

quadrum Bestreuen - Kühne / Frithjof Rodi (Hg.),  
Dilthey und die hermeneutische Wende in der  
Werner Stegmaier Philosophie,  
Jahrgang 2008

## Diltheys Beitrag zu einer Philosophie der Orientierung

### 1. Die hermeneutische Wende in der Philosophie im Blick auf eine Philosophie der Orientierung

Die hermeneutische Wende in der Philosophie war eine Kritik der Metaphysik und der Transzendentalphilosophie auf ihre Lebensbedingungen hin: der Metaphysik als Versuch, die Dinge zu denken, wie sie an sich selbst sind, von einem seinerseits nur gedachten, theoretischen Standpunkt aus und der Transzendentalphilosophie als Denken der Bedingungen der Möglichkeit des Standpunkts, von dem aus Dinge theoretisch gedacht werden können, im Wissen, dass es sich dabei nur um einen Standpunkt handelt. Mit der Lebensphilosophie, in die auch Diltheys Philosophie eingereiht wurde, ließ sich das philosophische Denken entschieden auf seine eigenen Lebensbedingungen und die Beweglichkeit seines Standpunkts unter diesen Lebensbedingungen ein. Die philosophische Hermeneutik, die Dilthey im Anschluss an Schleiermacher auf den Weg brachte, setzte auf die Bewegung des eigenen Standpunkts, um sich wiederum einem Verständnis der Dinge zu nähern, wie sie an sich selbst sind, nun jedoch so, dass sie es nicht mehr voraussetzte, sondern in der Reflexion des eigenen beweglichen Standpunkts zu ihnen erst zu erschließen versuchte.

Der leitende Begriff für die Erschließung des Verständnisses von etwas von einem beweglichen Standpunkt ist heute der Begriff der Orientierung. Kant hatte ihn, noch in der verbalen Form des Sich-Orientierens, in seiner Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*<sup>1</sup> von Moses Mendelssohn aufgenommen und in seine kritische Philosophie eingeführt.<sup>2</sup> Seither hat er eine steile Karriere durchlaufen und ist im Alltag wie in den Wissenschaften und der Philosophie zu einem ebenso unentbehrlichen wie allgegenwärtigen Begriff geworden.<sup>3</sup> Mit ihm werden andere Begriffe eingeführt und

1 I. Kant: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII, S. 133–147.

2 Vgl. Verf.: »Was heißt: Sich im Denken orientieren?« Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 17/1 (1992), S. 1–16 und Ders.: *Das Problem des Sich-Orientierens nach Kant*, in: U. Kern (Hg.): *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*, Berlin/New York 2007, S. 207–221.

3 Vgl. Verf.: *Art. Orientierung*, in: *Enzyklopädie Philosophie*, unter Mitwirkung von D. Pätzold/A. Regenbogen/P. Stekeler-Weithofer, hg. von H. J. Sandkühler. 2 Bde., Hamburg 1999. Bd. 2, S. 987ff. und Ders.: *Art. Weltorientierung, Orientierung*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel/Darmstadt 2005, Sp. 498–507.

verdeutlicht, ohne dass er, in aller Regel, selbst eingeführt und verdeutlicht würde, und so ist er, philosophisch betrachtet, ein kaum aufgeklärter Grund- und Letztbegriff. Orientierung ist mit der Lebensphilosophie so zu denken, dass sie sich stets *in* einer Lebenssituation *über* diese Lebenssituation vollzieht und dabei den Leistungen des Denkens vorausgeht und sie einbezieht. Denken muss immer schon orientiert sein, um *etwas* denken zu können. Als orientiertes geht es mit den Bewegungen des Lebens mit, und eben diese immer neuen Bewegungen des Lebens sind, lebensphilosophisch betrachtet, sein Gegenstand und der der Orientierung. Mit der Hermeneutik ist die Orientierung so zu denken, dass sie die jeweilige Situation nicht als von ihr unabhängig gegeben voraussetzt, sondern ihren Standpunkt in ihr reflektiert, es ihr aber dennoch um diese Situation, nicht um sich selbst geht. Und dabei bleibt sie unablässig in Bewegung: Denn hat man sich in einer Situation orientiert, hat sich die Situation dadurch schon verändert, und der Orientierung folgt schon eine Neuorientierung.

## 2. Die Vorbereitung von Diltheys Denken der Orientierung bei Kant und Schleiermacher

Orientierung war kein Leitbegriff und kein Kernthema für Dilthey. Dennoch lässt sich sein Denken zur »Grundlegung der Erkenntnis«<sup>4</sup> gut unter diesen Begriff fassen, und Dilthey hat ihn hier auch explizit gebraucht und dadurch das Denken der Orientierung zwischen Kant und Schleiermacher einerseits und Wittgenstein und Heidegger andererseits um maßgebliche Schritte vorangetrieben. Ich gehe von Mendelssohn aus und umreiße zunächst Kants und Schleiermachers Denken der Orientierung.

Vor Mendelssohn war Orientierung noch ein rein geographischer Begriff. *Orientieren* hieß eine Karte, *sich orientieren*: sich nach den Himmelsrichtungen ausrichten.<sup>5</sup> Mendelssohn zog den Begriff heran, um mit ihm

<sup>4</sup> Dilthey hat so das vierte Buch seiner Ausarbeitungen zum zweiten Band der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* von 1880 bis 1890 überschrieben, auf die ich mich im Folgenden hauptsächlich beziehe. Auf das Vierte Buch folgen darin ein fünftes zum Denken als solchem und ein sechstes zur »Erkenntnis der geistigen Wirklichkeit und de[m] Zusammenhang der Wissenschaften des Geistes«, in dem Dilthey »Systeme der Kultur« und »äußere Organisationen der Gesellschaft« unterscheidet (oder mit aktuellen systemtheoretischen Begriffen: ihre Ausdifferenzierung beschreibt): W. Dilthey: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in: *Ges. Schriften [= GS]*, Bd. XIX, hg. von H. Johach/F. Rodi, Göttingen 1982, S. 58–295.

