

Jan-Ivar Lindén

Philosophie der Gewohnheit

Über die störbare Welt
der Muster

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Überarbeitete Fassung der Heidelberger Dissertation mit dem Titel
„Die Störung. Über die Reflexivität der angehaltenen Gewohnheit“

Philosophie der Gewohnheit

Über die störbare Welt
der Muster

Gedruckt mit Unterstützung
des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lindén, Jan-Ivar
Philosophie der Gewohnheit : über die störbare Welt der Muster /
Jan-Ivar Lindén. – Freiburg (Breisgau) ; München : Alber, 1997
(Reihe: Fermenta philosophica)
Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1995 u. d. T.: Lindén, Jan-Ivar:
Die Störung
ISBN 3-495-47839-6

Reproduktionsvorlage durch den Autor

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1997
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 1997
ISBN 3-495-47839-6

„... denn sie wissen nicht, was sie tun“

Luk. 23,33

Inhalt

Vorrede 11

Einleitung: Das Eigenartige im All 15

I. Die habituelle Wirklichkeit des Einzelnen 41

- Das gewöhnliche Subjekt (Descartes) 41
- Wahrnehmung, Wollen und Widerstand (Maine de Biran) 48
- Aufmerksam zustimmen (William James) 64
- *Natura naturata naturans* (Ravaisson) 74

II. Mustergültige Gewohnheiten im Unbestimmten 99

- Bedeutsamkeit als ontologischer Leitfaden 99
- Die menschliche Bestimmung 114
- Die Welt der Muster 124
- Persönlich betroffen 142

III. Wie die Stimmen das Mögliche mögen 149

- Das verborgene Empirium: Die Grenzen der aufmerksamen Erkenntnis 149
- Die Störung: Aufmerksamkeit und Reflexion 167
- Das Störbare im Empirium 178
- In der Pause 183
- Versinkendes Wollen 196

- Das Intersubjekt und die Vielfältigkeit der Erfahrung 199
- Die begriffliche Vermittlung 212

IV. *Wahrlich seltsam* 223

Literaturverzeichnis 237

Vorrede

Diese Schrift ist die freie Fortsetzung einer unpublizierten Abhandlung über das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Tradition in der Sprache und verweist als retroaktive Vorarbeit sowohl zurück auf jene Voraussetzung, wie auch vorwärts auf eine während der Arbeit aktualisierte, aber noch nicht fertiggestellte Umarbeitung desselben sprachphilosophischen Ansatzes. Die Darstellung erhebt keinen Anspruch, eine ontologische Untersuchung zu sein, sondern stellt vielmehr einen einleitenden Versuch über das reflexive Seinsverständnis dar, wobei dies immer mehr als ein stets wieder ansetzendes Bewußtwerden spontanen Vorverständnisses erscheint. Eine derartige Zielsetzung ist nicht mit der Vorstellung einer begrifflich streng systematischen Theorie vereinbar. Insofern hier etwas auf den Begriff gebracht wird, geschieht das nicht, um der Welt ihre systematische Wahrheit aufzuzeigen, sondern in der Absicht, einen Gedankengang darzulegen, der sein äußerstes Ziel nicht in evidenten Aussagen, sondern vielmehr in dem dadurch vielleicht erweckten begriffsüberschreitenden Verständnis hat. Keine begriffliche Begründung des Seins wird als Möglichkeit vorausgesetzt, noch weniger bezweckt. Das Ziel ist statt dessen schriftliche Muster zu erzeugen, die hoffentlich - um der Darstellung unten vorzugreifen - auch einige hermeneutisch erhellende Störungen¹ hervorbringen können. (Dies scheint zugleich eine ge-

¹ Was den Begriff der Störung betrifft, kann schon jetzt bemerkt werden, daß er vor allem die *Umstellung* einer ziemlich momentanen Funktionsstörung meint.

wisse Antwort auf die von dem „Dekonstruktivismus“ aktualisierte Frage, wie die Philosophie denn überhaupt begrifflich sein könne, zu implizieren - und zwar eine bejahende Antwort, die auf Aspekte der Begrifflichkeit hinweist, die gar nicht eine Erhebung der begrifflichen Identität zum Selbstzweck bedeuten. Die sprachphilosophische Behandlung war jedoch nicht mehr in dieser Arbeit unterzubringen, welche in ihrer Darstellung der Bedingungen verschiedener Bewußtseinsprozesse - Wittgenstein zum Trotz - noch die sprachphilosophische Problematik ausklammert. Das heißt jedoch nicht, daß die unten beschriebenen gewohnheitlichen Strukturen als nur einem separaten vorsprachlichen Gebiet zugehörig verstanden werden müßten.) Was hoffentlich die Bereitschaft des Lesers aufrechterhält, sich die Mühe zu geben, einer solchen nicht so sehr auf strenger Evidenz beruhenden Darstellung zu folgen, sind die eventuell plausiblen Ansätze, die auf dem Weg zu finden sind. Plausibel nennt man das, was nicht völlig unbestreitbar ist, aber dennoch den Widerhall des Einleuchtenden erweckt. Was plausibel ist, wird von der Erfahrung entschieden. Wenn hierbei Definitionen vorkommen, kann es sich nicht um jene für die logische Mechanik so behilflichen Nominaldefinitionen handeln, wo die Bedeutung nur postuliert wird, sondern vielmehr werden hier vermittelnde Bestimmungen gebraucht, die aus irgendeinem nicht genau zu nennenden Grund sachgemäß erscheinen. Das Plausible darf aber nicht mit dem je im Schwange Seienden verwechselt werden. Ganz im Gegenteil pflegt das Einleuchtende eher überraschend zu sein. Zwar müssen die Bedeutungen der einzelnen Begriffe von der schon verarbeiteten Erfahrung ausgehen, die in der Sprache übermittelt ist, aber von dieser Quelle der Bedeutung belebt zu sein heißt gewiß

Dauerhafte sogenannte Verhaltensstörungen - die vielmehr als eingefahrene Gewohnheiten zu verstehen sind - sind z. B. in dieser Hinsicht nur umstellende Störungen, insofern sie *andere* Muster stören.

nicht, den unreflektierten Zug im gängigen Sprachgebrauch zu übernehmen. Vielmehr ist es eben die philosophische Herausforderung selbst, durch die Sprache - und in ihr - etwas sich sonst Entziehendes widerzuspiegeln. Weil Bedeutungen tradierte, schon vorher kontextgeprägte Gebrauchswerte und keineswegs eindeutig gegebene Bezeichnungen sind, gibt es keine selbstverständlichen Regeln für die Verwendung dieser Zeichen. In der Wiederaktualisierung sind die einzelnen Worte immer kontextabhängig und deshalb von einer konstitutiven Offenheit für neue Gebrauchswerte gekennzeichnet. Wenn dieser zitternde Sinn der Sprache nicht defintorisch gegen unvorhergesehene Kontexte immunisiert werden soll, bleibt nur die Möglichkeit, die Tür für eine gewisse Bedeutungsverschiebung offen zu halten, wodurch die nächsten Begriffe aus dem gewohnten Sprachgebrauch dem bisweilen auch bedeutungsmodifizierenden Einfluß des hervorwachsenden Textes ausgesetzt werden.

Sämtliche Quellen werden in der vorliegenden Arbeit als Sekundärliteratur zu einem Thema betrachtet. Insofern die Darstellung im Werk einzelner Autoren verankert ist (was vor allem im Kapitel I der Fall ist), werden Interpretationen im engen Sinn kaum vorgelegt und der Versuch ist stets nur, ohne chronologisch darstellende und philosophiegeschichtlich beschreibende Ambitionen *von diesen Autoren ausgehend etwas zu sagen*.² Immerhin - wenn auch die Textauslegung dem Ziel untergeordnet ist, thematisch etwas zu verstehen, was aus persönlicher Sicht wesentlich erschien, kann die dabei tätige Person dennoch hoffen, von dem Gelesenen so beeinflußt zu sein, daß diese Erfahrung der Darstellung einen traditionsgeprägten

²Freilich muß zugegeben werden, daß diejenigen Werke, die ihrerseits die Sekundärliteratur zu der hier vorkommenden „thematischen Sekundärliteratur“ ausmachen, allzu oft auf dem Regal „mein schlechtes Gewissen“ liegengelassen sind. Auch wo es Zeit für diese Quellen gab, sind sie vermutlich - oder hoffentlich - durch das Hineinfließen in den Gedankenstrom weitgehend unerkennbar geworden.

und deshalb weniger privaten Charakter gibt. Wie sehr aber das Persönliche auch Allgemeinheit beinhalten kann, bleibt dennoch die Tatsache, daß die Stimme des Einzelnen nur eine einzige Stimme ist. So kann abschließend der sich Anmaßende sich am besten nur - Augustinus etwas modifizierend - über seine Fehlbarkeit freuen: „si fallor, sum“ - und höchstens hinzufügen, daß dies auch umgekehrt gilt: wenn ich mich nicht irre, bin ich nicht.

