürzungskunst  
Orientierung durch Zeichen

1. Orientierung

›Interpretation‹ und ›Zeichen‹ sind Leitbegriffe, durch die wir unser Weltverstehen nach der Metaphysik neu verstehen können. Im Interpretationismus, im Interpretationskonstruktivismus und in der Philosophie des Zeichens wird wiederum der Begriff ›Orientierung‹ als definierender Begriff gebraucht. Ich will hier versuchen, die Begriffe ›Interpretation‹ und ›Zeichen‹ im Begriff der Orientierung aufzunehmen und daraus Folgerungen für die Erste Philosophie zu ziehen.

*Orientierung* ist ein Grundvorgang unseres Weltverstehens. Sie ist darum nicht schon philosophische Orientierung. Der Begriff schließt, wie auf ihre Weise auch ›Interpretation‹ und ›Zeichen‹, an einen alltäglichen Gebrauch an. Man versteht darunter im allgemeinen ein immer neues Zurechtfinden in einer immer neuen Welt oder eine immer neue Einstellung auf immer neue Realitäten. Das können neue Realitäten im großen und im kleinen sein. Man muß sich nicht nur in jedem neuen Land und in jeder neuen Stadt, sondern immer auch in jedem neuen Büro und in jeder neuen Hosentasche orientieren, und nicht nur in Örtlichkeiten, sondern auch in der Kommunikation, und hier wiederum nicht nur in Kommunikationen von der Größenordnung der Politik, Ökonomie, Pädagogik, Moral, Wissenschaft oder Philosophie<sup>1</sup>, sondern auch in jedem einzelnen Text, in jedem Gespräch und schließlich, das Unauffälligste und vielleicht doch Wichtigste, in jedem neuen Gesicht. ›Orientierung‹ als philosophischer Begriff muß solche Orientierungen einschließen, ohne daß solche Orientierungen schon eine philosophische Orientierung, eine Orientierung aufgrund von Philosophie einschließen müßten.

<sup>1</sup> Vgl. Karl Ulmer, *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tübingen 1972. Ulmer versucht die Philosophie von solchen alltäglichen Orientierungen über die Lebenswelt im ganzen neu als Weltorientierung zu begründen.

Der Begriff ›*Interpretation*‹ zielt darauf, daß wir, wenn wir etwas verstehen, stets etwas als etwas verstehen. Die Pointe des Interpretationismus<sup>2</sup> und der Tradition, die ihm vorausgeht, ist, daß er ein doppeltes ›etwas‹ voraussetzt, um es in ein einfaches aufzuheben. Das erste ›etwas‹ kann sich erst im zweiten, in einer Interpretation als etwas zeigen. Interpretation kann aber ihrerseits nur Interpretation eines ersten ›etwas‹ als ein zweites ›etwas‹ sein. Der Interpretationismus geht von der ontologischen Verdoppelung aus, um sie als solche zu negieren.<sup>3</sup>

Die Welt, die wir alltäglich voraussetzen, wird dadurch zu einer Interpretationswelt, zu einer Interpretationswelt unter anderen möglichen. Das Problem, daß sich auch in solchen Interpretationswelten ein jeweiliges ›Ich‹ von einem jeweiligen ›Wir‹ und einem jeweiligen ›etwas‹ als Drittem zuverlässig unterscheiden können muß, wird dadurch gelöst, daß Ebenen der Interpretation unterschieden werden, auf denen die Spielräume der Interpretation unterschiedlich eingeschränkt, aber nie ganz aufgehoben sind. Auch auf der tiefsten Ebene bleibt die Interpretation Interpretation und bleibt darum ein erstes ›etwas‹ vorausgesetzt, das interpretiert wird. Von diesem ersten ›etwas‹ wird zugestanden,

2 Vgl. Günter Abel, Realismus, Pragmatismus, Interpretationismus, und: Interpretationsphilosophie. Eine Antwort auf Hans Lenk, beide in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 13.3 (1988), 51-67 u. 79-86; ders., Zeichen und Interpretation, in: T. Borsche u. W. Stegmaier (Hgg.), Zur Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1992, 167-191; und ders., Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt am Main 1993.

3 Die ontologische »Verdoppelung« wird dem Denken von den indoeuropäischen Sprachen nahegelegt. Vgl. dazu Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 1, 13: »Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung. Die Naturforscher machen es nicht besser, wenn sie sagen ›die Kraft bewegt, die Kraft verursacht‹ und dergleichen, – unsre ganze Wissenschaft steht noch, trotz aller ihrer Kühle, ihrer Freiheit vom Affekt, unter der Verführung der Sprache und ist die unterschobenen Wechselbälge, die ›Subjekte‹ nicht losgeworden (das Atom ist zum Beispiel ein solcher Wechselbalg, insgleichen das Kantische ›Ding an sich‹)« (zitiert nach F.N., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA] in 15 Bdn., hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York 1980, Bd. 5, 279 f.).

daß es als solches in keiner Weise faßbar wird. Es ist bloße Voraussetzung. Es kann dann aber nicht mehr unterschieden werden, ob es Voraussetzung unseres Weltverstehens oder Voraussetzung nur unserer Begriffe des Weltverstehens ist. Die andere Welt des ersten ›etwas‹, die früher die ›wahre‹ Welt der Metaphysik war, wird zum bloßen Schatten der Interpretationswelten. Sie ist der Schatten der Metaphysik, den der Interpretationismus nicht loswird. Er darf ihn gar nicht loswerden. Der Interpretationsbegriff würde seine Identität verlieren, wenn er seinen Schatten verlieren würde.

Der *Interpretationskonstruktionismus* mindert diese Identitätsschwierigkeit.<sup>4</sup> Er setzt ›die‹ Welt nicht als unfaßbar gegebene, sondern als schon konstruierte, nach pragmatischen Bedürfnissen entworfene voraus. Er macht eine pragmatische Wendung, er geht vom Handeln aus. Damit bekommt er aber das Problem des ›Wer interpretiert? Wer handelt?‹, des Subjekts des interpretativen Konstruierens.<sup>5</sup> Interpretationskonstrukte setzen jeweils einen Interpretieren voraus, der sie konstruiert und ihnen darum nicht selbst angehört. Er kann sich zwar auch selbst als Interpretationskonstrukt wissen. Dazu muß er sich jedoch wiederum verdoppeln, muß zugleich Interpretationskonstrukt und Interpretationskonstrukteur dieses Interpretationskonstrukts sein. Auch er wird ein Schatten seiner selbst und darf diesen Schatten ebenfalls nicht verlieren, um seine Identität nicht zu verlieren.<sup>6</sup> Die ontologische

4 Vgl. Hans Lenk, Handlung als Interpretationskonstrukt. Entwurf einer konstituenten- und beschreibungstheoretischen Handlungsphilosophie, in: H. Lenk (Hg.), Handlungstheorien – interdisziplinär 11, 1, München 1978, 279-350; ders., Welterfassung als Interpretationskonstrukt. Bemerkungen zum methodologischen und transzendentalen Interpretationismus, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 13.3 (1988), 69-78; ders., Zu einem methodologischen Interpretationskonstruktionismus, in: Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie 22 (1991), 283-301; und ders., Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze, Frankfurt am Main 1993.

5 Vgl. Nietzsche, für den sich das Subjekt der Interpretation in den Interpretationsprozeß auflöst: »Man darf nicht fragen: ›wer interpretiert denn?‹ sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein ›Sein‹, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*) als ein Affekt.« (Nachlaß Herbst 1885 – Herbst 1886, VIII 2 [151], KSA 12.140).