<sup>5</sup> Vgl. [J. H. Zedler:] *Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste, welche bisshero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden [...]*, 64 Bde. [Bde. 19 bis 64 hg. von C. G. Ludovici], Halle/Leipzig 1732–1750. Bd. 25 (1740), Sp. 1888. Vgl. zu diesem Abschnitt Verf.: *Philosophie der Orientierung*. Berlin/New York 2008. S. 63–97, 106–111.

den Spinozismustreit zu schlichten, in den ihn Friedrich Heinrich Jacobi hineingezogen hatte, den Streit um Glauben und Vernunft oder die rechte Ausrichtung zu Gott.<sup>6</sup> Der Spinozismus galt als Atheismus aus Vernunft, und um seinen verstorbenen Freund Lessing dem Verdacht des Atheismus zu entziehen, stellte Mendelssohn dessen Spinozismus als »geläuterten« Pantheismus, den Spinozismus selbst aber als überzogene »Spekulation« oder »Sophisterei« dar und berief sich dabei auf den »gesunden Menschenverstand« oder den »Gemeinsinn«. So entschärfte er Jacobis auch für ihn selbst gefährliche Alternative von Glauben und Vernunft zu der ungefährlichen von gesundem Menschenverstand und spekulativer Vernunft, verstand beide als bloße »Wegweiser« und schrieb:

So oft mich meine Spekulation zu weit von der Heerstraße des Gemeinsinns abzuführen scheint, so stehe ich still und suche mich zu orientieren. Ich sehe auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgegangen, und suche meine beiden Wegweiser zu vergleichen.<sup>7</sup>

Danach sollte der gesunde Menschenverstand, wo nötig, die Spekulation *orientieren*, indem er ihr den Weg weist, die Spekulation aber, wo nötig, den gesunden Menschenverstand *korrigieren*, indem sie ihm Kriterien gibt, die Richtigkeit des Weges zu überprüfen. Bei beidem aber, dem gesunden Menschenverstand und der Spekulation, sollte es sich um die *eine* Vernunft handeln, die *sich* orientiert, indem sie ihre Vermögen zusammenspielen lässt. Sie besteht nach Mendelssohn in diesem Zusammenspiel.

Kant, der nach Mendelssohns jähem Tod Anfang 1786 gedrängt wurde, die »Mendelssohn- und Jacobi'sche Streitigkeit«<sup>8</sup> aufzunehmen, suchte sie wie alle metaphysischen Streitigkeiten durch seine Kritik beizulegen und darin seine Kritik zu bewähren. Indem er Mendelssohns Begriff des Sich-Orientierens der Vernunft in sie einführte, erweiterte sich zugleich ihr Horizont.

Kant war schon in seiner frühen Abhandlung *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* von 1768 auf die Rechts-Links-Unterscheidung gestoßen. Sie ist Bedingung nicht nur der Unterscheidung

<sup>6</sup> Zum Verlauf der Debatte vgl. jetzt K. Christ: *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Würzburg 1988; R. Otto: *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M. u.a. 1994; Y. Yovel: *Mendelssohns Projekt: Vier Herausforderungen*, in: W. Stegmaier (Hg.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt/M. 2000, S. 331–350; E. Schürmann/N. Waszek/F. Weinreich (Hg.): *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an H.-Chr. Lucas*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, bes. Teil II: *Aspekte des »Spinoza-Streits«*, S. 171–325.

<sup>7</sup> M. Mendelssohn: *Morgenstunden*, in: *Ges. Schriften. Jubiläumsausg.*, hg. von A. Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971ff. [= JA], Bd. III/2 (1974), S. 82.

<sup>8</sup> I. Kant: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII, S. 134.

der Himmelsrichtungen und der Orientierung im Gelände, in Städten, auf dem Meer usw., sondern auch des Lesens von Schriften;<sup>9</sup> ohne sie ist keine Orientierung möglich. Doch trotz der »augenscheinlichsten Erfahrung«, dass rechte und linke Hand sich unterscheiden, lässt sich für sie kein Kriterium angeben, weder im Denken noch in der Wahrnehmung.<sup>10</sup> Sie ist, so Kant dann 1786, »gegeben«, ohne verstanden werden zu können (»dari, non intelligi«);<sup>11</sup> man kann ihren Gebrauch nur durch Einübung erwerben.<sup>12</sup> »Gegeben« aber ist sie durch den Standpunkt des wahrnehmenden Körpers, von dem aus jeweils rechts und links unterschieden wird. Der Standpunkt des wahrnehmenden Körpers ist ein Standpunkt *in* der Welt und unterscheidet sich darin von einem transzendenten »Standpunkt«, »aus dem«, so Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, der Vernunft »notwendig schwindlicht wird, weil sie sich [...] von allem mit der Erfahrung stimmigen Gebrauch gänzlich abgeschnitten sieht«.<sup>13</sup> Anders auch als der transzendente Standpunkt, der theoretisch eingenommen wird, ist der leibliche ein absoluter Standpunkt. Er ist auch der Ausgangspunkt des Denkens, sofern Denken die »Handlung« ist, »gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen«<sup>14</sup> und alle »gegebene Anschauung« auf den leiblichen Standpunkt bezogen, zu ihm relativ ist. In der Orientierungs-Schrift definiert Kant das Sich-Orientieren der Vernunft so:

Sich im Denken überhaupt *orientieren* heißt also: sich bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen.<sup>15</sup>

Die »Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft«, die an der Rechts-Links-Unterscheidung deutlich wird, zeigt einen »Mangel« der Vernunft an, den sie einsehen kann. Er »wirkt« dadurch ein »Gefühl des Be-

9 »Bei einem beschriebenen Blatte z.E. unterscheiden wir zuerst die obere von der unteren Seite der Schrift, wir bemerken den Unterschied der vorderen und hinteren Seite, und dann sehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte oder umgekehrt.« (I. Kant: Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, AA II, S. 379).

10 Ebd., S. 383.

11 I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), AA IV, S. 484.

12 Insofern ist sie eine Sache der Urteilskraft und als »Kraft« ein individuelles Vermögen. Die Rechts-Links-Unterscheidung fällt den einen leichter, den andern schwerer.

13 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), A 689 / B 717. – Kant gebraucht den Begriff *Standpunkt* häufig, bes. in der KrV, in der Regel aber im übertragenen Sinn des Standpunkts einer Beurteilung. Der »bodenständige« Sinn ist noch spürbar in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, S. 425: »Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird.« und im *Opus postumum*, AA XXI, S. 348: »Vom Schwindeln aus einem hohen Standpunkt u. der Seekrankheit«.

14 I. Kant: KrV, A 247 / B 304.

15 I. Kant: Was heißt: Sich im Denken orientieren?, AA VIII, S. 136, Anm.

dürfnisses« in ihr.<sup>16</sup> Die Vernunft, auf deren freie Gesetzgebung in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch Kant so pocht, entdeckt sich in ihrer Orientierung in der Welt als bedürftig, als *bedürftige Vernunft*. Das Sich-Orientieren ist nach Kant nicht, wie Mendelssohn dachte, »*Erkenntniß*«, sondern gefühltes *Bedürfnis* der Vernunft.<sup>17</sup> Kant zieht daraus auch die Konsequenz für die Legitimation von Erkenntnissen. Er räumt ausdrücklich das »*Recht des Bedürfnisses* der Vernunft ein, als eines subjectiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf«. Es handele sich dann nicht um »freie Einsicht«, sondern um »abgenöthigte *Voraussetzung*«, und im Sich-Orientieren stehe somit »*Bedürfnis* für *Einsicht*«.<sup>18</sup>