Die Veröffentlichung dieses Buches ermöglicht es mir, meinen Dank an Reiner Wiehl am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg auszusprechen, der in Gesprächen dem Text die Gelegenheit zum kritischen Wandel bot und dabei viel Verständnis für den thematischen Ansatz zeigte. Ebenso danke ich Wolfgang Wieland, der den Widerhall aus der Tradition trotz den weitgehend fehlenden Quellenhinweisen zu hören vermochte. Für die Unterstützung der Veröffentlichung bin ich Bernhard Waldenfels und der VG Wort dankbar.

Ebenso möchte ich denen danken, die in meiner Nähe den Glauben an das Sinnvolle des weiteren Herumtappens in der Welt der in Frage gestellten Muster aufrechterhielten, wie auch sonst Gesprächspartnern, die sich eigensinnig in den Gedankenaustausch einbrachten. Für die ökonomischen Unterstützungen, die die Arbeit erleichtert haben, danke ich ebenfalls. Paula Jääskeläinen hatte die Freundlichkeit, die technischen Probleme bei der endgültigen Datenverarbeitung zu übernehmen.

Dieses Buch ist nicht in der Muttersprache des Verfassers geschrieben. Die aus dieser Tatsache herrührenden Mängel haben Dr. A. Münster, Dr. G. Gimpl und Cand. phil. C. Brunn zu beheben versucht. Für die endgültige Sprachgestalt trage ich aber selbst die volle Verantwortung.

Heidelberg, den 14. Juni 1996

Einleitung: Das Eigenartige im All

Philosophie ist eine Art Verlegenheit. Die Verlegenheit betrifft alles was ist - und was nicht ist. Weil man nicht so genau weiß, was alles die Verlegenheit betrifft, wenn sie auch das betrifft, was nichts ist, sagt man lieber nur: Die Verlegenheit macht betroffen. Verlegenheit heißt, nicht zu wissen, wie man sich zu verhalten hat; dies aber stellt nicht in Frage, ob man sich verhalten soll. Verhältnisse gibt es, ob man es will oder nicht. So bezieht sich die grundsätzliche Frage der Philosophie nicht auf die Existenz oder Nichtexistenz der Welt, sondern vor allem auf die Seinsart dessen, was wir Welt nennen. Ob es die Welt gibt oder nicht, ist dabei kaum eine relevante Frage. Was es gibt, ist eben schon gegeben. Das Gegebene hat aber nichts mit Tatsachen im Sinne der neuzeitlichen Wissenschaft zu tun.

Ein allgemeines Problem in jeder Ontologie, die nackte Tatsachen hervorzuheben versucht, ist, daß auch die Nacktheit in allerhöchstem Maße - wie das Märchen von des Kaisers neuen Kleidern so augenfällig zeigt - voll von Bedeutungen ist und sich deshalb schwer anders angeben läßt als eben durch diese Bedeutungen. Die Sache wird dadurch nicht besser, daß man im Verifikationseifer einen Schritt weiter geht und so, folgerichtig, an enthäutete Tatsachen gerät. Weder die Tatsachen des Alltagsbewußtseins noch die der Wissenschaft können dem entgehen, eben bedeutsam zu sein.

Zugleich scheint es unvermeidlich, eine Wirklichkeit unabhängig von spezifischen Bedeutungen anzunehmen. Einige mögen hier von der „materiellen“ Welt reden, wobei offen-

sichtlich nicht die aristotelische Materie, das sich für etwas Eignende, gemeint wird, sondern eher die mechanisch wirkende, ausgedehnte Welt des Descartes. Der Cartesianismus bedeutet die endgültige Bestätigung einer neuen Grenze in der alten Zugehörigkeit zur Welt. Die natürliche Ordnung wird jetzt in zwei verschiedene Bestimmungsprinzipien aufgeteilt, das eine für die ausgedehnten Dinge (*res extensa*), das andere für denkende Dinge (*res cogitans*) gültig. So geht das endliche Lebewesen seiner selbstverständlichen Zugehörigkeit verlustig und wird statt dessen gezwungen, als Erkenntnissubjekt durch die Bewältigung einer äußeren unbeseelten Welt mechanischen Vorhandenseins seine weltliche Ergänzung wiederzugewinnen. Daß das teleologische Seinsverständnis von dem „mechanistischen“ Weltbild verdrängt wird, heißt jedoch nicht, daß jede Zweckorientierung verschwinden würde, sondern bedeutet vielmehr, daß die entfliehenden Zwecke der Natur durch die Zwecke des Erkenntnissubjekts ersetzt werden. Eben diese werden besser von der Beschreibung mechanischer Ursachenketten bedient. Diese *Verschiebung der Zwecke* läuft aber stets Gefahr, das Erkenntnissubjekt abzutrennen, eigenartige Zugehörigkeit in subjektive Zweckisolation zu verwandeln. So ist es für die nachcartesische Metaphysik ein im Vordergrund stehendes Ziel, die Welt wiederzugewinnen, bei Spinoza durch eine ontotheologische Interpretation der mechanisch wirkenden Natur, bei Leibniz eher durch eine logische Gottesauslegung, die an die scholastische Tradition wiederanknüpft. Dieselbe Zielsetzung, eine nicht nur gegenständlich existierende Welt zu begründen, findet man auch bei Berkeley, wenn er Lockes Theorie der materiellen Substanz kritisiert und statt dessen die Existenz der Dinge als Phänomene der Erfahrung interpretiert (*esse est percipi*), um danach die Idee einer göttlichen Übererfahrung einzuführen, die die von der endlichen Erfahrung unabhängige Existenz der Dinge sichert. Der

Vorsatz Berkeleys entspringt der grundsätzlichen - und in gewissen späteren empiristischen Theorien verlorengegangenen - Einsicht, daß die Wirklichkeit nie auf ihre endliche Erscheinungsform reduziert werden kann, weil eine derartige Abgrenzung des Begriffs der Wirklichkeit (wodurch diese mit dem der menschlichen Erfahrung prinzipiell Erreichbaren gleichgesetzt wird) stets Gefahr läuft, in eine reine Anthropologisierung der Ontologie aufzugehen.

Zugleich tritt in Berkeleys Versuch, die *species aeternitatis* als die welttragende Gesamterfahrung zu interpretieren, das Problem der Universalperspektive besonders deutlich hervor. Die Existenz der Dinge durch eine derartige empiristische Ontotheologie zu sichern, scheint wegen der Diskrepanz zwischen der unendlichen Erfahrungspräsenz des perzipierenden Gottes einerseits und den endlichen, in den geschaffenen Seelen vorkommenden Perzeptionsperspektiven andererseits besonders schwierig. Wie soll die „archetypale“ Perzeption Gottes verstanden werden, wenn sie einen Grund der endlichen, „ectypalen“ Perzeption liefern soll?¹ Wenn die Bischofsmütze existiert, auch wenn Berkeley sie nicht trägt oder betrachtet, und dies dank eines Gottes, der archetypal etwas Ähnliches tut, soll das dann heißen, daß Gott die Welt wie ein Bischof oder jedenfalls wie ein mit den Insignien der