Verdoppelung des interpretierten ›etwas‹ wird in eine epistemologische Verdoppelung des interpretierenden ›Wer‹ überführt. Für diese epistemologische Verdoppelung gibt es nun durchaus pragmatische und phänomenologische Aspekte, sie kann auch deskriptiv rekonstruiert werden. Dennoch bleibt die Verdoppelung auch Folge des bloßen Begriffs der Interpretation – die Philosophie der Interpretation braucht in jeder ihrer Formen eine Verdoppelung der Wirklichkeit, um sich selbst als Interpretationsphilosophie zu verstehen.

Die *Philosophie des Zeichens*<sup>7</sup> dagegen schneidet die ontologische Verdoppelung ab, läßt auch noch den Schatten des ›als‹ verschwinden. Der herkömmliche Begriff des Zeichens läßt das zunächst nicht erwarten. Wird ›Zeichen‹ als etwas verstanden, das für etwas steht, enthält es ebenfalls eine ontologische Verdoppelung. Die Pointe der Philosophie des Zeichens ist jedoch, daß sie Zeichen als das versteht, »was wir verstehen«<sup>8</sup>, und daß sie zugleich das Verstehen so versteht, daß wir etwas gerade dann verstehen, wenn wir nicht danach fragen, ›als‹ was wir es verstehen. Fragt man aber danach, so kann nach der Philosophie des Zeichens die Bedeutung eines Zeichens wieder nur ein Zeichen sein, nun aber ein anderes Zeichen. Wenn wir ein Zeichen *unmittelbar* verstehen, kommen wir also ohne Doppel aus, verstehen wir es *nicht* unmittelbar, sondern fragen nach seiner Bedeutung, erwarten wir ebenfalls kein Doppel, sondern andere Zeichen. Die Philosophie des Zeichens macht verständlich, daß ein Verstehen ohne Interpretation möglich ist und daß am Anfang und am Ende von Interpretation ein Verstehen ohne sie stehen muß.<sup>9</sup> Sie läßt die Verdoppelung, auch wenn sie immer möglich und oft pragmatisch notwendig ist, zuletzt im unmittelbaren Verstehen verschwinden; die letzten Zeichen der Zeichenphilosophie haben keinen Schatten mehr.

6 Vgl. Nietzsches Paradoxierung der Subjekt-Hypothese: »Das *Subjekt allein ist beweisbar: Hypothese, daß es nur Subjekte giebt* – daß ›Objekt‹ nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist... *ein modus des Subjekts*« – »Das ›Subjekt‹ ist ja nur eine Fiktion« (Nachlaß Herbst 1887, VIII 9 [106] u. [108], KSA 12.396/398).

7 Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989.

8 Simon, *Philosophie des Zeichens*, 39.

9 Vgl. Josef Simon, *Bemerkungen zu den Beiträgen zur Philosophie des Zeichens*, in: T. Borsche u. W. Stegmaier (Hgg.), *Zur Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1992, 195-219, hier 201 f. u. 214 f.

Der Verlust des Schattens ist nun aber auch ein Verzicht auf Identität, auf die Identität von etwas ›als‹ etwas. Die Philosophie des Zeichens geht nicht mehr davon aus, daß irgend jemand irgend etwas gleich versteht wie ein anderer, sie ist eine radikale Philosophie der Individualität. Einer ihrer Leitbegriffe ist das Andersverstehen.<sup>10</sup> Zeichen werden dadurch zu Kreuzungspunkten der Kommunikation unter Individuen. Sie ermöglichen die Kommunikation unter ihnen gerade dadurch, daß sie, in gewissen Spielräumen, von jedem anders verstanden werden können. Man unterstellt den Konsens zwar von Fall zu Fall, um weiterreden zu können, kann ihn aber nie wirklich feststellen; der Versuch, ihn festzustellen, brächte vielmehr die Gefahr offener Dissense mit sich. Die Philosophie des Zeichens weiß sich auch selbst als individuelle Philosophie.<sup>11</sup> Sie kann sich dennoch als universell verstehen, sofern sie Individuen und ihre Kommunikation nicht vor den Zeichen voraussetzt, sondern auch sie noch als Zeichen versteht: Individuen sind füreinander auch nur Zeichen, und daß sie das sind, zeigt sich immer aufs neue in ihrer Kommunikation, in der, eben weil sie nur durch Zeichen möglich ist, jeder den andern (und auch sich selbst) nur auf seine Weise verstehen kann.<sup>12</sup>

Die Philosophie des Zeichens schüttelt die Schatten des ontologischen und des epistemologischen Doppels ab, indem sie die Betrachtung dreht: weder von der Welt noch vom Ich/Wir aus-

10 Vgl. Simon, *Philosophie des Zeichens*, 152 u. 178: »Verstehen verändert sich, ist an ihm selbst Andersverstehen, weil es zum Zeichen als Zeichen gehört, daß es nur für eine gewisse Zeit eine bestimmte Bedeutung hat und daß auch das Verlieren dieser Bedeutung als ›bestimmte Negation‹ selbst schon wieder ›von Bedeutung‹ ist.« – »Es gibt keine dauernden apriorischen Bedingungen der Verständigung, weil man nicht wissen kann, in welchen Urteilen man mit dem anderen übereinstimmt, mit dem man jetzt gerade spricht. [...] Jedes Verstehen von Zeichen ist auch ein Geschehen, ein Werden von neuen Zeichen.«

11 Vgl. Simon, *Bemerkungen*, 197 – »Die Philosophie des Zeichens geht davon aus, daß keine Bestimmung die erste, aber auch keine die letzte ist, ihre eigenen Bestimmungen eingeschlossen« –, dazu *Philosophie des Zeichens*, 34 f., u. *Philosophie des Zeichens*, 8: »Die Philosophie des Zeichens läßt es, auch im Übergang, beim Zeichen.«

12 Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 504: »Wenn man aber sagt: ›Wie soll ich wissen, was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen‹, so sage ich: ›Wie soll er wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen.««

geht, die sie interpretieren, sondern von den Zeichen, durch die auch Welt und Ich/Wir und ihre Differenz allein sich zeigen können. Das Zeichen ist das Absolute.<sup>13</sup> Dennoch geht auch die Philosophie des Zeichens noch von einem ›Wir‹ aus (»Ein Zeichen ist das, was wir verstehen.«), und von diesem ›Wir‹ aus will ich nun einen Schritt weiterzugehen versuchen. In dem ›Wir‹ ist vorausgesetzt, daß jedes Individuum ein Zeichen auf seine, d. h. immer andere Weise versteht (ohne daß sich das als solches letztlich feststellen ließe) und daß es gerade darin frei gegenüber anderen Individuen ist. Bei der Freiheit des Andersverstehens ist jedoch noch davon abgesehen, daß man Zeichen selbst gegenüber nicht frei ist. Man ist zwar frei, sie immer anders zu verstehen, aber nicht frei, sie überhaupt zu verstehen. Man kann sich dem Zeichenverstehen als solchem nicht entziehen. Zeichen drängen sich auf, ziehen die Aufmerksamkeit auf sich und nötigen, sie – so oder anders – zu verstehen. Werbeplakate an der Straße zwingen den Vorbeifahrenden, ihre Zeichen zu lesen, wie willig oder unwillig und wie flüchtig oder ausführlich auch immer, sie leben davon, daß man sie nicht übersehen kann. Ein wohlangelegter Landschaftsgarten zieht den Blick auf sich und hält ihn fest, eine attraktive Frau schätzt eine attraktive Frau, die ihr begegnet, unwillkürlich nach ihrem Outfit ab, und wir alle können an einem Gesicht, das uns auffällt, nicht achtlos vorbeigehen.<sup>14</sup> Ein Zei-

13 Die Absolutsetzung des Zeichens hat, auch noch ein Jahrhundert nach Charles Sanders Peirce, irritierend und provozierend gewirkt. Vgl. etwa die Rezension von Simons ›Philosophie des Zeichens‹ durch Gerhard Schönrich, Optionen einer Zeichenphilosophie, in: Philosophische Rundschau 38 (1991), 178-200, und die ihr gewidmeten Beiträge von Eugenio Coseriu, Zeichen, Symbol, Wort, und von Stanley Rosen, Kann die Freiheit ein Zeichen sein?, in: Borsche/Stegmaier, Zur Philosophie des Zeichens, 3-27 bzw. 59-78.