Das hat Schleiermacher fragen lassen, ob nicht auch schon die Rede von der Vernunft selbst eine abgenöthigte Voraussetzung, die Vernunft also ihrerseits ein Orientierungsmittel sei. Er konzipierte, um es kurz zu rekapitulieren,<sup>19</sup> die Wissensbildung im Ganzen als Orientierung, indem er sie in seiner *Dialektik* von Horizonten, Polen und Anhaltspunkten her dachte. Danach ist jedes Wissen der Orientierung bedürftig, kein Wissen kommt ohne sie zustande. Mit seinem Ansatz beim »Werden des Wissens« ging Schleiermacher vom Standpunkt des Individuums aus, das zu einem allgemeinen, für alle gültigen Wissen zu kommen versucht. Ein solches Wissen ist dann erst als Wissen des Ganzen, unter Reflexion aller Bedingungen seines Zustandeskommens unter allen Beteiligten möglich und kann so nur Ziel eines Strebens sein. In diesem Streben aber bleiben alle Unterscheidungen vorläufig, auch die, durch die sich die Vernunft in Kants Transzendentalphilosophie unterscheidet. Schleiermacher fasste Gegensätze in Unterscheidungen konsequent als vorläufig konzipierte »Pole«, in deren »Spielraum« sich Wissen einspielt.<sup>20</sup> Indem das Denken sich zwischen polaren Gegensätzen

16 Ebd., S. 139f. Anm.

17 Genauer: aus prinzipiellem Mangel an Einsicht bleibt »doch ein genugsamer subjectiver Grund der *Annehmung* [von etwas] darin, daß die Vernunft es *bedarf*: etwas, was ihr verständlich ist, voraus zu setzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.« (ebd., AA VIII, S. 139)

18 Ebd., AA VIII, S. 137ff. mit Anm.

19 Vgl. Verf.: F. D. E. Schleiermacher: *Dialektik*, in: Ders.: *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, unter Mitwirkung von H. Frank, Stuttgart 1997, S. 240–273.

20 Schleiermacher gebraucht regelmäßig den Begriff des Spielraums. Vgl. etwa F. Schleiermacher: *Vorlesungen über die Lehre vom Staat*, in: Ders.: *Kritische Gesamtausg.*, hg. von H.-J. Birkner u.a., Berlin/New York 1980ff., 2. Abt.: *Vorlesungen*. Bd. 8, Berlin/New York 1998, S. 136 u.ö. Auch Kant verwendet den Begriff des Spielraums, theoretisch im Sinn eines Spielraums für Wahrheit und Irrtum, praktisch im Sinn eines Spielraums für die Erfüllung »weiter« oder »unvollkommener« Pflichten und ästhetisch im Sinn eines Spielraums der Einbildungskraft. Vgl. (u.a.): *Logik*, AA IX, S. 25, *Reflexionen zur Logik*, AA XVI, S. 269, *Anthropologie*, AA VII, S. 225, und *MS*, AA VI, S. 390, 393 und 446.

bewegt, folgt es einem »oscillierenden Verfahren«,<sup>21</sup> das »unvermeidlich« irgendwo »aus der Mitte« zwischen den Polen anfängt und »durch die skeptische Annahme und das freie Fantasieren zum wahren Wissen« kommt.<sup>22</sup>

Mit der Orientierung am Ganzen als Bedingung eines objektiven hinreichenden Wissens gewann Schleiermacher zugleich den religiösen Glauben als Horizont aller Wissensbildung zurück. Das Ganze, das seinerseits unbegreiflich bleibt, hat – mit Spinoza – den Namen Gott, der seinerseits wiederum nur durch polare Gegensätze zu unterscheiden ist. Schleiermacher unterschied ihn durch die Pole Gestaltlosigkeit (»Chaos«) und endgültige Gestaltung (»höchste substantielle Kraft«), Unberechenbarkeit (»Schicksal«) und vollkommene Berechnung (»Vorsehung«) und umriss damit in der Tat den Spielraum, in dem sich alle Orientierung bewegt. In diesem Spielraum muss alles Wissen durch schrittweise Verknüpfung von Unterscheidungen oder »Dialektik« »construiert« werden,<sup>23</sup> und Schleiermacher hat dafür explizit den Begriff der Orientierung gebraucht. Der Umgang mit Unterscheidungen überhaupt ist, heißt es in der *Dialektik* von 1814/15,

[...] Mittel sich über jedes Einzelne als Wissen gegebene zu orientieren durch Anknüpfung an die zur Klarheit gebrachten letzten Principien alles Wissens, auch ohne jedes in seinem unmittelbaren wissenschaftlichen Zusammenhang aufgefaßt zu haben. Also Supplement alles realen Wissens welches man nicht auf dem scientificischen Wege selbst erlangt hat.<sup>24</sup>

Die »Construction« von Begriffen verläuft nach Schleiermacher über Schemata:<sup>25</sup> »die einzelnen Wahrnehmungen gruppieren« sich nach Schemata,<sup>26</sup> an die Begriffe anschließen, die die Sprache fixiert: »Die Unbestimmtheit des allgemeinen Bildes bedarf einer [...] Fixierung« in einem »Bezeichnungssystem«.<sup>27</sup> Umgekehrt nehmen aber auch die sprachlichen Fixierungen schon am »Schematisierungsprozeß« teil. Die Schemata sind verschiebbar und austauschbar, »je nachdem die Entwicklungsverhältnisse sind; alles dieses aber geht dem Begriff eigentlich voran«.<sup>28</sup> Begriffe *haben* so keine Bedeutung, sondern *bekommen* Bedeutung im jeweiligen Gebrauch. Die

21 F. D. E. Schleiermacher: *Dialektik* (1814/15), Einleitung zur *Dialektik* (1833), hg. von A. Arndt, Hamburg 1988, S. 90.

22 F. D. E. Schleiermacher: *Dialektik* (1814/15), a.a.O., S. 104 und 81.

23 Vgl. ebd., S. 8: »Also das einwohnende Sein Gottes als das Princip alles Wissens; aber dieses Wissen nicht anders haben wollen als in der Construction des realen Wissens.«

24 Ebd., S. 9f.

25 Ebd., S. 90ff. – Vgl. Verf.: Art. Schema, Schematismus I, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8, Basel/Darmstadt 1992, Sp. 1246–1261.

26 F. D. E. Schleiermacher: *Dialektik* (1833), a.a.O., S. 145.

27 Ebd., S. 96.

28 Ebd., S. 92.

Verschiebbarkeit des Schemas im »Spiel des Auf- und Absteigens« zwischen Gegenstand, Schema, Begriff, Urteil und Theorie erfordert laufend eine »Entscheidung« des denkenden Individuums, die »Entscheidung einen im Bestimmterwerden begriffenen Eindruck als ein einzelnes bestimmtes Sein zu setzen«.<sup>29</sup> Zur »Construction« von haltbaren Begriffen aus verschiebbaren Schemata tritt in der Wissensbildung die »Combination« als Bildung größerer Zusammenhänge von Wissen oder die »Architektonik«: Zusammenhänge des Wissens werden bewusst »erbaut«, und sie können darum so und anders erbaut und immer wieder auch umgebaut werden.