¹ Es sei bemerkt, das der Begriff des Archetyps hier nicht von den Principles her verstanden wird. Da scheint Berkeley „archetype“ eng mit der (zum Skeptizismus führenden) Annahme eines vom sinnlichen Gegenstand unabhängigen, *äußeren* Gegenstandes zu verbinden. G. Berkeley, A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge in: The Works of George Berkeley, Volume Two, London etc. 1949, insbesondere Abschnitt 87. Mit dem hier besprochenen Gegensatz von endlicher und unendlicher Erfahrung stimmt die Begriffsverwendung in Three Dialogues besser überein. „External archetype“ erhält da die Bedeutung „external ... to your own mind“ (aber nicht zum Geist Gottes). Three Dialogues between Hylas and Philonous, *ibid.* S. 248. Vgl. auch S. 212-14, 239-40 und dazu den Brief von S. Johnson an Berkeley vom 10. September 1729.

christlichen Kirche Vertrauter sehen würde? Aus christlicher Perspektive wäre es vielleicht attraktiv, Gott als ein derartiges kosmisches Gemeindemitglied zu verstehen, aber so ethnozentrisch hat Berkeley seine Metaphysik sicher nicht verstehen wollen. Das Problem ist gleichwohl, daß es viele Heiden gibt, wie auch Mützen für die Heiden, und so wäre Gott berufen, auch diese ectypale Existenz archetypal zu sichern, wenn es dem Bischof nicht gelingen würde, die Gesamtheit der endlichen Perzeptionsarten durch eine ontologische Mission im kohärenten Schoß der Kirche aufzunehmen. Entweder haben die Geschöpfe ein Problem, wenn das Ectypale nichts mit dem Archetypalen zu tun hat und folglich ontologisch unbegründet ist, oder Gott hat das Problem, weil er die verschiedensten Sichtweisen divin gestalten muß - Sichtweisen, die ihn auch durch ihre Widersprüchlichkeit in eine gewisse logische Verlegenheit versetzen könnten. Wie Gott erfährt, wenn er in seiner Unendlichkeit die endliche Erfahrung zulassen kann, ist nicht einfach zu entscheiden.

Wenn die die Endlichkeit überschreitende ontologische Ergänzung der ectypalen Erfahrung nicht in materiellen Substanzen liegen kann, bleibt die problematische Übererfahrung von Berkeley jedoch relevant. Eigentlich stellt sie nur eine empirische Formulierung des philosophischen Urproblems dar, der Frage nach *arche* und *eidos*, nach den paradigmatischen Formen der Wirklichkeit. Aus der Sicht der Tradition vertritt Berkeley gleichwohl - jedenfalls in *Three Dialogues* und *The Principles* - eine ausdrücklich nominalistische Interpretation der allgemeinen Begriffe und kann sie deswegen auch nicht als Ausdrücke formender Kräfte der Wirklichkeit verstehen. Was es gibt, sind sinnlich partikulare Dinge, von Berkeley „Ideen“ genannt, und dazu die Erfahrung, worin sie enthalten sind. „Allgemeine Ideen“ sind dagegen nur mehr oder weniger hilfreiche Abstraktionen ohne realen Grund, weshalb das Par-

tikulare weder Instanz noch Widerspiegelung des Allgemeinen sein kann. Man kann sich natürlich fragen, ob Perzeption überhaupt ein geeignetes Wort für jene strukturgebende Kraft ist, die als göttliche Erfahrung nicht nur die Welt wahrnimmt, sondern sie zugleich beibehält? Auch Berkeley selbst scheint später daran zu zweifeln und verwendet z.B. in *Siris* ganz andere Begriffe, wo Gott eher als die Vernunft der Welt beschrieben wird.

Auch die rationalistische Deutung Gottes als vernünftige Weltordnung hat gewiß denselben Vorteil, der mystifizierenden Interpretation des Erfahrungsüberschreitenden als eigenschaftsloser Materie zu entgehen. Immerhin bleibt auch in diesem Fall das Problem, daß Gott nicht als Garant der von uns erkannten Dinge wirken kann, wenn seine Vernunft nicht gewissen der uns bekannteren Vernunft ähnelnden Gesetzen folgt. Wenn Gott ganz eigene Regeln aufstellt, macht seine Aktivität keine Bestätigung der von uns bewohnten Welt aus. So liegt die Schwierigkeit der rationalen Gottesbeweise darin, daß immer vorausgesetzt werden muß, daß Gott den Gesetzmäßigkeiten der Logik folgen muß, d.h. den logischen Gesetzen, so wie sie für den Beweisenden erscheinen. Das Problem betrifft - wie auch im Falle der göttlichen Erfahrung Berkeleys - die Bestimmtheit Gottes. (Es sei hier erlaubt, die theistische Frage der Person Gottes hinter der ontologischen Funktion beiseite zu lassen.) Um die Wirklichkeit sichern zu können, muß die Bestimmtheit Gottes der der unsrigen Welt ähneln und so wenigstens eine *Analogie* erlauben. Aus dieser Sicht bezieht sich der Streit zwischen Empiristen und Rationalisten auf die Erfahrungsart, die am besten eine derartige Analogie erlaubt. Innerhalb der rationalistischen Tradition galt es als selbstverständlich, daß die logische Vernunft größere Gewißheit als die Sinneswahrnehmung verleiht und deshalb diese Rolle besser erfüllt.

Bei Leibniz führt die ontotheologische Schlußfolgerung ex-

plizit zu einem logischen Gottesbild, worin der göttliche Wirklichkeitsgarant eben dadurch ausgezeichnet ist, daß es für ihn keine faktischen, nur mehr oder weniger wahrscheinlichen Wahrheiten gibt, sondern allein evidente Vernunftwahrheiten, wo die Prädikate schon in die Subjekte verwoben sind und die Weltordnung deshalb logisch notwendig ist. Was Ordnung für Gott ist, das ist für den Einzelnen nur wie „das gewaltige Rauschen des Meeres“², von dem er überwältigt wird, ohne es in klaren und deutlichen Zügen verstehen zu können. Die Beschränkung der einzelnen Perspektiven, die den Gegenpol zum göttlichen Zentrum aller Perspektiven bildet, liegt eben in der fehlenden logischen „Distinktheit“.³ Bei Leibniz wird zwar die Bestimmtheit der göttlich prästabilierten Welt explizit betont, aber nicht um ihre Endlichkeit hervorzuheben, sondern weil die „Zentralmonade“ Gott durch eine anfängliche Wahl zwischen Möglichkeiten, Welten, die beste ausgewählt hat. An dieser kosmisch vorausbestimmten Welt sind wir als logisch mangelhafte Wesen teilhabend. Während Berkeley die Welt auf eine unendliche Sinneserfahrung zurückführt, wird sie bei Leibniz in einer unendlichen logischen Ordnung begründet, aber sowohl in jener empirischen als auch in dieser rationalistischen Version bleibt die einzelne Erfahrung eine ontologisch unwesentliche Tatsache, auf die die göttliche Gesamtperspektive streng genommen auch verzichten könnte. Trotzdem scheint die Absicht offensichtlich die umgekehrte zu sein, nämlich eine Begründung unserer endlichen Welt zu geben.

Wie häufig in den metaphysischen Versuchen, die Welt zu

²„le grand Bruit de la Mer“, G. W. Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Hamburg 1982, § 13. Zum Logischen im Gottesbeweis Leibnizens, vgl. W. Schmidt-Biggeman, Theodizee und Tatsachen, Frankfurt am Main 1988, S. 21 ff.