14 Vgl. Emmanuel Levinas, Sprache und Nähe, in: E. L., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers., hg. und eingel. v. W. N. Krewani, Freiburg/München 1983, 261-294, bes. 286-288 (frz. Or.: Langage et proximité, in: E. L., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1967, 217-236), und ders., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, aus dem Frz. übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München 1992, bes. 116-123 (frz. Or.: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye 1974 [Phaenomenologica, Bd. 54], Neudruck Dordrecht/Boston/London 1978 u. ö., bes. 61-65).

chen, könnten wir den Satz der Zeichenphilosophie darum abwandeln, ist das, was zu verstehen wir uns nicht entziehen können.

Damit wird nun aber auch in dem ›Wir‹ der Zeichenphilosophie eine Verdoppelung sichtbar. Im ›Wir‹ ist im Hinblick auf das Zeichen von der Differenz der Individuen abgesehen. Doch wenn ein Zeichen das ist, was zu verstehen man sich nicht entziehen kann, und wenn auch Individuen Zeichen füreinander sind, ist ›Wir‹ nicht mehr ›einer wie der andere‹, sondern ›einer für den anderen‹. Individuen sind in der Freiheit ihres Andersverstehens nicht austauschbar, sondern voneinander abhängig, der Andere ist nicht mein Doppel, der sich wie ich frei auf beiden gegebenen Zeichen bezieht, sondern der, der mich nötigt, mich auf seine Zeichen zu beziehen. Er stört meine Zeichen, stellt sie in Frage, veranlaßt mich, sie anders zu verstehen. Aber damit kann er mir in schwierigen Situationen auch helfen, mich selbst und meine Handlungsmöglichkeit anders zu verstehen, und seine Störung kann darum befreiend wirken. Die Freiheit des Andersverstehens ist dann nicht nur eine Freiheit gegenüber dem andern, sondern auch eine Freiheit durch den andern.<sup>15</sup> Das Andersverstehen des Anders ist Anstoß meines Andersverstehens, ›Anstoß‹ sowohl im Sinn von ›anstößig‹ als auch von ›anstoßend‹. Im Zeichenverstehen scheint es gerade die Andersheit des Anders zu sein, der man sich nicht entziehen kann. Im Doppel des ›Wir‹ könnte gerade die absolute Differenz der Individuen für das Zeichenverstehen bedeutsam sein und ihm vorausgehen.<sup>16</sup>

Das andere Individuum ist im Zeichenverstehen jedoch auch nur ein Zeichen unter anderen. Es ist ein herausragendes Zeichen, sofern es ein Zeichen ist, das mich provoziert, meinerseits Zeichen zu geben, Zeichen, die es anders verstehen wird und die ich von seinem Andersverstehen her dann auch selbst wieder anders ver-

15 Vgl. vom Verf., Der Rat als Quelle des Ethischen, in: W. Stegmaier u. G. Fürst (Hgg.), Der Rat als Quelle des Ethischen. Zur Praxis des Dialogs, Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1993 (Hohenheimer Protokolle, Bd. 45).

16 Im Hinblick auf die Kritik definitiver Bedeutungen von Zeichen zieht auch Simon diese Konsequenz. Vgl. Philosophie des Zeichens, 246: »In diesem Ausschluß [sc. des Andersverstehens] aber wäre der andere gerade das Absolute gegenüber dem Verstehen von Zeichen als ihrem Aufgehen in einer definitiven Bedeutung«.

stehen werde. Das andere Individuum ist ein herausragendes Zeichen als ein besonders provozierendes und irritierendes Zeichen. Provozierend und irritierend sind mehr oder weniger aber alle Zeichen, sofern man sich ihnen nicht entziehen kann. Sie sind es nur in unterschiedlicher Form und in unterschiedlichem Grad. Alle Zeichen können stören und weiterhelfen. Wir können darum von den Individuen als Zeichen zu Zeichen überhaupt zurückkehren und damit zur Orientierung überhaupt übergehen.

Ein Zeichen, dem man sich als Zeichen nicht entziehen kann, ist eine *Orientierung*. Eine Orientierung zieht in eine Richtung, richtet in eine Richtung aus. Sie tut das jedoch wie ein Zeichen im Sinne der Philosophie des Zeichens. So wie ein Zeichen, in gewissen Spielräumen, von jedem anders verstanden werden kann und verstanden werden können muß, legt auch Orientierung zum einen nicht schon auf die Richtung fest, in die es zieht, sondern schlägt sie nur vor; es gehört zum Charakter der Orientierung, daß man frei bleibt, ihr zu folgen. Zum ändern muß auch eine Orientierung unmittelbar verstanden werden, wenn sie überhaupt verstanden werden soll; wird eine Orientierung erklärt, so setzt sie eine Vororientierung über die Mittel dieser Erklärung voraus. ›Zeichen‹ scheint darum der (oder zumindest ein) Sinn von ›Orientierung‹ und ›Orientierung‹ der (oder zumindest ein) Sinn von ›Zeichen‹ zu sein. ›Zeichen‹ als ›Orientierung‹ und ›Orientierung‹ als ›Zeichen‹ verstanden schließt alle Verdoppelungen aus: Man nimmt, wenn man sich an etwas orientiert, es immer schon als Zeichen, das lediglich auf andere Zeichen verweist. Wenn man sich orientiert, weiß man, daß man es nur mit Zeichen-Ketten zu tun hat.

Der Orientierungsbegriff vermittelt nun aber auch den Zeichenbegriff wieder mit dem Weltbegriff, den die Philosophie der Interpretation durch ihren Begriff der Interpretationswelten erschlossen hat. Denn in der Orientierung geht es nie um einzelne, isolierte Gegenstände, sondern stets um ein Ganzes, um eine Welt, im großen oder im kleinen. Dies wird jedoch nun eine Welt aus Zeichen sein, und diese Welt aus Zeichen wird eine Welt auf Zeit sein. In den folgenden Abschnitten will ich die Begriffe der Welt und der Zeit vom Begriff der Orientierung her kurz explizieren, um Orientierung dann selbst als Weltabkürzungskunst zu explizieren. In drei weiteren Abschnitten sollen dann vom Begriff der Weltabkürzungskunst aus die kosmologische, die ontolo-

gische und die epistemologische Frage wiederaufgenommen werden, die Frage nach der Möglichkeit einer Einheit der Welt, nach der Möglichkeit einer Einheit von Gegenständen und nach der Möglichkeit einer Einheit des Wissens. Wenn wir unser Weltverstehen neu verstehen wollen, müssen wir, denke ich, auch auf diese alten Fragen neue Antworten geben.