Schleiermacher rechnet systematisch mit der Notwendigkeit laufender Umorientierung. Er stellt darum der Architektonik zuletzt die »Heuristik« zur Seite, die Kunst, von vorhandenen Einsichten aus zu neuen Einsichten zu kommen. Diese »Kunst«, die ein besonderes »Talent« erfordert, verfährt nach den Prinzipien der »Kongruenz« und der »Analogie«, der Kunst, in immer neuen Orientierungssituationen Passungen und Entsprechungen zu finden. Sie ist zugleich eine Kunst der Abkürzung, der Abkürzung der Gegebenheiten einer Situation in Anhaltspunkte.<sup>30</sup> An Anhaltspunkte der Orientierung hält man sich, indem man sie nicht fest-, sondern sich in Distanz zu ihnen hält, wie Seeleute an Seemarken, auf die sie nicht zu-, sondern an denen sie, jeweils schon die nächste im Auge, vorbeisteuern.<sup>31</sup> Es geht nicht um die Anhaltspunkte selbst, sondern man *behält* sie nur *im Auge*, um erst herauszufinden, worum es in der gegebenen Situation geht und was darum zu tun ist, und man *besichtigt* sie deshalb auch nicht eigens, sondern *berücksichtigt* sie nur. Schleiermacher hat eine Vielzahl solcher »Punkte« differenziert und charakterisiert, ohne sie zu systematisieren. Er unterschied außer dem »Standpunkt« »Lichtpunkte und Bewegungspunkte«,<sup>32</sup> einen »Anknüpfungspunkt«, »Durchgangspunkt« und »Saturationspunkt«,<sup>33</sup> einen »Entwicklungspunkt«, »Vermittlungspunkt«, »Anfangspunkt«, »Centralpunkt«,<sup>34</sup> einen »Bildungspunkt«, »Uebergangspunkt«,

29 Ebd., S. 95 u. 90.

30 Vgl. Verf.: Anhaltspunkte. Zur Sprache des »Halts« in der Orientierung, in: O. Erdogan/D. Koch (Hg.): *Im Garten der Philosophie*. Festschrift für Hans-Dieter Bahr zum 65. Geburtstag, München 2005, S. 199–213, und Ders.: Anhaltspunkte. Spuren zur Orientierung, in: S. Krämer/W. Kogge/G. Grube (Hg.): *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt/M. 2007, S. 82–94.

31 Vgl. S. Kierkegaard: Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller, in: *Ges. Werke*, hg. von E. Hirsch/H. Gerdes, 33. Abt.: Die Schriften über sich selbst, Köln 1960/Gütersloh 1985, S. 4, Anm.: »wie eine Seemarke, nach der gesteuert wird, wohl zu merken, derart daß der Steuernde versteht, daß er sich gerade in einem gewissen Abstände von ihr halten solle.«

32 F. D. E. Schleiermacher: *Dialektik* (1814/15), a.a.O., S. 89.

33 F. D. E. Schleiermacher: *Ästhetik* (1819/25), Über den Begriff der Kunst (1831/32), hg. von Th. Lehnerer, Hamburg 1984, S. 38, 23, 29.

34 F. D. E. Schleiermacher: *Vorlesungen über die Lehre vom Staat*, in: *Kritische Gesamtausg.*, 2. Abt.: *Vorlesungen*. Bd. 8, Berlin/New York 1998, S. 74, 76ff.

»Endpunkt«<sup>35</sup> usw. Mit der Rede von Punkten macht sich die Sprache der Orientierung weiter das Erbe der Geographie zunutze. Wie dort werden in der Wissensbildung überkomplexe Situationen auf überschaubare Punkte reduziert, die miteinander zu so etwas wie Karten vernetzt werden. Auch Gegensätze in Unterscheidungen sind in diesem Sinn »entgegengesetzte Nichtigkeitspunkte«,<sup>36</sup> »abgestekte« oder »aufgestellte Gesichtspunkte«,<sup>37</sup> die nicht schon bestimmen, was ist, sondern nur umreißen, wie etwas zu bestimmen wäre.

### 3. Diltheys Beitrag zu einer Philosophie der Orientierung

Im Lauf des 19. Jahrhunderts dringt der Begriff des Sich-Orientierens, der um 1830 zu *Orientierung* substantiviert wird, in die Titel philosophischer Werke vor, die dem so belesenen Dilthey bekannt gewesen sein dürften.<sup>38</sup> Im Lauf des 19. Jahrhunderts gewinnt Orientierung als *Weltorientierung* ihrerseits eine spekulative Dimension.<sup>39</sup> Zugleich wird die spekulative Dimension der Philosophie zunehmend durch physiologische, psychologische und phänomenologische Analysen konkreter Orientierungsleistungen ergänzt und untersetzt, die Dilthey konsequent in sein Denken des Denkens und Erkennens einbezieht. Er denkt es, wie ich früher dargelegt habe,<sup>40</sup> konsequent als ein Denken und Erkennen unter Lebensbedingungen. Denken *hat* einen Standpunkt im Leben, der (nur) dadurch ausgezeichnet ist, dass er sich als solcher unterscheiden, behaupten und in seinem Selbstbezug festhalten lässt, so dass man sich von ihm aus *im* Leben *vom* Leben distanzieren und (mehr oder weniger) von seinen Bedingungen befreien kann. Ein solches Denken des Denkens macht einen zugleich kritischen und hermeneutischen Begriff ebenso des Denkens wie des Lebens möglich, sofern in

35 F. D. E. Schleiermacher: Akademie-Abhandlungen, in: Kritische Gesamtausg. I/11, a.a.O., S. 113, 123, 139, 260.

36 F. D. E. Schleiermacher: Ueber die verschiedene Gestaltung der Staatsvertheidigung, in: Kritische Gesamtausg. I/11, Berlin/New York 2002, S. 361–377, hier S. 369.

37 Ebd., S. 376.

38 Vgl. G. von Mehring: Zur Orientierung über den Standpunkt des philosophischen Forschens in unserer Zeit, Stuttgart 1830; M. W. Drobisch: Beiträge zur Orientierung über Herbart's System der Philosophie, Leipzig 1843; Chr. H. Weiße: In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat. Eine akademische Antrittsrede, Leipzig 1847. – Zum regelmäßigen substantivischen Gebrauch von *Orientierung* vgl. etwa das zu seiner Zeit außerordentlich einflussreiche Werk von F. A. Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2 Bde., 2. Aufl. 1875, Neudruck hg. u. eingel. von A. Schmidt, Frankfurt/M. 1974, S. 176, 478, 540, 605, 633 (»Bedürfnis für unsere Orientierung«) u.ö.

39 Vgl. J. Baumann: Philosophie als Orientierung über die Welt, Leipzig 1872. Vgl. auch E. Dühring: Logik und Wissenschaftstheorie. Denkerisches Gesamtsystem verstandes-souveräner Geisteshaltung, Leipzig 1878, der vom Orientierungsbegriff umfassenden Gebrauch macht.