³G. W. Leibniz, Monadologie, Hamburg 1982, § 57.

begründen, findet man auch bei Leibniz das Bedürfnis, eine grundsätzliche ontologische Unsicherheit durch die Idee der göttlich-väterlichen *Ordnung* zu überwinden. In diesem Verlangen nach *ontologischer Versicherung* drückt sich ein gewisser Fortbestand der Metaphysik in der späteren Idee der objektiven Erkenntnis aus, doch mit dem gewiß wesentlichen Unterschied, daß der Schwerpunkt der Objektivität auf der Gewißheit über die methodisch erfaßte Welt der wissenschaftlichen Erfahrung liegt, während die (vorkantische) Metaphysik eher zur Gewißheit über die ganze Wirklichkeit gelangen wollte, ein Unternehmen, das gerade seines umfassenden Anspruches wegen nie in gleichem Maße versichernd wirken könnte wie die späteren, relativen Erklärungen der Natur.⁴

Die vorliegende Arbeit ist als ein anspruchsloser Versuch gedacht, die Idee der Zugehörigkeit in der Metaphysik zu bejahen, ohne jedoch den „archetypalen“ Wahrheitsansprüchen zuzustimmen. Das heißt zugleich als ein Versuch, dem Cartesischen Versicherungsschlüssel, dem *cogito*, zu entgehen, um die ursprüngliche Kraft des Zweifels beizubehalten, statt sie in jene moderne Relativierung des Absoluten ausmünden

⁴Zeugt die Entwicklung hier vielleicht von einem allmählich abnehmenden Vermögen, das Unwißbare auszuhalten? Hat die vorcartesianische Schulphilosophie, die bekanntlich als *ancilla theologiae* dem Glauben unterstellt war, möglicherweise nicht nur unter dogmatischem Zwang gelitten, sondern ebenso sehr einen größeren Sinn für die Grenzen des Denkens besessen? (Das schließt natürlich keineswegs aus, daß der Glaube als *Glaube* an die theologischen Dogmen gleichwohl sehr sicher erscheinen konnte.) Im Gegensatz zur neuzeitlichen Metaphysik, die die Welt durch Gott zu begründen versucht, wäre Gott hier eher der primäre Zweck. Im Wesen des theologisch verstandenen Gottes liegt seine Transzendenz, und demgemäß neigt auch ein bewiesener Gott dazu - wenn er als Selbstzweck und nicht als Diener der Existenz der Welt erscheint -, nur die Endlichkeit der Geschöpfe hervorzuheben. Für die neuzeitliche Ontotheologie dagegen ist Gott vor allem deshalb wichtig, weil er - mit den Worten von Descartes - „kein Betrüger“ ist. So kann sich auch das von cartesianischem Zweifel angegriffene Subjekt sicher fühlen.

zu lassen, die eigentlich nur eine Verabsolutierung des Relativen bedeutet. So hat die wissenschaftlich bedingte Reaktion gegen die metaphysische Spekulation keineswegs zu einer von der Metaphysik völlig gereinigten, undogmatischen Ontologie geführt, sondern sie stellt statt dessen eine gewisse metaphysische Position dar, die absolute Legitimitätsgrenzen des vernünftigen Fragens aufgestellt hat.

Ziel der Darstellung ist es, eine besondere Trennung zu kritisieren, die nicht nur in der Kantischen Philosophie zu finden ist, sondern die sogar als ein Merkmal der Modernität betrachtet werden könnte, nämlich die definitive Unterscheidung zwischen Wißbarem und Unwißbarem - kantisch ausgedrückt, zwischen *noumena* und *phenomena*. Dieser *chorismos*, der die Grenzen der menschlichen Erfahrung endgültig festzulegen versucht, läuft stets Gefahr, in einen ontologischen Totalitarismus auszuarten, der in seinem vorgeschriebenen Raum gänzlich den Sinn für die Ausgesetztheit desselben verliert.

Die Welt ist weder endlich noch unendlich, weder *ectypal* noch *archetypal*, weder phänomenal noch noumenal, weder bestimmt noch unbestimmt, sondern ein ständiges Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit von Bestimmtem und Unbestimmtem, das vom Fehlen einer festen Grenze gekennzeichnet ist. Deshalb scheint es ebenso unmöglich, Platon zu folgen, wenn er das, was nicht der Ordnung der Ideen gehorcht, als philosophisch irrelevant dem Maßlosen, *eis to apeiron*, zuordnet. Die Welt als unsere Welt ist weder etwas ganz anderes noch dasselbe wie das All, sondern der uns zugängliche Orientierungsraum, der von verschiedenen Verwicklungen innerhalb jenes sich entziehenden Weltalls, das ebenso gut das Nichts genannt werden kann, aufrechterhalten wird. Ebensovienig wie die Bestimmtheit unserer Welt als noumenal unabhängige Bestimmung an sich angesehen werden kann, kann das für uns Unbestimmte als *Unbestimmtes an*

sich verstanden werden. Die Unbestimmtheit im All ist das Nichts für uns, aber das besagt noch gar nichts darüber, was es für Andere und Anderes ist.

Das Unbefriedigende an den subjektphilosophischen Versuchen, die objektiven Wahrheitsansprüche der modernen Wissenschaft zu erklären, hat verschiedene Philosophen dazu veranlaßt, wieder an die metaphysische Tradition anzuknüpfen und den - jedenfalls in regulativer Hinsicht - metaphysischen Wahrheitsgehalt unserer objektiv belegten Erkenntnis zu behaupten. Ein Beispiel dafür ist Thomas Nagel, der eine allgemeine Theorie über metaphysische, epistemologische und ethische Fragen entwirft, die ausdrücklich an die Gesamtperspektive der metaphysischen Tradition anknüpft. Dieser Versuch scheint von denselben Schwierigkeiten durchzogen zu sein, die in jeder „archetypalen“ Begründung unserer endlichen Welt zu finden sind, ist aber interessant, weil er eine Art Gegensatz zu der hier vorgelegten, von dem gewohnheitlichen Bestimmen unseres kosmischen Orientierungsraumes ausgehenden Auseinandersetzung mit der Subjektphilosophie darstellt.

In *The View from Nowhere*⁵ ist einer der zentralen Begriffe, wie der Titel schon besagt, der Blick, der Gesichtswinkel, die Perspektive. Nagel geht von einer konzentrischen Zirkelstruktur aus, wobei das Ich die am meisten abgegrenzte und deshalb subjektivste „Perspektive“ auf die Welt darstellt. Die Objektivität wird um so größer, je weniger die Zirkel mit diesem Ich verbunden sind. So ist z.B. die Moral objektiver als der private Standpunkt (*standpoint*), die Physik ihrerseits objektiver als die Moral. Je weiter die konzentrischen Zirkel sind, die in der Objektivität zum Ausdruck kommen, desto distanzierter ist auch, nach

⁵Th. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York, Oxford 1986.

Nagel, die Perspektive. So wird es zunehmend möglich, von spezifischen, persönlichen Aspekten der Welterfahrung Abstand zu nehmen.

Zugleich hat Nagel das explizite Ziel, die Irreduzibilität des Subjektiven zu zeigen, und betont deshalb stets, daß es Dimensionen der Wirklichkeit gibt, die nicht objektiv verstanden werden können. Dadurch soll ein Gebiet der subjektiven Wirklichkeit eingegrenzt werden, das sich prinzipiell der Außenperspektive entzieht. Wesentlich ist aber, daß dieses Zugeständnis an unser Recht, „subjektiv“ zu sein, gar nicht an der epistemologischen Annahme des selbstunterdrückenden „Blickes von außen“ in ihren objektiven Wahrheitsansprüchen rüttelt. Der Erkenntnisprozeß bleibt eine fortlaufende Überwindung eigener, subjektiverer Perspektiven auf die Welt, wobei auch die Reflexion über eigene Voraussetzungen eine gewisse Rolle spielen kann, aber nur weil sie dem Ziel dient, eine größere Distanz zu denselben Voraussetzungen zu erwerben. Je größer die Distanz, desto weniger subjektiv die Haltung.

In Nagels Welt wird die Möglichkeit der wahren objektiven Erkenntnis als Basis vorausgesetzt. Es geht deshalb nie um subjektive oder phänomenologische Vorstrukturen der objektiven Erkenntnis, die die Bedingtheit beispielsweise der physikalischen Welt darstellen könnten. Ganz im Gegenteil. Wenn auch der Universalitätsanspruch der objektiven Erkenntnis geleugnet wird, geschieht das stets innerhalb einer ebenso realistischen Auffassung der objektiven Wahrheit. Hier von bedingenden Vorstrukturen zu sprechen, stellt für Nagel immer einen unakzeptablen „Idealismus“ dar. Die objektivistische Ontologie, die stets in der Verteidigung einer parallelen subjektiven Wirklichkeit bei Nagel mitklingt, könnte etwa folgendermaßen zusammengefaßt werden: das objektivierende Erkennen hat sich als ein unbestreitbarer Zugang zur Wirklichkeit gezeigt, und ihm muß deshalb auch

auf einer metaphysischen Ebene die Fähigkeit zu wahren Erkenntnissen über eine unabhängige „Außenwelt“ (der Begriff kommt sowohl in *Mortal Questions*⁶ als auch *The View from Nowhere* häufig vor) zugesprochen werden, obzwar die „Externalität“ dieser Außenwelt in dem Gegensatz zu jeder besonderen „Innenperspektive“ liegt und nicht darin, daß sie sich außerhalb einer rein privaten „Innenwelt“ befände.