Dabei wird sich aber auch die Frage nach dem Denken selbst stellen. Orientierung gelingt in den meisten Fällen problemlos und sicher. Wenn sie nicht gleich gelingt, gelingt sie in aller Regel mit der Zeit. Dennoch ist sie, als Einstellung auf immer neue Realitäten einer immer neuen Welt verstanden, mit unseren herkömmlichen Begriffen vom Denken schwer zu denken. Denn sie läßt zu, daß sich im Übergang von einer alten Welt zu einer neuen Welt alles ändern kann, keine Voraussetzung der alten Welt in der neuen unberührt bleibt. Zwar kann sich, zumindest für uns, nicht alles zugleich verändern, wenn wir Veränderung überhaupt erfahren sollen. Aber wir können, wenn wir uns auf neue Realitäten einstellen, nicht von vornherein sagen, *was* da von Fall zu Fall bleibt. Es muß bei immer neuen Übergängen zu immer neuen Realitäten nicht immer dasselbe, sondern könnte in jedem Fall etwas anderes sein, das bleibt, und Orientierung besteht dann gerade darin, von Fall zu Fall herauszufinden, was sich da verändert hat und was geblieben ist.

Damit fehlen uns aber feste Voraussetzungen, Orientierung selbst zu denken. Denn Orientierung könnte ja auch selbst von Fall zu Fall ihren Charakter verändern. So scheint sie ein Problem offenbar weniger in ihrem Vollzug als für das Denken zu sein, für das Denken, wie wir es bisher gedacht haben. Wir müssen uns also, wenn wir Orientierung zu denken versuchen, immer offenhalten, daß wir dabei das Denken selbst anders denken müssen. Orientierung als Problem *für* das Denken könnte sich als ein Problem *des* Denkens, des Denkens des Denkens herausstellen.

Das sind viele große Fragen auf einmal. Ich kann sie im folgenden nicht mehr als anschnitten.

## 2. Welt

Auch in der Orientierung kommt ›Welt‹ zweimal vor: Man orientiert sich *über* eine Welt *in* einer Welt. Auch hier ist die Welt zugleich eine vorausgesetzte und gesetzte, eine vorgegebene und erst bestimmte, eine entworfene, in die man schon geworfen ist. Dennoch entsteht hier keine Verdoppelung mehr. Denn ›Welt‹ kommt hier nur einmal als Gegenstand vor, als Welt, *über* die man sich orientiert. Das andere Mal dagegen, als Welt, *in* der man sich orientiert, ist sie Randbedingung der Orientierung. In der Orientierung hat man die Welt gleichsam vor sich und im Rücken, man entwirft sie sich aus einem Hintergrund, der selbst Hintergrund bleibt. Daß man sie vor sich hat, heißt, in Begriffen des Verstehens ausgedrückt, daß man sie unmittelbar versteht, und daß man sie aus einem Hintergrund versteht, der Hintergrund bleibt, heißt, daß man sie immer schon aus seinen eigenen Lebensbedingungen und damit individuell versteht – in der Orientierung geht unmittelbar eine Welt, aber immer eine individuelle Welt auf. Ich erfahre mich in der Orientierung unmittelbar in einer Welt, die immer nur meine ist; in der Orientierung geht es immer nur um eine, aber immer schon um meine Welt. Die Welt ›an sich‹ entzieht sich ihr als ihre bloße Randbedingung.

Andererseits weiß ich aber auch, daß ich meine Welt mit anderen teile. So entsteht die Paradoxie aller Philosophien der Individualität, daß die Welt immer zugleich meine und nicht meine ist. Der Interpretationismus vermeidet die Paradoxie durch seine Unterscheidung von Ebenen der Interpretation. Die Ebenen der Interpretation sind danach unterschieden, wie weit die Welt, die ein Individuum vor sich hat, seiner individuellen Interpretation entzogen ist. Was seiner individuellen Interpretation entzogen ist, erfährt es als Allgemeines, das ihr vorausgeht und sie fundiert, und je mehr ein Allgemeines seiner individuellen Interpretation entzogen ist, desto mehr erscheint es ihm als fundierend. Ebenen der Interpretation sind also übereinandergeschichtete Fundierungsebenen von nach unten zunehmender Allgemeinheit der Interpretation.

Diese Lösung der ›Zugleich-nur-meine-und-doch-nicht-nur-meine-Welt‹-Paradoxie ist verwandt mit der Typentheorie, durch die Russell die Antinomie der mathematischen Mengenlehre zu vermeiden suchte. Sie setzt voraus, daß sich das ›Nur-Meine‹ und

das ›Nicht-nur-Meine‹ meiner Welt klar wie eine mathematische Menge von einer andern trennen und auf hierarchische Ebenen verteilen läßt, und dafür wiederum, daß sich die Ebenen im ganzen klar übersehen lassen. In der Orientierung läßt sich aber gerade das nicht schon voraussetzen. Ließen sich, wie sich gezeigt hat, schon mathematische Probleme nur begrenzt durch eine Aufteilung in Elemente und deren Verteilung auf hierarchische Ebenen lösen, so würden in der Orientierung dadurch eben die Probleme ausgeschlossen, um die es in ihr geht.<sup>17</sup>

Orientierung ist im Ansatz praktisch. Sie ist immer Orientierung unter Handlungsdruck und darum Orientierung in Handlungswelten. Sie löst die Paradoxie, daß die Welt immer zugleich meine und nicht meine ist, nicht logisch, sondern pragmatisch, aus der jeweiligen Handlungssituation heraus. Was sich nicht nur für mich, sondern auch für andere geändert hat, muß sich von Fall zu Fall zeigen; es hängt vom Handlungsdruck der Situation ab, wie weit das eigene Handeln auf anderes Handeln bezogen und wie weit und wie tief die Umorientierung dabei greifen muß. Sie wird beim Nächsten und Oberflächlichsten beginnen und sich nur, wenn sie hier nicht mehr zurechtkommt, weiter und tiefer ziehen lassen; sie wird so von leichter verfügbaren in schwerer verfügbare Handlungswelten übergehen, sich von einer in eine andere fortziehen lassen.<sup>18</sup> Die Bremse an meinem Fahrrad wird schwach, ich

17 Der Interpretationismus kommt durch das typentheoretische Verfahren auch nach seinen eigenen Voraussetzungen in Schwierigkeiten. Denn die Fundierungsverhältnisse, die er postuliert, sollen einerseits, im Vollzug des Interpretierens, feststehende Bedingungen der Möglichkeit der Interpretation und insofern selbst nicht Gegenstand der Interpretation sein. Sie sollen sich andererseits aber, für den Blick des Philosophen, dennoch ändern können – wozu er allerdings aus dem Vollzug des Interpretierens heraustreten muß, was er natürlich ebenso wenig kann wie andere Sterbliche. Die Paradoxie kehrt so als die Paradoxie des Philosophen wieder, der sich mit seiner Interpretation über alle anderen Interpretationen stellen und deren Ordnungen festlegen können müßte.

18 Zum »Fortgezogenwerden« im Welterleben, das »keine Volition, am wenigsten das abstrakte Wissenwollen« ist, vgl. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, hg. v. B. Groethuysen, Leipzig und Berlin 1927, 140, und dazu vom Verf., Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, 236.

will sie nachstellen, merke, daß der Zug am Reißen ist, muß ihn darum umständlich ausbauen und noch umständlicher zum Händler gehen, um einen neuen zu kaufen, der mir dann vielleicht sagt, ich solle lieber gleich ein neues Fahrrad kaufen, woraufhin ich mich statt über mein Fahrrad über meine Kontoauszüge beuge.