40 Vgl. Verf.: Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992.

ihm alles, was gedacht wird, unter seinen Lebensbedingungen, die Lebensbedingungen ihrerseits aber ebenfalls als gedachte zu denken sind.<sup>41</sup> Dilthey bestimmte so das Leben, wie dargestellt,<sup>42</sup>

– erstens als *fließende* Einheit, deren Grenze sich wie ein Horizont verschiebt, sobald man sich ihr nähert und sie als Gegenstand zu bestimmen versucht,

– zweitens als *umfassende* Einheit, insofern sie durch nichts außer ihr begrenzt ist, als »Inbegriff dessen, was uns im Erleben und Verstehen aufgeht«, also nur *von innen* zugänglich ist und auch im philosophischen Erkennen nicht überschritten werden kann,<sup>43</sup>

– drittens als *selbstbezügliche* Einheit, die die Selbstbezüglichkeit des transzendentalen Subjekts insofern übergreift, als sie allen Versuchen, sie zu bestimmen, gleichsam in den Rücken fällt und in diesem Sinn sich selbst zum Verständnis erhebt, und

– viertens als *gestaltende* oder *schaffende* Einheit, sofern sie sich selbst gliedert und sich dadurch in begrenzt haltbaren Gestalten dennoch verständlich und kommensurabel macht.

Sofern das Leben der Gegenstand aller Orientierung ist, ist damit auch schon das Leben der Orientierung beschrieben. Dilthey konzipiert sie, ohne sie jedoch generell so zu nennen, als Selbstausslegung des Lebens<sup>44</sup> und bestimmt sie durch die fünf Momente der Individualität, Perspektivität, Hypothetizität, Reflexivität und Irreversibilität:

– *Individuell* ist die Selbstausslegung des Lebens, weil sie stets von einem Lebendigen ausgeht; sie kann nur die Selbstausslegung einer individuellen »Lebenseinheit« unter deren individuellen Lebensbedingungen sein, was immer diese Lebenseinheit auch umfassen mag, einen einzelnen Menschen, eine spezifische Gruppe von Menschen oder die Menschheit im Ganzen. »Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen« heißt hier: »es kann keinen Zusammenhang machen, der nicht in der eigenen Lebendigkeit gegeben ist.«<sup>45</sup>

– *Perspektivisch* ist die Selbstausslegung des Lebens, weil Lebenseinheiten ihrerseits nur durch Strukturen bestehen können, die sie im unbegrenzten Geflecht des Lebens begrenzen, aus denen heraus sie dann aber auch

41 Vgl. Verf.: Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, in: Ders.: Interpretationen, a.a.O., S. 387–401.

42 Vgl. Verf.: Philosophie der Fluktuanz, a.a.O., S. 166ff.

43 W. Dilthey: GS VII, S. 131.

44 Vgl. W. Dilthey: GS IV, S. 210f., 260; V, S. 370f. – Den Begriff der »Selbstausslegung des Lebens« haben O. F. Bollnow: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie (1936), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1967, S. 35 und unabhängig von ihm K. Ulmer: Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972, S. 202 geprägt.

45 W. Dilthey: GS VIII, S. 180.

ihre Lebensbedingungen auslegen: Sie legen sie immer schon in ihren begrenzten Perspektiven aus.

– *Hypothetisch* ist die Selbstausslegung des Lebens, weil eine begrenzte Auslegung des unbegrenzten Geflechts der Lebensbedingungen stets mit dem Einbruch der ausgegrenzten Lebensbedingungen in ihre Perspektive rechnen muss. Ihre Bestimmungen sind stets durch ein Nicht-Bestimmtes bedingt: »Beständig wechselt unsere Auffassung von der Bedeutung des Lebens«, sie ist »bestimmt-unbestimmt.«<sup>46</sup>

– *Reflexiv* ist die Selbstausslegung des Lebens, weil eine Lebenseinheit den Wechsel ihrer Auffassung von der Bedeutung des Lebens nur dadurch erfahren kann, dass sie vom Inhalt ihrer Perspektive den Standpunkt ihrer Perspektive oder von ihrer Welt ihr Selbst unterscheidet. Da aber auch diese Unterscheidung hypothetisch ist, erfährt sie ihr Selbst zugleich als Teil ihrer Welt oder als ebenso von seiner Welt bestimmt, wie es seine Welt bestimmt. Die Reflexivität der Selbstausslegung einer individuellen Lebenseinheit ist die Art, wie die Selbstbezüglichkeit des Lebens überhaupt erfahren werden kann.

– *Irreversibel* ist die Selbstausslegung des Lebens schließlich, weil auch die Reflexion einer Lebenseinheit auf ihr Leben ein Zug in diesem Leben ist und es dadurch unumkehrbar verändert. Lebenseinheiten kehren niemals zu einem identischen Selbst zurück. Die Auffassung des Lebens, so Dilthey, ist »eine Beziehung, die niemals ganz vollzogen wird.«<sup>47</sup>

Die Orientierung *im* Leben *über* das Leben, kurz: das Leben der Orientierung findet dabei durchaus hinreichenden Halt an Gegenständen. Dilthey hat sie als Gegenstände im Fluss des Lebens oder in der Orientierung erworbene Strukturzusammenhänge verstanden (die ich »Fluktuanzen« genannt habe). Als erworbene können Strukturzusammenhänge ihre Anhaltspunkte im Lauf der Zeit verändern, und sofern sich die Welt der Orientierung im Ganzen aus solchen erworbenen Strukturzusammenhängen aufbaut, bleibt sie auch im Ganzen lebendig oder in Bewegung und kann nur von einem seinerseits lebendigen oder beweglichen Denken verstanden werden.<sup>48</sup>

Den *Begriff* der Orientierung gebraucht Dilthey im ersten, veröffentlichten Band seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) zunächst im Sinn der Orientierung im Raum.<sup>49</sup> In den *Ausarbeitungen zum zweiten Band*

46 W. Dilthey: GS VII, S. 233.

47 Ebd.

48 Vgl. F. Rodi: Wilhelm Dilthey. Der Strukturzusammenhang des Lebens, in: M. Fleischer/J. Henningfeld (Hg.): Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1998, S. 199–219.