Schon die Darstellung der ersten Stufe der Objektivierung, der psychischen, zeigt deutlich die mit der Idee von der allmählich zunehmenden Objektivität verbundenen Probleme. Mentale Objektivität wird vermeintlich erreicht, wenn wir unsere eigene Perspektive verlassen, wenn wir „über uns selbst von außen denken“. Diese Idee der „Externalität und Distanz“ (*externality and detachment*) setzt voraus, daß unmittelbare Spontaneität einen spezifischen Charakter bedeutet. Die Voraussetzung, daß eine spontane, nicht distanzierte Perspektive immer spezifischer sein müßte, kann aber grundsätzlich bezweifelt werden. Weshalb sollte angenommen werden, daß der Einzelne nur in dem Maße wie er objektiv(er) wirkt, am Gemeinsamen teilhaben könnte, d. h., daß das Spezifische nur durch objektivierende Distanz zu erweitern möglich wäre?

„Each of us is the subject of various experiences, and to understand that there are other people in the world as well, one must be able to conceive of experiences of which one is not the subject: experiences that are not present to oneself. To do this it is necessary to have a general conception of subjects of experience and to place oneself under it as an instance.“

Aus dieser Behauptung zieht Nagel die Konsequenz:

„The first stage of objectification of the mental is for each of us to be able to grasp the idea of all human perspectives, including his own, without depriving them of their character as perspectives. It is the

⁶Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge etc. 1979.

analogue for minds of a centerless conception of space for physical objects, in which no point has a privileged position. /The beginning of an objective concept of mind is the ability to view one's own experiences from outside, as events in the world.⁷

Es muß hier vermutet werden, daß das gemeinte Aussteigen aus dem eigenen Selbst nicht die Perspektive im Sinne des Gesichtswinkels betrifft, sondern *die Art und Weise des Gesichtes*. Trivial ist, daß ich mich in einer gewissen Position befinde, deren Wechsel keine Objektivierung meines Selbst bedeuten würde. Ebenso wenig gilt das für das Vorstellen anderer Positionen. Was der objektiv Blickende verläßt, muß also seine Sichtweise sein. Zwischen Sichtweise und Gesichtswinkel gibt es den Unterschied, daß ich offensichtlich eine Sichtweise mit Anderen teilen kann, während es gewisse Schwierigkeiten bereitet, wenn ich einen Gesichtswinkel gleichzeitig mit einem Anderen teilen möchte, weil ich mich in diesem Fall in dem Anderen befinden müßte. Der Gesichtswinkel ist in dieser Hinsicht privater als die Sichtweise. Die Redeweise von Perspektiven auf die Welt kann deshalb einen privaten Charakter andeuten, der streng genommen vor allem mit dem Gesichtswinkel zusammenhängt, nicht mit der Sichtweise.⁸ Sichtweisen können mit Anderen geteilt werden, von den ihnen abweichen, mit diesen im Konflikt stehen u.s.w. Gesichtswinkel

⁷The View from Nowhere, S. 20.

⁸Nagel teilt zwar mit, daß er - wie Wittgenstein - etwas Gemeinsames in der scheinbar privaten Erfahrung des Einzelnen gar nicht leugnen will. „I am not adverting here to the alleged privacy of experience to its possessor. The point of view in question is not one accessible only to a single individual. Rather it is a *type*. It is often possible to take up a point of view other than one's own, so the comprehension of such facts is not limited to one's own case.“ Mortal Questions, S. 171. Die Idee der Nagelschen „Innenperspektive“ bleibt dennoch problematisch. Entscheidend ist, wie man den Ausdruck „taking up“ verstehen soll. Was geschieht, wenn ich die „Perspektive“ eines anderen auf- oder einnehme? Muß ich dabei wirklich distanzierend oder objektivierend meine eigene „Perspektive“ verlassen?

winkel stehen in keiner inhaltlichen Beziehung zueinander, nur in einer räumlichen, während Sichtweisen dagegen von verschiedenen Verflechtungen geprägt sind. Des weiteren gilt für die Idee des Gesichtswinkels, daß der spezifische Winkel von vorherigen Ereignissen nicht inhaltlich abhängig ist und deshalb keiner geschichtlichen Erörterung bedarf, während Sicht- und andere Verhaltensweisen immer geschichtlich entstanden sind und deshalb auch so verstanden werden müssen. Von Sichtweisen bin ich geprägt, ohne sie hervorrufen zu müssen. Sie wirken spontan, ohne Distanz, aber können gerade deshalb auch anderen Sichtweisen begegnen, mit ihnen zusammenstoßen und von ihnen beeinflusst werden, ohne daß ich deshalb meine Erfahrung „von außen“ betrachten müßte. Das betrifft sowohl theoretische Sichtweisen als auch andere. Eine Verhaltensweise ist primär spontan. Was bedeutet es aber für den vorgeblich subjektiven Charakter, wenn meine Verhaltensweisen sowohl von der Vergangenheit bestimmt sind als auch von der Gegenwart und Zukunft weiterbestimmt werden? Zeugt das nicht gerade von einer spontanen Dimension, die das Subjektive überschreitet, d. h. vom Problematischen in der Annahme, daß die Spezifität des Einzelnen nur durch eine distanzierte Objektivität erweitert werden könnte? Wie sehr man auch die Realität und Berechtigung des „Subjektiven“ anerkennen würde, das spielt hier keine Rolle. Die Schwierigkeit liegt im stillschweigend vorausgesetzten Gedanken, daß die Weltoffenheit der Spontaneität geringer wäre als die der selbstunterdrückenden Distanz.

Entscheidend ist, wie man jenes Erkennen, dessen objektiven und objektivierenden Charakter Nagel voraussetzt, versteht. Wird die Welt wirklich dadurch erkannt, daß „subjektive Perspektiven“ sich selbst verlassen, um so die Welt unabhängig von allen unmittelbaren Bedeutungen betrachten zu können? Könnte man nicht statt dessen behaupten, daß das Erkennen nur eine sich ständig weiterentfaltende Ausprägung darstellt,

die in einer bestimmten Weise die Voraussetzungen des Erkennenden modifiziert und deshalb auch seine weiteren Erfahrungen verändern kann? Sind nicht Neuentdeckungen eben deshalb wichtig, weil sie die vorherrschende „Subjektivität“ verwandeln - und „verwandeln“ heißt wohl nicht „verlassen“? Ist das Gegensatzpaar subjektiv - objektiv dabei überhaupt erhellend?

Eine Doppeldeutigkeit des Subjektivitätsbegriffs zeigt die Schwierigkeit, eine von der Subjektivität - oder besser - von der Erfahrung völlig unabhängige objektive Wirklichkeit vorzusetzen. Subjektivität meint bei Nagel einerseits die Spezifität der Lebensorientierung, andererseits unmittelbare Erfahrung dieser Ausprägung. Wenn er den Begriff der Perspektive für die Subjektivität einführt und die Objektivität durch das Vermögen, aus derartigen Perspektiven auszutreten definiert, scheint die Objektivität den beiden obigen Subjektivitätsarten entgegenzustehen, und zwar ausdrücklich so, daß jenes Aussteigen *sowohl die spezifische Ausprägung als auch die spontane Bedeutung verläßt*. Keiner dieser Gedanken, ebensowenig wie die implizite Gleichsetzung der beiden, ist selbstverständlich.

Bei einer derartigen Gleichsetzung der Spontaneität mit der Spezifität würde das Spontanere immer auch das Subjektivere im Sinne des Spezifischeren sein. Das heißt einerseits, daß das sehr Spontane nicht besonders gemeingültig, und andererseits, daß das sehr Distanzierte nicht besonders spezifisch sein könnte. Dies wird problematisch, wenn mehrere gemeinsam und auch in gleicher Weise sehr spontan sein können und umgekehrt ein Einzelner auch distanziert etwas ziemlich Spezifisches zum Ausdruck bringen kann.