Die Orientierung pluralisiert so die Welt in eine Vielfalt von Handlungswelten, die zwar alle meine Handlungswelten sind, es aber nie zugleich sind. Die Paradoxie, daß die Welt immer zugleich meine und nicht meine ist, wird in der Orientierung so gelöst, daß von Fall zu Fall eine Welt zu meiner Handlungswelt und damit Gegenstand meiner Orientierung wird, während die anderen zurücktreten und zu ihrer Randbedingung werden. Was aber Randbedingung meiner Handlungswelt ist, ist selbst nicht mehr meine Handlungswelt, kann es jedoch immer wieder werden.

Die Grenze zwischen Randbedingung und Gegenstand bleibt so im Fluß. Aufgabe der Orientierung ist es gerade, auf dieser Grenze zu operieren. Damit läßt sie sich nun nach vier ersten Momenten charakterisieren:

(a) Dadurch, daß die Orientierung auf der Grenze zwischen Randbedingung und Gegenstand operiert, bleibt in ihr stets bewußt, daß Realitäten immer erschlossene Realitäten sind. Dies ist die *Hypothetizität* der Orientierung.

(b) Realitäten werden ihr von einem Standpunkt, von jeweiligen Voraussetzungen, von individuellen Lebensbedingungen aus bewußt. Dies ist die *Perspektivität* der Orientierung.

(c) Der Standpunkt der Orientierung wird als jeweiliger Standpunkt jedoch erst durch seine Verschiebung bewußt, dadurch, daß ein Standpunkt aufgegeben und ein anderer eingenommen wird. Dies ist der Modus von *Reflexivität* in der Orientierung.

(d) Diese Reflexivität ist dann keine unbedingte, überzeitliche mehr, sondern eine bedingte, zeitliche Selbstbezüglichkeit, eine Rückbezüglichkeit auf sich von einem schon veränderten Ich aus. In dieser Reflexivität liegt darum zugleich die *Transitivität* der Orientierung.

### 3. Zeit

In der Transitivität der Orientierung zeigt sich deren innere Zeitlichkeit. Als Einstellung auf neue Realitäten muß sie immer damit rechnen, daß immer alles anders werden kann. Der Begriff dafür aber, daß immer alles anders werden kann, ist die Zeit.

Die Orientierung pluralisiert die Welt nicht nur in eine Vielfalt von Welten, sie temporalisiert sie auch. Die Welten, die sie für das Handeln entwirft, sind Welten auf Zeit. Orientierung ist auch in Welten, die man kennt, immer Umorientierung, Neuorientierung; man orientiert sich nur, wenn man sich neu orientieren muß. Darum hat eine Orientierung aber auch selbst nur Sinn auf Zeit. Ist ein Handlungsziel erreicht, ist ihr Sinn aufgezehrt. Ist ein Handlungsziel erreicht, eröffnen sich von ihm aus aber sogleich wieder neue Ziele, die neue Orientierungen notwendig machen. Orientierung generiert so Orientierung. Nun ist aber die Zeit nicht vor der Orientierung vorauszusetzen, sondern selbst ein Parameter der Orientierung. Die Zeit, wie wir sie erfahren, ist die Zeit unserer Orientierung, sie wird von der Orientierung mitgeneriert. Das bedeutet zuletzt, daß Orientierungen nicht nur ihre Zeit haben, sondern in ihrem Wechsel Zeit überhaupt erst als Zeit erfahren lassen. Spitzt man das zu, so kann man sagen, Orientierung sei selbst nur als Zeit zu denken oder kurz, sie sei selbst Zeit.

Das Wissen, das Orientierungen verschaffen, ist ein Wissen, das es mit der Zeit aufnimmt, indem es die Zeit selbst in sich aufnimmt. Orientierungen müssen, wenn sie aktuell und pragmatisch sein sollen, vor allem schnell sein. Schnelligkeit bedingt Voreiligkeit, Voreiligkeit schließt Vieldeutigkeit und Oberflächlichkeit ein. Das ist nur ein Manko, wenn man den herkömmlichen Begriff des Wissens, des Wissens der Wissenschaft, zum Maßstab macht. Orientierung kann weitgehend auf Eindeutigkeit und Gründlichkeit verzichten und gibt dennoch hinreichend Sicherheit zum Handeln. Sie verzichtet damit auch auf logische Notwendigkeit. Sie setzt gegen logische Notwendigkeit Lebensnotwendigkeit; Lebensnotwendigkeit ist aber zugleich Voraussetzung dafür, daß logische Notwendigkeit überhaupt gesucht wird. Damit verzichtet sie schließlich auch auf Allgemeingültigkeit; ihr Wissen ist immer nur so weit generalisierbar, wie Handlungssituationen einander gleichen können, es ist nie unbedingt.

Dennoch ist es Voraussetzung alles anderen Wissens. Auch wenn

man Wissenschaft treibt, muß man sich in der betreffenden Wissenschaft zuerst orientieren, nicht nur im ganzen, sondern auch wieder auf jedem Gebiet und über jeden einzelnen Punkt. Auch wissenschaftliche Arbeit ist weitgehend Orientierungsarbeit. Vom Ansatz bei der Orientierung her gesehen ist Allgemeingültigkeit, Eindeutigkeit und Gründlichkeit des Wissens auch in der Wissenschaft nur *eine* Option.

#### 4. Abkürzungskunst

Schnelligkeit der Orientierung wird dadurch erreicht, daß sie nur über *Anhaltspunkte* läuft. Orientierung ist Orientierung *an* etwas, es geht nicht um die Anhaltspunkte selbst, sondern um das, worauf sie hinführen. Anhaltspunkte aber sind wiederum *Zeichen*<sup>19</sup>: Orientierung ist darum eine *Abkürzung* der Welt in Zeichen oder eine *Weltabkürzungskunst*. Ich schlüssele den Begriff kurz auf nach den drei Momenten Zeichen, Abkürzung und Kunst.

(a) *Zeichen*. – In der Orientierung ist man sich ganz alltäglich bewußt, daß Anhaltspunkte nur auf andere Anhaltspunkte, Zeichen nur auf andere Zeichen verweisen. Man ist nicht verführt, Zeichen für Dinge selbst zu nehmen. Man *will* in der Orientierung gar nicht zu Dingen selbst, sondern immer nur zu weiteren Anhaltspunkten kommen. Ihr Sinn ist das Weitergehen-, Weitermachen-, Weiterleben-Können, und darum muß ihr Zeichenprozeß unendlich sein.