49 Vgl. W. Dilthey: GS I, S. 25, 145ff., 210, 386 (in Kants Sinn: S. 278). Das gilt auch für die *Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie*. Vgl. GS XXI: Psychologie als Erfahrungs-

von 1880 bis 1890, Texten von besonderer Dichte und Ergiebigkeit, erweitert er dann jedoch den Sinn des »Orientiertseins«<sup>50</sup> und macht es zu einem zentralen Begriff seiner »Grundlegung der Erkenntnis«. Er geht dabei von Herbarts These von der »Enge des Bewußtseins« aus, die eine Verteilung bzw. Ausrichtung der »Aufmerksamkeit« erzwingt, (132) geht dann aber über diese Voraussetzung hinaus und hält sich zugleich an die »Orientierung der Tiere«. (149)<sup>51</sup> In ständiger Auseinandersetzung mit der wissenschaftlich-philosophischen Erforschung der Orientierungsleistungen in Lotzes *Medizinischer Psychologie*, von Helmholtz' *Sinnesphysiologie* und Wundts *Experimenteller Physiologie* entwickelt er eine phänomenologische Analyse des Orientiertseins. Dabei verabschiedet er sich davon, die Orientierungsprozesse kausal beschreiben zu wollen, so als ob das, was Orientierungsprozesse auslöst, außerhalb der Orientierung gegeben wäre: »Wir haben keine Vorstellung von dem in der Verursachung stattfindenden Vorgang, und jedes metaphysische Arrangement des Kausalitätsverhältnisses (wie noch zuletzt das von Lotze) vermag nur ein ebenfalls von uns nicht

wissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875–1894), hg. von G. van Kerckhoven/H.-U. Lessing, Göttingen 1997, S. 220. Dilthey gebraucht den Orientierungsbegriff hier nicht systematisch.

50 W. Dilthey: GS XIX, S. 148. – Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf GS XIX.

51 Die These von der Enge des Bewusstseins im Sinn einer begrenzten Kapazität der Aufmerksamkeit, die Dilthey auch in seinen Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie regelmäßig vorträgt (vgl. GS XXI, S. 230ff. u.ö.), hat sich in der Psychologie bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts gehalten, ist inzwischen aber überholt. Vgl. A. H. C. van der Heijden: Visuelle Aufmerksamkeit, in: O. Neumann/A. F. Sanders (Hg.): Aufmerksamkeit, Göttingen/Bern/Toronto/Seattle 1996 (Enzyklopädie der Psychologie, hg. von N. Bierbaumer u.a., Themenbereich C: Theorie und Forschung, Serie II: Kognition. Bd. 2), S. 7–60, hier S. 28ff. Zugleich ist auch das Konzept des Bewusstseins selbst fraglich geworden. Auch nach intensiver Bewusstseinsforschung ist »bei näherem Hinsehen überhaupt nicht klar [...], worin das Rätsel des Bewußtseins überhaupt besteht«, auch nicht, ob es sich um einen »eigenständigen und kohärenten Gegenstandsbereich« handelt, und so ist auch offen, »was als eine Lösung der Probleme gelten würde«. (Th. Metzinger [Hg.]: Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995, Einleitung, S. 15, 1f.) Dilthey unterscheidet in seiner Konzeption der Orientierung bereits das Bewusstsein vom »psychischen Leben« (GS XIX, S. 141, vgl. GS VII, 159), zu dem es nur in besonderen, auffälligen Fällen »hinzutritt« (GS XIX, 147). Als hinderlich erweist sich hier freilich die vorgreifende Formulierung seines »Satzes der Phänomenalität«, wonach »alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung [steht], Tatsache meines Bewußtseins zu sein«. (GS V, S. 90 u.ö.) Statt von »Tatsachen des Bewußtseins« sprach Dilthey später von »Erlebnissen« (vgl. F. Rodi: Der »schaffende« Ausdruck. Bemerkungen zu einer Kategorie des späten Dilthey [2001], in: Ders.: Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey, Weilerswist 2003, S. 121–132, hier S. 124). Während W. Braun: Leben und Bewußtsein bei Dilthey, in: Prima philosophia. Bd. 13/1 (2000), S. 25–34, »Erlebnis« wiederum unmittelbar als *bewusstes* Leben versteht und das Verhältnis von Leben und Bewußtsein bei Dilthey insofern nicht problematisiert, macht J. Rüttsche deutlich: Widerstand und Wirklichkeit: Wilhelm Diltheys psychologisch-historische Realitätsphilosophie, in: Theologie und Philosophie. Bd. 74 (1999), S. 504–526, bes. S. 508ff., wie Dilthey die »Entwicklung des Realitätsbewußtseins« aus Nicht-Bewusstem zu gewinnen gesucht hat, kritisiert dies freilich als »rohen Naturalismus« (S. 508, vgl. S. 524).

vorstellbares, dazu aber ersonnenes Verhältnis an die Stelle zu setzen.« (147)

An dessen Stelle setzt er die Interaktion von »Systemen«, die durch »Störungen« aufeinander wirken. Störungen oder nach aktuellem Sprachgebrauch: Irritationen sind Wirkungen, deren Ursachen nicht klar sind und die Systeme darum veranlassen, erst nach Ursachen zu suchen, ohne dass man schon wüsste, wo man sie zu suchen hat, und ohne dass man je sicher sein könnte, sie gefunden zu haben.<sup>52</sup> Systeme können Irritationen darum jeweils nur auf ihre Weise deuten: »eine Störung auf ein System«, so Dilthey, »wird am natürlichsten so wirkend gedacht, daß sie einen dem System entsprechenden Effekt hervorbringt.« (148) Das Gewährwerden durch ein System ist immer ein »konstruierendes Gewährwerden«, eine, wie Dilthey sagt, »Konstruktion von Außenwelt«. (151)

System, dessen Begriff in der Philosophie eine lange Geschichte hat,<sup>53</sup> ist dabei nicht nur als Ordnung, sondern als selbstbezügliche, sich selbst ordnende Ordnung gedacht, die zugleich »geschlossen« und »offen« ist: geschlossen, sofern es die irritierende »Außenwelt« von sich selbst unterscheidet, und offen, sofern es sie verarbeitet. Im Bewusstsein treten die Einwirkungen der Außenwelt, so Dilthey, als »Empfundenes« auf, und dieses Empfundene ist »als ein Fremdes, als Außenwelt im Bewußtsein«. (148) Im Blick auf Kant<sup>54</sup> ersetzt Dilthey durch den Systembegriff den des körperlichen Standpunkts

52 Die Begriffe *Störung* bzw. *Irritation* haben bisher kaum Eingang in die Philosophie gefunden. Die gegenwärtig umfassendsten und gründlichsten philosophischen Wörterbücher deutscher Sprache, das *Historische Wörterbuch der Philosophie* und die *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* führen sie nicht. Dagegen verwendet ihn Luhmann terminologisch in seiner Systemtheorie, noch nicht in der *Theorie sozialer Systeme*, um so mehr aber in seinem Abschlusswerk *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt/M. 1997). Der Begriff der Irritation steht dort zunächst für »negative bzw. nicht typisierbare Reize«, auf die ein System unter seinen Bedingungen reagiert – oder nicht. (ebd., S. 118) Dabei »kann es sich um positive und um negative, um freudige und um leidige Überraschungen handeln«. (S. 791) Die Irritierbarkeit steigt mit der evolutionären Differenzierung von Systemen. (S. 504, 789) Sie setzt »keinen Gleichgewichtszustand voraus, in den das System nach einer Störung zurückkehrt«, sondern hält sie in Evolution. (S. 791) Bei »Irritationsflut« kann das System »in Formen einer Hektik des Stillstandes« verfallen, »einer Änderungsplanung, die unkontrollierte Evolutionen auslöst«. Im »Prozeßbegriff der Irritation«, vermutet Luhmann, könnte sich eine Paradoxie verbergen, »nämlich die Paradoxie der Einheit von System und Umwelt« und damit eine »Grundparadoxie« seiner Systemtheorie. (S. 794f.) Vgl. auch N. Luhmann: Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit?, in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 4, Frankfurt/M. 1995, S. 55–100.