Das Individuum ist nicht spezifisch wegen seiner Spontaneität, wenn auch die Spezifität - genauso wie das Gemeinsame - sich spontan ausdrücken kann. Die Persönlichkeit liegt nicht so sehr in individuellen Eigenschaften, sondern vielmehr in ei-

ner eigenartigen Kombination von verschiedenen Mustern, die auch in anderen Konstellationen auftreten können. Selbsttranszendenz findet man nicht nur in den verwirklichenden Voraussetzungen, in der Geschichte der Person, sondern auch in ihrer konkreten Aktualität, wo das persönliche Wesen durch weitgehend spontan erworbene Erfahrungen Fremdes im Eigenen aufnimmt. Um in der Situation beeinflußt werden zu können, muß der Einzelne aber sich selbst ausliefern - was gerade nicht Distanz ist. Im spontanen Leben - und wer lebt, lebt grundsätzlich ohne sein Leben objektiv erfassen zu müssen - ist das Eigenartige in zweierlei Hinsicht allgemein: erstens, weil das scheinbar Abgetrennte des Einzelnen durch seine Voraussetzungen immer schon überschritten worden ist und zweitens, weil eben diese Voraussetzungen in ihrer Aktualität stets weiter beeinflußt werden. Einfluß und Wechselwirkung gibt es nicht nur zwischen Personen, sondern ebenso in anderen Relationen. Auch im technischen Besorgen wird der Besorgende von seinen Umständen geformt, ohne deshalb mit Distanz wirken zu müssen. Eine pragmatische Deutung der sogenannten empirischen Wissenschaften bietet sogar die Möglichkeit, die ganze Idee einer objektiven Distanz in Frage zu stellen. Vielleicht paßt der Wissenschaftler sich durch Erfahrungen eher an - auch wenn er der Strategie eines fragenbeschränkenden Verfahrens folgt -, als daß er sich selbst in seiner Tätigkeit von außen kontrollieren würde?

Ein Verhalten ist ein bestimmtes Verhalten. Seine Bestimmtheit ist unabhängig davon, ob einer oder mehrere sich gerade so verhalten. Bestimmt trinken, essen und atmen wir sehr spontan jeden Tag, und viele Andere mit uns. Das Trinken ist, wie es in der Wissenschaftstheorie heißt, sehr „intersubjektiv“. Trotzdem kann ich sehr persönlich durstig sein. Es gibt viele Haltungen, die geteilt sind, so z.B. gewisse etablierte physische Erklärungen der Welt, aber diese sind eben gewiß, weil sie besonders bestimmt sind. Die Tatsache, daß eine bestimmte

Verhaltensweise „intersubjektiver“ ist, macht sie nicht weniger bestimmt. Warum sollte man einer solchen geteilten Disposition größere Objektivität im Sinne einer perspektivenunabhängigen Haltung zuschreiben oder, stärker noch, die Fähigkeit zu einem Blick von nirgendwo? Was wäre das? Ein bestimmter Blick aus keinem bestimmten Ort? Das führt jedenfalls nicht zu der von Nagel erwünschten Konsequenz, über eine Erkenntnis „ohne Zentrum“ sprechen zu können. Was bestimmt ist, ist von dem Ort der Aktualisierung unabhängig. Ein amerikanischer Rationalist wird nicht weniger Rationalist sein, auch wenn er nach Ulan Bator reiste. Vielleicht soll der Blick überhaupt kein bestimmter sein? Ein völlig unbestimmter Blick? Kein Blick? Das ontotheologische Problem der Universalerfahrung kehrt wieder. Im Geiste der visuellen Metaphysik beschreibt Nagel die menschliche Erkenntnis-situation als eine „doppelte Vision“ (*double vision*), wo wir neben unserer endlichen Erfahrung auch flüchtig den Blick *sub specie aeternitatis* haben können (a glimpse of the view *sub specie aeternitatis*).⁹ Die visuelle Begrifflichkeit soll hier keinen Perzeptionsidealismus implizieren, wo Wirklichkeit als Feld möglicher Erfahrung verstanden wird. Eben gegen eine derartige Begründung der Welt stellt Nagel seinen rational fundierten „Realismus“, dessen Grundgedanke sehr einfach ist: Die Welt ist nicht nur unsere Welt. Nicht einfach zu verstehen ist dagegen die Konsequenz, daß die Rationalität dennoch das Vermögen unserer Erfahrung zu überschreiten hätte.

Unsere Bestimmung ist unsere Bestimmung, auch wenn sie rational ist, weil ein rational bestimmendes Verhalten, wie jede Erfahrung, einen Versuch, sich in der Welt zu orientieren, ausdrückt. Ganz gleich, ob blickend oder denkend, muß die Haltung immer eine Verhaltensweise enthalten,

⁹The View from Nowhere, S. 88.

und wo es eine solche gibt, kann man schwer von einer Erkenntnis „ohne Zentrum“ sprechen. Erfahrungen macht man auf allerlei Weisen, nicht nur wenn man sieht und hört, schmeckt und riecht, sondern immer dann, wenn etwas mit dem geschieht, was man im Sinne hatte. Auch der Physiker hat etwas im Sinne, auch wenn er anders erfährt als mit den Sinnen. Ganz gleich, wie weit er sich vom Gesichtswinkel befreit hat, für ihn bleibt jedoch immer die Sicht- oder Erfahrungsart, d.h. ein Zentrum der Welt für ihn.

Der räumlich-visuelle Begriff der Perspektive dient dem Verlangen nach metaphysischer Absicherung. So spricht die in der neuzeitlichen Wissenschaft hintergründig wirkende Metaphysik nicht von der Gesamtsichtweise, sondern von der Gesamtperspektive, vom Gesichtswinkel. Zwischen den unendlich vielen Winkeln besteht kein Konflikt; aber was für ein Sammelsurium von haarsträubenden Widersprüchen wäre nicht die Sichtweise, die sämtliche Sichtweisen umfaßt. Mit Gesamtsichtweisen werden keine Wirklichkeitsgaranten geschaffen.¹⁰ Interessant ist jedoch, was für Konsequenzen eine derartige *Multiempirie* für die Ontologie hätte, wie sie eine dynamische Seinsinterpretation, verbunden mit dem Sinn für das Spiel zwischen hervortretender und zusammenbrechender Identität, hervorbringen würde. Wenn man die endliche Instanz der Erfahrung auf einer Mikroebene beschreiben will, ist es geeigneter, von einer Situation statt von einer Perspektive zu sprechen. Um etwas zu erfahren, muß jemand während einer gewissen Zeit in einer gewissen Situation sich irgendwie verhalten. Durch

¹⁰Wie B. Waldenfels das Problem der Allgemeinheit prägnant formuliert: „Die Generalität kann sich in verschiedene Richtungen verzweigen, stößt aber nie an eine oberste Grenze und läuft nie auf einen einheitlichen Punkt zu, denn dazu bedürfte es einer Übersicht, die keine Sicht mehr wäre.“ B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am Main 1987, S. 88.

endliche Situationen wird die Welt für uns erschlossen, und die Erschlossenheit kann weiter bestehen, weil sie von eben solchen Situationen bereichert wird. Im Situationellen gibt es aber nichts, das mit einer für seine Gemeingültigkeit distanzbedürftigen „Perspektive“ zu tun hätte. Situationen sind eigenartig, aber deswegen keineswegs prinzipiell unmöglich mit anderen zu teilen.

Wenn unsere Welt nicht etwas nur uns Zugehöriges, sondern ebensosehr die Welt ist,¹¹ scheint es unbegründet - wie Nagel - eine Ontologie, die immer das „für uns“ mitberücksichtigt, als Skeptizismus abzufertigen. Um sie als skeptisch bezeichnen zu können, muß man sich auf eine abgetrennte Version von diesem „Wir“ in der unsrigen Welt stützen. Die Abgetrenntheit des Gesichtswinkels kehrt wieder in der Sichtweise, jetzt in kollektiver Fassung. Statt „unsere Welt“ als eine spezifische Teilhabe zu verstehen, läßt man das primäre Verhältnis eine Verbindung zwischen Welt an sich und unseren (mehr oder weniger) objektiven Interpretationen dieser unabhängig vorhandenen Welt sein. Daß dies nicht ein und dasselbe ist, wird hoffentlich unten deutlich werden.