(b) *Abkürzung*. – In der Orientierung weiß man auch, daß man abkürzt.<sup>20</sup> Man *will* abkürzen, um schnell an sein Ziel zu kommen. Dazu muß man aber an jedem Anhaltspunkt eine Entschei-

dung für die eine oder andere Richtung treffen; Anhaltspunkte der Orientierung sind Ausgangspunkte von Alternativen, diesen oder jenen weiteren Zeichen zu folgen. Bei solchen Entscheidungen muß man aber in Kauf nehmen, daß in den Richtungen, die man nicht verfolgt, stets Unübersichtlichkeiten bleiben, die man bis auf weiteres und zumeist auch für immer auf sich beruhen lassen muß. Orientierung hält so stets gegenwärtig, daß die Welt, *in* der man sich orientiert, in einem nicht angebbaren Grad komplexer ist als die, *über* die man sich von Fall zu Fall orientieren kann, und darum bleibt sie immer unruhig, immer auf Überraschungen gefaßt. Andererseits aber macht sie die Welt durch ihre Abkürzungen erst verfügbar, und das erklärt das Zuversichtliche, Optimistische, das alle Orientierung zugleich umgibt. Man kann sich von Anhaltspunkten aus, die man sich einmal verschafft hat, immer weitere Anhaltspunkte verschaffen und sich so eine Handlungswelt immer dichter erschließen. Vermehren sich dann aber die Anhaltspunkte zu sehr, geht man zu weit ins Detail, wird man darüber eine neue Orientierung, eine neue Übersicht und damit wieder eine neue Abkürzung brauchen. Dies ist dann eine Abkürzung von Abkürzungen, und solche Abkürzungen von Abkürzungen, Vereinfachungen sich unversehens vermehrender Zeichen zu weniger und wieder gut übersehbaren Zeichen, machen die Hauptarbeit der Orientierung aus. Orientierung macht es also einerseits möglich, sich irgendwo einzugraben, und andererseits, großzügig von einem zum andern zu springen. Durch Vermehrung und Abkürzung von Zeichen hält sie Welt in unterschiedlichen *Dichtegraden* bereit.

(c) *Kunst*. – Kunst ist die Weltabkürzung, sofern sie kein Kriterium, zumindest kein letztes Kriterium für ihre Abkürzungen hat. Ein Kriterium setzt schon eine Übersicht über das voraus, worauf es angewendet werden soll. Orientierung aber macht ja Unübersichtliches erst übersichtlich, Komplexes einfach. Das Einfache, Klare und Deutliche, von dem das Denken im herkömmlichen

sche Untersuchungen, § 208; und Simon, Philosophie des Zeichens, 131 f., unter Berufung auf Nietzsche. Zur Genealogie der Weltorientierung als Weltabkürzungskunst bis auf Kant vgl. vom Verf., ›Was heißt: Sich im Denken orientieren?‹ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17.1 (1992), 1–16. S. dort auch weitere Literatur zur Philosophie der Orientierung.

19 Der Begriff des *Anhaltspunkts* weist zugleich auf den Begriff der *Zeit* zurück. Anhaltspunkte sind Anhaltspunkte nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit, das, wo die Orientierung auf einen Moment anhält. In diesem Anhalten erscheint in der Orientierung Sein, *Sein* zeigt sich in Zeichen auf Zeit. Andererseits ist ›Zeit‹ natürlich auch ein *Zeichen*. Es hat wie alle andern Zeichen seine Zeit und hat nur Sinn, wenn es auf andere Zeichen verweist, den Übergang zu anderen Zeichen ermöglicht.

20 Zum Begriff einer Kunst der Abkürzung der Welt in Zeichen vgl. Kant, Logik, Einleitung VI (AA IX 43 f.); Nietzsche, Nachlaß Herbst 1885 – Frühjahr 1886, VIII 1 [28], KSA 12.16f., Nachlaß Sommer 1886 – Herbst 1887, VIII 5 [16], KSA 12.190, u. ö.; Wittgenstein, Philosophi-



Sinn ausgeht, um es nach Regeln zu ordnen, ist ihr Werk. Als Kunst muß sie statt dessen frei greifen. Daß sie frei greifen muß, bedeutet aber zugleich, daß sie sicher zugreifen muß. Sie ist Kunst gerade darin, daß die Willkür ihres Zugriffs nicht als Beliebigkeit erscheint, sondern daß sie mit ihrem Zugriff ›überzeugt‹, daß der Zugriff, ist er einmal erfolgt, als der nächstliegende und einzig mögliche und insofern *notwendige* erscheint. Sie arbeitet nicht mit Ableitungen, sondern mit *Passungen*. Passungen sind Muster von Anhaltspunkten, die gerade nicht voneinander abhängig und darum auseinander ableitbar, sondern möglichst voneinander unabhängig sind. Eine Passung von Unabhängigem, nicht auseinander Folgendem gibt gerade die Sicherheit. Man traut einer Orientierung mehr und entschließt sich auf sie hin zum Handeln, wenn in ihr vieles Verschiedene zusammenkommt, als wenn etwas noch so streng, aber eben nur aus Einem folgt. Es muß dann nicht einmal alles und vieles nicht genau passen, es muß nur einiges einigermaßen passen. Eine Orientierung ist nicht aufgebaut wie ein Haus, das wankt, wenn das Fundament wankt, sondern aufgespannt wie ein Netz, das, gerade weil es an jeder Stelle wanken kann, noch sicher trägt, wenn alles bebt.

Fragen wir nun vom Prozeß der Orientierung her zurück, wie in ihm der Bestand einer Welt und der Bestand von Gegenständen denkbar wird, so wie wir sie alltäglich voraussetzen, und wie dabei das Denken selbst gedacht werden kann. Ich werde hier mit den Begriffen ›Struktur versetzter Kontinuitäten‹, ›Fluktuanz‹ und ›Plausibilitätsstandard‹ arbeiten.

### 5. Struktur versetzter Kontinuitäten

In der geographischen Orientierung arbeiten wir mit *doppelten Signaturen*: Will man sich mit Hilfe einer Karte im Gelände orientieren, so muß man sich zugleich mit Hilfe des Geländes in der Karte orientieren. In beiden Fällen, nicht nur im Blick auf die Karte, orientieren wir uns an Zeichen, auch das Gelände wird im orientierenden Blick in markante Zeichen abgekürzt. Aber beide Zeichensysteme müssen insoweit voneinander unabhängig sein, daß sie einander verdeutlichen, Passungen herstellen können.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Auch die Orientierung der Zugvögel basiert auf dem Zusammenspiel

Analoges gilt für die Kommunikation: Auch hier gleicht man laufend die willentlich gegebenen Sprachzeichen mit den unwillentlichen mimischen und gestischen Zeichen ab, um zu sehen, wie man zu verstehen hat, was der andere sagt. Orientierung operiert generell mit mehrfachen Signaturen, zwischen denen sie Passungen sucht. Die Redundanzen aber, die durch die Mehrfachcodierung entstehen, werden zugleich zur Eröffnung der Welt genutzt, die wir alltäglich voraussetzen. Mehrfache Signaturen machen es möglich, sich, solange die eine Signatur keine befriedigende Dichte von Passungen liefert, an eine andere zu halten und so die Lücken der ersten zu überbrücken. Man orientiert sich ein Stück weit nur im Gelände, bis man seinen Standort wieder auf der Karte feststellen kann, und umgekehrt.

Indem man zwischen Zeichensystemen hin und her wechselt, hat man immer eine Orientierung, aber in versetzter Kontinuität. Dies gilt nicht nur für Zeichensysteme in Orientierungen, sondern auch für ganze Orientierungen, Orientierung in der Berufswelt, in der Politik, in einem Land usw. Auch sie können Strukturen versetzter Kontinuitäten miteinander bilden, und aus ihnen kann sich dann die Welt eines Individuums aufbauen: keine einheitliche, einheitlich beschreibbare Welt, sondern eine Vielheit inkommensurabel miteinander zusammenhängender Welten, zwischen denen sich das Individuum sicher hin und her bewegen kann. Die Welt eines Individuums, könnte man sagen, ist seine Orientierung über seine Orientierungen.<sup>22</sup>

mehrerer voneinander unabhängiger Orientierungsmechanismen. Sie werden, nimmt man an, über ein Karte-Kompaß-Konzept einander zugeordnet. Vgl. Peter Berthold, Vogelzug. Eine kurze, aktuelle Gesamtübersicht, Darmstadt 1990, bes. 175 f. und 181.