53 Vgl. G. Siegwart: Art. System, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hg. von J. Mittelstraß. Bd. 4, Stuttgart/Weimar 1996, S. 183ff., und F.-P. Hager/Chr. Strub, Art.: System, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10, Darmstadt/Basel 1998, Sp. 824–856.

54 Zu Diltheys Verhältnis zu Kant vgl. die Beiträge von K.-H. Lembeck (Kantianismus oder Neukantianismus in Diltheys Psychologie?), R. Makkreel (Kant, Dilthey, and the Idea of a Critique of Historical Judgement) und J. de Mul (Der Fortgang über Kant. Dilthey and the Transformation of Transcendental Philosophy) in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, hg. von F. Rodi. Bd. 10 (1996), S. 38–60, 61–79 u. 80–103.

der Vernunft; er unterläuft mit ihm die phänomenologisch unhaltbare Trennung von Körper und Vernunft. Im Blick auf Schleiermacher<sup>55</sup> ersetzt er durch den Systembegriff den des Ganzen des Wissens oder Gottes. Er gibt damit in der Analyse der Orientierung transzendental- und religionsphilosophische Voraussetzungen auf. Mit dem Systembegriff, so wie er ihn versteht, geht er stattdessen von der bloßen Selbstbezüglichkeit der Orientierung aus, die – wie schon für Schleiermacher – Unterscheidungen nicht schon als gegeben voraussetzt, sondern erst selbst hervorbringt.<sup>56</sup> Und dies schließt auch den Systembegriff noch ein: »Man könnte sich«, so Dilthey, immer »auch ein anderes System denken. Aber unter den angegebenen Bedingungen muß man sich irgendein System denken«. (148) Es gibt für Dilthey (wie später für Luhmann) keine Systeme, aber man muss sie denken, um das »Orientiertsein« ohne metaphysische Voraussetzungen denken zu können. Wie Alois Hahn dargelegt hat, hat Dilthey damit wichtige Grundzüge von Luhmanns Systemtheorie vorweggenommen.<sup>57</sup>

Dilthey hat aus der Selbstbezüglichkeit des Systems der Orientierung auch dessen Selbstdifferenzierung gefolgert. Er geht von einem »kontinuierlichen Fluß« von »Inhalten« aus, der, »durch das ganze Leben geschaffen«, das »Selbst« durchströmt, von dem das Bewusstsein aber »in jedem gegebenen Lebensmoment« nur einen »Teil« in »Beziehungen« aufnehmen kann, die es selbst zwischen den Inhalten herstellt. (140) Im kontinuierlichen Fluss von Inhalten liegt dann die »Kontinuität des psychischen Lebensprozesses«: Beziehungen, die ihrerseits durchgehend aufeinander bezogen sind, treten auf, erhellen sich und verlieren sich wieder im Dunkel; Dilthey denkt an ein Abschattungs- und Aufhellungs-Kontinuum mit wechselnden Inhalten, wie es Husserl später in seiner *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* beschrieben hat. (141, 143, 145) Dieses Kontinuum hat seinen Halt in sich, in fortlaufenden Anschlüssen von Beziehungen, nicht in

55 Zu Diltheys Verhältnis zu Schleiermacher vgl. G. Scholtz: Dialektik und erkenntnistheoretische Logik. Schleiermacher und Dilthey, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, a.a.O., Bd. 2 (1984), S. 171–189.

56 Vgl. W. Dilthey: GS XIX, S. 173: »So entstehen [!] die Vorstellungen: Inneres, Äußeres, Kraft, Ursache, Realität, Sein, Einheit. Diese Vorstellungen haben in sich – und auch der aus ihnen ausgebildete Begriff tilgt [diese] niemals ganz – Bestandteile der inneren Erfahrung, aus der sie abstrahiert sind: innere Lebendigkeit, Willensmacht.«

57 A. Hahn: Die Systemtheorie Wilhelm Diltheys, in: *Berliner Jahrbuch für Soziologie*. Bd. 9/1 (1999), S. 5–24. Hahn geht sehr erhellend auf die Analogie zwischen Diltheys »Kultursystemen« bzw. »äußeren Organisationen der Gesellschaft« mit Luhmanns Funktionssystemen und zwischen Diltheys »psychischem Leben« und Luhmanns »psychischen Systemen« ein, doch nicht auf Diltheys Gebrauch des Systembegriffs im Zusammenhang mit dem »Orientiertsein«. S.-H. Choi: Der Systemgedanke Wilhelm Diltheys. Untersuchungen zu Voraussetzungen und Rahmenbedingungen einer Kritik der historischen Vernunft in den frühen Logikvorlesungen (1864–1868), Diss. Universität Bonn 1997, will Diltheys Philosophie dagegen noch einmal als ein »System der philosophischen Wissenschaften« à la Hegel entwickeln.

etwas außer ihm, vom »psychischen Leben«, dem »Fluß unseres Lebens«, Abstrahiertem; es vollzieht sich als »Synthesis [...], deren Glieder rück- und vorwärts einem objektiven Zusammenhang angehören, in dem wir uns erkennend und handelnd befinden«. Aber die »Inhalte« machen nicht schon das Orientierungssystem aus, sondern erst die Art, wie das System mit ihnen umgeht, sich in und an ihnen orientiert. Dilthey unterscheidet in seinen Ausarbeitungen darum »Inhalte« und »Akte«. Er geht nicht mehr wie Kant von »synthetischen Einheiten von Mannigfaltigem« aus. Hauptpunkt seiner Analyse ist vielmehr, dass Inhalte und Akte je für sich Kontinua darstellen, die wechselnd zu aktuellen Inhalten verknüpft werden. Dilthey bezieht auf beide Kontinua wieder den Systembegriff und unterscheidet ein »System der psychischen Inhalte« von einem »System des psychischen Prozesses«, die erst in ihrer fallweisen Verknüpfung das »System des Individuums« bilden. (143) Für die Unterscheidung spricht, so Dilthey, dass sich Inhalte im Fluss »relativ isolieren« lassen, indem sie »durch die Aufmerksamkeit herausgehoben« werden, womit »Abstraktion« einsetzt. (142) Dagegen wird durch Akte etwas zum »Abschluß« gebracht »durch eine Fixierung des Ertrags in einem gegebenen Moment«, (143) und dadurch wird Diskretion bewirkt. (145) Isolierung und Diskretion liegen für den theoretischen Beobachter nahe zusammen, unterscheiden sich jedoch im Lebenszusammenhang. Akte werden dadurch bewusst, dass etwas »einen – wenn auch nur inneren – sprachlichen Ausdruck empfängt oder Bewegungen einleitet«. Sie treten dann als »Denk«- bzw. »Urteilsakt« oder als »Willensakt« hervor. (143) Als Akte aber lösen sie im Lebenszusammenhang etwas aus, *wirken* sie in ihm und sind insofern »Lebensakte«, (143) die jeweils einem »Interesse« (144) der »Selbsterhaltung« (146) des Orientierungssystems folgen. Sie unterliegen, wie Dilthey an einer späteren Stelle sagt, der »Lebensgewalt«. (181) Darum ist der »Wille«, das »Prinzip von Veränderungen« überhaupt, auch ihr letztes Prinzip, (145) und seine Veränderungen werden wiederum nicht theoretisch beobachtet, sondern im »Gefühl« gemessen: Gefühl ist, so Dilthey, »eine Wertmessung der Veränderung des Zustands«. (143)