Der Vorsatz, unserer Zugehörigkeit zur Welt und nicht einer umgekehrten Zugehörigkeit der Welt zu uns Rechnung zu tragen, schlägt in sein Gegenteil um, wenn die vorgeblich primäre Welt sich als eine weitgehend objektive Welt erweist. Es ist nicht sehr weltlich, zu etwas von uns in einer gewissen Weise Objektiviertem zu gehören. Wenn das Realismus genannt wird, heißt Realismus jedenfalls nicht, Dimensionen anzuerkennen, die unsere spezifische Welterfahrung überschreiten würden. Man kann deshalb behaupten, daß die bei Nagel regulative Idee der „konzentrisch“ erweiterten Wirklichkeitsauffassung

¹¹Nagel bemerkt zwar, daß Erkenntnis die Weiterentwicklung einer primären, schon vorhandenen Relation zur Welt bedeutet (ibid. S. 84), zieht aber nicht die Konsequenzen aus dieser Einsicht.

eben nur zu einer gewissen objektivierenden Intersubjektivität führt, keineswegs zur Erkenntnis einer *gemeingültigen* Wirklichkeit. Damit sei hier nicht gesagt, daß eine derartige Erkenntnis möglich wäre. Behauptet wird nur, daß etwas Objektiviertes nie gemeingültig im strengen Sinne des Wortes sein kann. Daß wir der Welt gehören und nicht die Welt uns, muß deshalb anders beschrieben werden, und zwar so, daß die Weltlichkeit unserer Erfahrung anerkannt wird, ohne daß ihre menschliche Spezifität deshalb gezeugnet würde. Es ist gewiß offenkundig, daß es viel mehr gibt als das, was uns gegeben ist, aber die entscheidende Frage wird dann sein, was dieses Andere ist.

Was die Wahrheitsansprüche der „objektiven“ Erkenntnis betrifft, scheint es plausibler, sie weiterhin relativ zu interpretieren, weil das Realitätsproblem dieser Erkenntnis selbst so konsequenter berücksichtigt werden kann. Innerhalb einer Theorie der gewohnheitlichen Bestimmung heißt das, den möglichen Erfolg des Erkennens nicht ausgehend von einer unabhängigen Wirklichkeit, sondern von den ihn ermöglichenden Mustern zu verstehen.

Die neuzeitliche Naturwissenschaft hat in einer traditionsbedingten Weise¹² eine Haltung verstärkt, die schon in unserem Leben als solchem liegt, nämlich die verwendende. Diese Deutung der empirischen Wissenschaften behauptet nicht, daß der Wissenschaftler in seinen sämtlichen Funktionen instrumentell wirkte, auch nicht, daß er sich selbst

¹² Unhistorisch wäre es, die instrumentelle Seinsart der Neuzeit nur pragmatisch zu interpretieren ohne ihren metaphysischen Hintergrund zu berücksichtigen. Ein instrumentelles Verhalten, die Technik, hat ja gewiß nicht überall zum Schicksal der instrumentellen Wissenschaft geführt. So gibt es gewiß etwas Einleuchtendes in der Behauptung der „Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik“, daß die neuzeitliche Wissenschaft kein Gegensatz zur Metaphysik, sondern vielmehr ihre Fortsetzung ist. Das heißt aber nicht, daß die ältere Tradition *nur* eine Vorform der neuzeitlichen Wissenschaft wäre.

als einen instrumentellen Techniker verstände, sondern nur, daß der Kode, dem er folgt, instrumentellen Charakters ist. Das Ziel der Naturwissenschaft ist instrumentell, auch wenn der Naturwissenschaftler selbst nicht deren Verwendbarkeit vor Augen haben muß, und der instrumentalistische Zug wird stärker, je *experimenteller* die Wissenschaft ist. Entscheidend für die instrumentelle Wissenschaft ist nicht so sehr, ob die Theorie für die Natur taugt, sondern vielmehr, ob die Natur für die Theorie taugt. Derartige Theorien werden nicht gemäß der vorherigen Erfahrung der Natur aufgestellt, um so in ihrer Plausibilität beurteilt zu werden, weil dies zur Folge hätte, daß die ganze Breite der Naturerfahrung als theoriebestätigend (bzw. -verwerfend) anerkannt werden müßte. Das ist in der modernen empirischen Wissenschaft nicht der Fall. Hypothesen werden hier nicht von alltäglicher Erfahrung bestätigt, sondern von einer hochspezifischen, bestimmten Erkenntniszwecken unterstellten Erfahrungsart. Es ist deshalb irreführend, die methodischen und insbesondere die experimentellen Wissenschaften als „Erfahrungswissenschaften“ zu betrachten, da jene Empirie nicht erfahrend, sondern *verfahrend* ist, d.h. erfahrend in einem gewissen, streng *zielbewußten* Sinn. Diese verfahrende Wissenschaft hat sich gewiß auch als fruchtbar erwiesen, und es scheint, als ob die Früchte nicht nur nützlich (und weniger nützlich) sind, sondern auch eine gewisse erweiterte Erkenntnis über die Welt selbst mitbringen. Diese Tatsache darf jedoch nicht dazu verleiten, einen „wissenschaftlichen Realismus“ heranzuziehen. Vielmehr kann das Verfahren in seiner erfahrungsbeschränkenden Tätigkeit eben deshalb etwas leisten, weil die Beschränkung selbst Voraussetzung jeder Erfahrung ist. Wer verfährt, manifestiert nur eine spezifische, zielbewußtere Haltung in bezug auf gewisse welterschließende Muster. Das Zielbewußtere muß aber keineswegs wahrer sein. Ontologisch gesehen ist die allgemeine Frage der Erfahrung das Entscheidende, wobei das Phänomen des Verfahrens nur als besonderer Ausdruck verstan-

den werden muß, nicht als erkennende Beschreibung einer vorgeblichen Außenwelt.

Für die Kritik jener Auffassung der Erkenntnis, die im Cartesischen Dualismus wurzelt und dann später ihre kollektive Entsprechung in der Idee der objektivitätsgründenden Inter-subjektivität bekommt, scheint die habituelle Bestimmung des einzelnen und des gemeinsamen Lebens von entscheidendem Interesse zu sein. Das Gewohnheitstier hat es nämlich gar nicht nötig, aus seinen Perspektiven oder aus anderen Voraussetzungen „auszusteigen“, um erkennen zu können, sondern macht vielmehr seine Erfahrungen dadurch, daß es seine Voraussetzungen modifiziert werden läßt, d.h., sie spontan in ihrer Spezifität ausliefert. Die gestaltende Kraft der Gewöhnung zeugt von einer Teilhabe an Mustern, die das stets sich verändernde und auch erkenntnismäßig akkumulierende Wesen der Erfahrung verständlich machen kann, ohne dabei von der Idee einer distanzierenden Objektivierung auszugehen. Das Habituelle bietet demgemäß eine ganz andere Möglichkeit, dem Phänomen der Weltlichkeit Rechnung zu tragen, als die der Verbindung zu einer vermeintlich unabhängigen Außenwelt. Wenn das Erkannte auch gegenständlich erscheinen kann, heißt das keineswegs, daß die Erkenntnis deshalb einen schon vorhandenen Gegenstand hätte bestimmen müssen, sondern es besagt lediglich, daß es eine Orientierung gibt, die sich einen Orientierungsraum in Form von Gegenständen erschafft. Das gegenständlich sich Entfaltende muß nicht primär als Bestimmen eines Gegenstandes, sondern sollte vielmehr als ein Bestimmen innerhalb des Unbestimmten verstanden werden, was die Vorstellung einer unabhängigen Referenz grundsätzlich in Frage stellt.