<sup>22</sup> Die Kunst der Orientierung ist dann entsprechend eine Kunst der Orientierung unter Orientierungen. Es geht, scheint es, nicht darum, wie vom traditionellen Denken her zumeist unterstellt wird, *eine* Orientierung zu schaffen. Sie ist offenbar nicht nur nicht lebensnotwendig, sondern wäre, würde man sich wirklich auf sie verlassen, sogar lebensgefährlich. Denn versagte diese eine Orientierung, bliebe nichts mehr, das dieses Versagen auffangen und überbrücken könnte. Wir leben statt dessen so, daß wir, wenn wir in *einer* Handlungswelt die Orientierung verlieren und verzweifeln, uns an eine *andere* in einer anderen Handlungswelt zu halten versuchen, um von dorthin in der ersten wieder neu Fuß zu fassen. Die Vielfalt unserer Handlungswelten beunruhigt uns in aller Regel nicht, sondern im Gegenteil, sie beruhigt

Diese Welt ist dann, im Unterschied zu der herkömmlich gedachten, festfundierten und hierarchisch aufgeschichteten Welt, als lebendige, zu laufender Erneuerung fähige denkbar. Auch unsere Weltorientierung im ganzen hat die Gestalt eines Netzes von Orientierungen oder eines Geflechts, wobei unter einem Netz oder einem Geflecht nun eine Struktur versetzter Kontinuitäten zu verstehen ist, die sich überall schließen und dennoch am Rand für anderes offenbleiben kann. In einem solchen Geflecht von Orientierungen können durchaus dauernde Abhängigkeits- und Fundierungsverhältnisse entstehen, sie können sich aber auch verschieben und wieder auflösen. In einer Orientierung über Orientierungen können die Gewichte zwischen den Orientierungen immer wieder wechseln. Man kann auch bewußt an einer Orientierung eine Zeitlang starr festhalten, um sich in einer anderen neuen Realitäten öffnen und sie im ganzen in Bewegung bringen zu können. Man *muß* stets an einer Orientierung festhalten, wenn man eine andere in Bewegung bringen will, es muß aber auch hier nicht immer dieselbe sein. Die Struktur versetzter Kontinuitäten läßt zu, daß sich die Welt in allem verändern und dennoch immer die eine Welt bleiben kann.<sup>23</sup>

uns, weil sie uns, wenn eine Handlungswelt einbricht, immer noch ein Weiterleben in einer andern ermöglicht.

- 23 Vgl. Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit, in: L. W., Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt am Main 1984, §§ 96, 97, 99: »Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.« – »Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung zwischen beiden nicht gibt.« – »Ja, das Ufer jenes Flusses besteht zum Teil aus hartem Gestein, das keiner oder einer unmerklichen Änderung unterliegt, und teils aus Sand, der bald hier bald dort weg- und angeschwemmt wird.« – Vgl. dazu den früheren Versuch des Verf., Die fließende Einheit des Flusses. Zur nachmetaphysischen Ontologie, in: K. Gloy u. E. Rudolph (Hgg.), Einheit als Grundfrage der Philosophie, Darmstadt 1985, 355-379.

## 6. Fluktuanz

So, als Strukturen versetzter Kontinuitäten, sind auch Gegenstände in der Orientierung zu denken. Sie wurden herkömmlich als Substanzen gedacht, mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einem Zugrundeliegenden, das bleibt, und dem auf ihm Aufliegenden, das wechselt. Um Veränderungen in der Zeit zu denken, wurde der Veränderung in der Zeit also etwas entzogen, die *ousía*, das Wesen, die Substanz. Die Substanz sollte eine Einheit jenseits der Zeit sein, die *sich* verändern, die *im Fluß* des Anderswerdens der *Grund* des Anderswerdens sein, über das Anderswerden als *ihr* Anderswerden verfügen sollte, und das Denken war dazu bestimmt, eben dies zu denken. Es erwies sich aber von Anfang an als schwierig, ein solches zeitloses Wesen von einem zeitlichen Unwesentlichen abzugrenzen.<sup>24</sup> Sollte es etwa bei einem Baum der Stamm sein, der bleibt, während die Blätter fallen und nachwachsen? Aber natürlich könnte der Stamm ohne Blätter nicht über mehr als einen Winter ein Baum bleiben. Wir kommen wohl ohne den Substanz-Begriff nicht aus, wenn wir Gegenstände denken und sie trotz des Laufs der Zeit noch wiedererkennen wollen. Es hindert uns aber nichts, ihn nun seinerseits zu einer fließenden Substanz, einer ›Fluktuanz‹, wie ich sie genannt habe, zu temporalisieren.<sup>25</sup> Eine Fluktuanz in der Orientierung wäre dann ein

24 Vgl. vom Verf., Substanz. Grundbegriff der Metaphysik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

25 Wir sind mit anderen Worten nach wie vor nicht frei darin, das Anderswerden mit Hilfe des Substanz-Begriffs als Veränderung eines *Sich-Verändernden* zu denken, und dennoch frei darin, dies als *unser* Denken zu denken. Wenn wir heute wissen können, daß Grenzen im Anderswerden unsere Abgrenzungen sind, dann können wir diese Abgrenzungen selbst als zeitliche denken. Schon Kant hat deutlich gemacht, daß wir nur von Fall zu Fall, soweit wir dazu affiziert werden, etwas als Substanz denken. Er denkt dies so, daß wir einmal das eine, dann das andere als Substanz denken können (etwa, wenn wir aufs Meer blicken, eine Welle einmal als Akzidens der Substanz Meer und einmal als Substanz des Akzidens Schaumkrone). Bei Kant bleibt aber die Schwierigkeit, wie wir denken können, daß wir etwas zwar dauernd als Substanz und dennoch mit der Zeit immer wieder anders, d. h. als eine Substanz im Fluß denken können. Davon, daß wir das können, hängt auch ab, daß wir Evolution im modernen Sinne denken können. Vgl. vom Verf., Die Zeitlichkeit des Lebendigen. Kant, Hegel und die

Geflecht von Anhaltspunkten, von denen einmal die einen, einmal die anderen zum Wiedererkennen hinreichen. Wenn aber nicht immer alle, sondern immer nur einige Merkmale zugleich relevant sind, können, sofern nur einige auf Zeit festgehalten werden, andere ausgetauscht werden, und so können auch unsere Begriffe von Gegenständen in Bewegung bleiben, fließende, lebendige Begriffe sein in einem Wissen, mit dem man lebt. Gegenstände bleiben in der Orientierung gerade dadurch Gegenstände, daß sie immer wieder neu und immer wieder anders erfahren werden können. Sie sind Geschichten von Abkürzungen, die sich in Strukturen versetzter Kontinuitäten aneinander fortgebildet haben und damit der Orientierung nun vielfache Anhaltspunkte in vielfachen Kontexten bieten.