Dilthey will so verständlich machen, dass das, »was in der Analysis einfach ist« oder scheint, so »in dem psychischen Leben in Einem Lebensmoment erworben wird«, (146) dass im kontinuierlichen Fluss des psychischen Lebensprozesses laufend an der Selbsterhaltung orientierte »Willens«-Entscheidungen des Systems über die Annahme oder Abweisung der ihm gebotenen »Inhalte« getroffen werden.<sup>58</sup> Eben weil vom System unablässig

<sup>58</sup> Vgl. schon die Unterscheidung von *idea* und *iudicium* bei Descartes, die ihrerseits auf stoische Unterscheidungen zurückgeht.

darüber entschieden werden muss, ob und wie »Einwirkungen« der »Außenwelt«, die im Bewusstsein als »Empfundenes« ankommen, in die Ordnung des Systems eingeordnet werden sollen, werden sie *als* Einwirkendes und damit als Fremdes erfahren. So ergibt sich für das System: »1. In ihm ist Selbst und Außenwelt originaliter verschieden.« Das bedeutet für »das Orientiertsein«: »2. In ihm ist die Außenwelt als ein Ganzes, Nicht-Ich gegeben, innerhalb dessen jeder einzelne Sinneseffekt eine Stelle einnehmen muß.«

Mit der Rede von »Stellen« knüpft Dilthey an das räumliche Orientiertsein und zugleich an Schleiermachers »Punktsystem« (149) an.<sup>59</sup> Das Ich ist »Mittelpunkt« des Orientiertseins (148) bzw. setzt sich als solches. Die Orientierung strukturiert sich zunächst jedoch vom »festen Gerüst« der Körpererfahrung aus als »Vorstellungsgerüst, innerhalb dessen wir jede einzelne psychische Lage fixieren,« als »Netz, innerhalb dessen und mit dessen Hilfe wir die einzelne Lage verzeichnen.« (168) Auch das »Ich« ist dann eine bloße »Vorstellung unseres Ich« (168) und ebenso Teil dieses Netzes oder »Geflechts« und bildet sich in »einer sich verbreitenden Gliederung« mit ihm aus, (149, 165) an der ebenso Phantasie wie Denken beteiligt sind. (166) Es bildet sich seinerseits im Zug der Strukturierung der Außenwelt, indem »unsere Reflexion schaltet, beziehend zwischen diesen Tatsachen, welche allesamt als Lagen, Zustände, Eigenschaften meines Selbst miteinander in Verbindung stehen«. (168) Sofern sie beständig erinnert werden, werden sie räumlich oder topologisch konfiguriert, und in dieser räumlichen oder topologischen Konfiguration seiner Inhalte *ist* das System dann *orientiert*. So gilt »3. Das Orientiertsein hat in dem Ich seinen Mittelpunkt, und die Art, wie im Körper sich die Nerven verbreiten nach allen Seiten, ist der Typus des Horizontes. Die Art, wie in einem Ganzen für uns ein Sinneseffekt als Außen orientiert ist, ist eben der Raum.« (148, vgl. 150)

Das Selbst des Orientierungssystems ist danach nichts von diesem Orientierungssystem Getrenntes, sondern das Orientierungssystem selbst. Darum ist auch Selbstbewusstsein nicht das Bewusstsein eines Selbst, sondern zugleich »Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein«. (153) Es ist in der Erfahrung des »Drucks« (153) oder des »Widerstands« der Außenwelt gegen den eigenen Willen, der »eine Aktivität außer mir offenbart« (163) zunächst nicht als Bewusstsein, sondern als »Gefühl«, als »Selbstgefühl« gegeben, (154ff.) das auch Tieren zuzuschreiben ist. (161) In ihm werden wir »zugleich unseres Selbst und eines Wirkenden, das unser Selbst bestimmt,

<sup>59</sup> Ein »Punktsystem«, wie Schleiermacher es dachte, zieht Dilthey im Anschluss an Lotzes Lokalzeichen auch für Empfindungen in Erwägung, jedoch »selbstverständlich« nur als »eine Abstraktion«, (149) durch die der kontinuierliche Empfindungsfluss Anhaltspunkte für die Analyse gewinnt. (150)

inne«. (163)<sup>60</sup> »[W]as in diesem Akte der Berührung sozusagen sich vollzieht, ist das Leben, nicht ein theoretischer Vorgang« für »einen Zuschauer, das Ich, das vor der Bühne der Welt sitzt«: (153) »wenn jemand sich wünscht, er möchte sein Selbst auslöschen, um die Dinge zu sehen, wie sie sind, so würde mit dieser Vernichtung der Antrieb wegfallen, überhaupt zu sehen.« (161) Der Begriff des Selbst, wie ihn Dilthey versteht, ist somit lediglich eine Abkürzung der Selbstbezüglichkeit der Orientierung, und seine Bildung ist wiederum durch einen Fremdbezug veranlasst: »unser Selbst setzen wir nur, indem wir eine Welt setzen, und der wichtigste Hebel ihrer Ausbildung, der nun noch neu hinzutritt, liegt in der Vorstellung eines fremden Selbst.« (168)

Ein fremdes Selbst haben wir nur wieder in unserer Vorstellung. Aber schon die Vorstellung eines fremden Selbst und die unentwegte Erfahrung, dass andere sich in vergleichbaren Situationen anders orientieren, macht auf die unübersehbare Bedingtheit der eigenen Orientierung aufmerksam, die niemals zu überschreiten ist. Dies ist ebenso eine lebensphilosophische wie eine hermeneutische Aussage. Sie ist grundlegend auch für eine Philosophie der Orientierung.

60 Vgl. N. Luhmann: Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit?, a.a.O., S. 61: »es kann sich dabei [sc. beim Widerstand der ›Realität‹] nicht um Widerstand der Außenwelt handeln, sondern nur um *Widerstand von Systemoperationen gegen Operationen desselben Systems*, also zum Beispiel um Widerstand von Kommunikationen gegen Kommunikationen.«