## 7. Plausibilitätsstandards

Die Orientierung folgt, wenn ihr Bild hier richtig getroffen ist, offenbar primär nicht der Logik, die wir als *die* Logik kennen. Die herkömmliche Logik ist selbst, wie auch von Logikern heute weitgehend zugestanden wird, eine nach bestimmten Bedürfnissen allgemeingültig, eindeutig und überzeitlich *gemachte* Logik und damit nur *eine* Festlegung des Denkens unter möglichen andern, so wie eine Grammatik nur eine Festlegung der Sprache unter möglichen andern ist.<sup>26</sup> Voraussetzung der herkömmlichen Logik ist der Ausschluß der Zeit. Nach ihrem Grundsatz, dem Satz des Widerspruchs, kann etwas nicht zugleich eine Bestimmung und der Gegensatz dieser Bestimmung zukommen, was in der Zeit ja, mit Hilfe des Substanz-Begriffs, ohne weiteres zu denken möglich ist. Die herkömmliche Logik gilt insofern nur von zeitlosen Wesen, nur außer der Zeit.<sup>27</sup> Sie kann dennoch ein Mittel der Orien-

Prinzipien von Darwins Evolutionstheorie, in: H. Busche, G. Hefferman u. D. Lohmar (Hgg.), *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*. Festschrift für G. Schmidt zum 65. Geb., Würzburg 1990, 75-87.

<sup>26</sup> Vgl. Ana Agud, *Zeichenphilosophie und Sprachwissenschaft*, in: Borsche/Stegmaier, *Zur Philosophie des Zeichens*, 28-39.

<sup>27</sup> Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 13 (KSA 5,317): »alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst,

tierung sein. Sie ist es nur nicht als erstes und einziges. Die alltägliche Orientierung folgt Plausibilitätsstandards, die in aller Regel nicht definiert und nicht begründet, ja nicht einmal bekannt sind.<sup>28</sup> Plausibilitäten brauchen, wie immer sie auch aussehen mögen, keine Begründungen, sondern erübrigen gerade Begründungen. Sie sind dort in Kraft, wo man aufhört, nach Begründungen zu suchen, wo man sich zufriedengibt und zu einem andern, der hier noch weitersuchen will, einfach »Ach Unsinn!« sagt.<sup>29</sup> Plausibilitätsstandards sind Standards, nach denen in der Orientierung Passungen zugestimmt und daraufhin weitergegangen wird. Aristoteles ging nicht mehr weiter, wenn ein infinites Regreß entstand, ein infinites Regreß war für ihn per se inakzeptabel, für Descartes war die aristotelische Substanz-Akzidens-Relation hingegen noch immer so plausibel, daß sein Zweifel vor ihr endete, und die Kritik Kants, der hier schon zu zweifeln vermochte, reichte wiederum nicht mehr bis zum Form-Inhalt-Schema. Dies sind Beispiele für Plausibilitätsstandards, die wir nennen können, weil sie für uns inzwischen zur Disposition stehen. Wir müssen aber annehmen, daß wir sie unsererseits nur von Plausibilitätsstandards aus zur Disposition stellen können, die uns zur Zeit nicht zur Disposition stehen.

Wenn man sich im Denken orientiert, muß man stets damit rechnen, daß man sich immer auch aufgrund von Ungedachtem, von noch Undenkbarem orientiert. Wittgenstein hat in *Über Gewißheit* gezeigt, daß alles methodische Zweifeln, alles Fundieren von

entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.«

<sup>28</sup> Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 129: »Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. [...] Die eigentlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen gar nicht auf.« – *Über Gewißheit*, § 87f.: »... ein Grundsatz des Forschens und Handelns [...] wird einfach als eine Selbstverständlichkeit hingenommen, nie in Frage gezogen, ja vielleicht nie ausgesprochen. – Es kann z. B. sein, daß *unser ganzes Forschen* so eingestellt ist, daß dadurch gewisse Sätze, wenn sie je ausgesprochen werden, abseits allen Zweifels stehen. Sie liegen abseits von der Straße, auf der sich das Forschen bewegt.«

<sup>29</sup> Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §§ 495 u. 344 (»*Mein Leben* besteht darin, daß ich mich mit manchem zufriedengebe.«). Nietzsche spricht hier von »herrschaftlichen Gedanken« (Also sprach Zarathustra, Teil I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4.81).

Fundamenten etwas Unbezweifeltes, Unfundiertes voraussetzt, in seiner Sprache ein Sprachspiel, das das Zweifeln und Fundieren erst ermöglicht.<sup>30</sup> Die Evidenz, die ein solches Sprachspiel gibt, braucht dann aber wiederum, so Wittgenstein, nicht auf seiner Logik zu beruhen, sondern kann in schlichten empirischen Sätzen liegen, die man nicht bezweifeln kann, ohne sich die Möglichkeit des Zweifels selbst zu entziehen: »Wenn einer bezweifelte, ob die Erde vor 100 Jahren existiert hat, so verstünde ich das *darum* nicht, weil ich nicht wüßte, was dieser noch als Evidenz gelten ließe und was nicht.«<sup>31</sup>

Daß es sich um empirische Sätze handelt, bedeutet, daß auch sie wanken können, wenn man sich auf neue Realitäten einstellt. Doch dann, so Wittgenstein, werden wieder andere fest. Die Frage »Was kann ich wissen?« geht damit in die Frage »Worauf kann ich mich verlassen?« über<sup>32</sup>, und selbst diese Frage wird nur dann gestellt, wenn man sich zuvor auf etwas anderes nicht mehr verlassen konnte. Wissen in der Orientierung wäre danach das auf eine bestimmte Zeit selbstverständlich Gewordene, das, wonach man während dieser Zeit nicht mehr fragt, sondern worauf man sich einfach verläßt, Anhaltspunkte, deren Zeitlichkeit man für

diese Zeit vergessen hat.<sup>33</sup> Sie brauchen nicht systematisch zusammenzuhängen, ihre Evidenzen können »von sehr zerstreuter Art« sein, und zuweilen muß zwischen ihren Evidenzen auch »entschieden« werden.<sup>34</sup> So aber bleibt die Orientierung stets für neue Realitäten offen.

30 Wir können heute Begriffe wie des Gegründet-Seins und Enthalten-Seins als Metaphern sehen, die sich am Bau eines festen Hauses orientieren. Die Hausbau-Metapher hat in der Neuzeit die antike Metapher der Höhle transformiert, die Hans Blumenberg (Höhlenausgänge, Frankfurt a. M. 1989) als eine absolute Metapher aufgewiesen hat, die sich durch die ganze Geschichte des abendländischen Denkens zieht. Wittgenstein hat die Höhle-Haus-Metapher in den *Philosophischen Untersuchungen* (§ 18) zunächst entgrenzt zur Metapher von der Stadt als »einem Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und diese umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern«, und sie dann, in *Über Gewißheit* (§ 248), umgekehrt: »Ich bin auf dem Grund meiner Überzeugungen angelangt. – Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.«

31 Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 231. – Es kommt hier also gar nicht auf Begründungen, sondern auf sehr viel offenere und dennoch nicht weniger zwingende Plausibilitäten an. Vgl. *Philosophische Untersuchungen*, § 325: »Was die Menschen als Rechtfertigungen gelten lassen, – zeigt, wie sie denken und leben.«

32 Vgl. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §§ 508 f.

33 Vgl. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 415: »Ja, ist nicht der Gebrauch des Wortes Wissen, als eines ausgezeichneten philosophischen Wortes, überhaupt ganz falsch? Wenn »wissen« dieses Interesse hat, warum nicht »sicher sein«? Offenbar, weil es zu subjektiv wäre. [...] man will nicht subjektive Sicherheit ausdrücken, auch nicht die größte, sondern dies, daß gewisse Sätze am Grunde aller Fragen und alles Denkens zu liegen scheinen.«

34 Vgl. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §§ 600 u. 641.