Für das Verstehen der präreflexiven Teilhabe der Gewohnheit ist die Deutung des Persönlichen als etwas rein Subjektiven genauso hemmend wie die Ersetzung des privilegierten

Zugangs des Einzelnen durch eine Intersubjektivität der objektivierenden Distanz.¹³ Wenn man in der Deutung der Intersubjektivität als Garanten der Objektivität eine Weiterentwicklung der Cartesischen Subjektauffassung sieht, die auf dieselbe Weise wie die Trennung der zwei Seinsprinzipien Ausdehnung und Denken ein sicheres Fundament für die Bestimmbarkeit der Welt liefern soll, scheint es angebracht, die subjektphilosophische Problematik der Innen- und Außenwelt vom Thema der habituellen Bestimmung her noch einmal zu durchdenken. Von einigen uncartesianischen Bemerkungen über das Nicht-Subjektive im Cartesischen Subjekt ausgehend, soll im ersten Kapitel die Möglichkeit, die Subjektivität gewohnheitlich neu zu formulieren, erörtert werden. Diese Behandlung stellt zugleich einige habituelle Züge dar, die nicht nur für das Verständnis der Teilhaftigkeit des Einzelnen wesentlich sind, sondern vielmehr eine allgemeine Struktur des Seins beleuchten, die sich ebenso im kollektiven In-der-Welt-sein der Menschheit und wahrscheinlich auch auf einer noch allgemeingültigeren Ebene manifestiert. Das habituelle Verhältnis zwischen Gemeingültigkeit und Eigenart entwirft aber ein ganz anderes Bild als das der „konzentrisch erweiterten Objektivität“. Wenn das Sein nicht *referentiellen* Charakters ist, sondern in einer sich unterschiedlich aus-

¹³Ein gewisses Problem für die Hermeneutik des Vorverständnisses bedeutet allerdings die Tatsache, daß die realistische Ontologie der „empirischen“ Weltauffassung heute kein innerwissenschaftliches oder gar epistemologisches Phänomen ist, sondern vielmehr einen allgemeinen Zug des Weltbildes darstellt, der in fast jedem von uns mehr oder weniger stark als Vorstruktur wirksam ist, keineswegs nur in den Anhängern des sogenannten Szientismus. So richtet sich die Darstellung in dieser Hinsicht nicht nur gegen den ontologischen Universalitätsanspruch des Szientismus, sondern etwas allgemeiner gegen die - jedenfalls im regulativen Sinn - stets verlockende Idee der Erkenntnis als *korrekter Beschreibung* von etwas unabhängig Existierendem. Die Sache so darzustellen heißt keineswegs, die „Wahrheit“ der Wissenschaften oder sonstiger Erkenntnis zu bestreiten, sondern nur die Verbindung zwischen Wahrheit und Objektivität in Frage zu stellen.

drückenden, einzelnen oder gemeinsamen Teilhabe liegt, werden auch die psychologischen und anthropologischen Kennzeichen des teilhaftigen Wesens für das Seinsgeschehen mitkonstitutiv. Wie die thematisch einführende Darstellung im Kapitel I zeigt, betrifft dies unter anderem das Willentliche.

Die Gewohnheit stellt stets auch ein Willensproblem dar, das eng mit der bewußtseinstheoretischen Frage der Reflexion verbunden ist. In der Tradition war der Wille durch eine Reflexivität ausgezeichnet, die dem blinden Begehren fehlte. Zugleich ist Reflexion auch als der philosophische Akt par excellence verstanden worden, was die philosophische Tätigkeit mit dem Willensleben in eine enge Verbindung bringt. In den psychologischen Theorien von Maine de Biran und William James werden gewisse grundsätzliche Probleme sichtbar, die mit der *Bewußtheit* des Willens zu tun haben. Die Frage betrifft vor allem das innerhalb einer Gewohnheitstheorie besonders problematische Verhältnis zwischen Tätigkeit und Bewußtsein und die Möglichkeit, innerhalb einer Philosophie des „wollenden Seins“ *einer nicht passiven, aber dennoch angehaltenen Aktivität* Rechnung zu tragen. In den beiden letzten Kapiteln der Arbeit wird der Gegensatz von Aktivität und Passivität immer mehr an Bedeutung verlieren, um statt dessen von der zwar subjektunabhängigen, aber dennoch nicht persönlich irrelevanten Unterscheidung zwischen Wirkung und Ruhe ersetzt zu werden. Die Bedeutung einer solchen angehaltenen Aktivität ist für die hermeneutische Erörterung der *gestörten* Gewohnheit entscheidend.

Ohne jetzt auf die Bedeutung der Störung vorzugreifen, kann das Leitmotiv der von der gewohnheitlichen Teilhabe ausgehenden Erörterung der Wechselwirkung von *Sein* und *Seinsverständnis* etwa folgendermaßen zusammengefaßt werden: nur wenn das Sein mich berührt, kann es von mir *verstanden* werden. Das heißt einerseits, daß ich unendlich viel mehr als eine subjektive Innenwelt bin, und andererseits, daß die Welt im-

mer persönlich-spezifisch erscheinen muß, um verstanden werden zu können. Die Darstellung will sämtliche unabhängige Entitäten - seien es „Außenwelten“, „Dinge an sich“, „materielle Substrate“ oder „objektive Tatsachen“ - in ein „Empirium“ einbeziehen, worin meine Welt den mir *zugänglichen*, aber nicht prinzipiell abgegrenzten Orientierungsraum innerhalb einer stets sich weiter entfaltenden Interaktion zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem ausmacht. Dies soll zugleich die Plausibilität einer hermeneutischen Ontologie zeigen, worin das Seinsverständnis immer durch eine *Bewußtwerdung* schon angeeigneter Muster vermittelt wird. In diesem Zusammenhang stellt das Thema der Gewohnheit nicht so sehr eine naturtheoretische oder psychologische Ergänzung der Hermeneutik dar, sondern hat vielmehr die Funktion zu zeigen, wie das Sein nur in Gestalt eigener, d.h. *angeeigneter* Voraussetzungen *reflektiert* werden kann - wenn es auch als etwas *Uneigenes* bestimmt wird, dann aber *nicht-reflektierend*.

Wenn die endliche Erfahrung als Ausdruck einer eigenartigen Zugehörigkeit verstanden wird, die im Einzelnen die Verbindung von Sein und Bewußtsein ermöglicht, heißt das zugleich, daß der Einzelne sozusagen das Sein seines Seinsverständnisses stets mit sich trägt.¹⁴ Hermeneutisch verstanden liegt das Sein

¹⁴Sowohl bei Heidegger als auch bei Gadamer ist es offenkundig, daß die Temporalisierung bzw. Historisierung der Erfahrung stets mit einer starken Betonung der Endlichkeit des Erfahrenden verbunden ist. Einerseits wird das Individualitätsüberschreitende der Erfahrung, andererseits der enge Zusammenhang zwischen Erfahrung und Abgrenzung hervorgehoben. Bei Heidegger kommt das deutlich zum Vorschein in der Darstellung der „Erschlossenheit“ - und später des „Ereignisses“ - bei Gadamer z.B. in der Deutung der Interpretation als einer „Verschmelzung der Horizonte“, wo der Interpret anfänglich auf seine nächsten Voraussetzungen hingewiesen ist, aber gleichzeitig durch seine Historizität ein Band zum Interpretierten besitzt. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, z.B. S. 289 ff. Den Begriff der Reflexion so wie hier ins Zentrum zu stellen, führt allerdings zu einem Konflikt mit den „dezisionistischen“ Zügen der Heideggerschen Erschlossenheit.

in einer *bedeutsamen Abhängigkeit, die gerade wegen seines endlichen Gewichts verstehbar ist*. Die Reflexion über eine derartige Dimension der grundsätzlich sehr wenig artikulierbaren Abhängigkeiten unterscheidet sich durch ihre Konkretion prinzipiell von jener Reflexion, die als ein Erfassen der Strukturen der Erfahrung verstanden werden kann.¹⁵ Wenn die persönliche Existenz philosophisch ins Spiel gebracht wird, bedeutet das weder eine Begründung der Erkenntnis noch einen verstehenden Zugang zu einer getrennten ontologischen Wirklichkeit, die der wissenschaftlich erklärbaren entgegensteht. Die Philosophie hat eben keinen *Gegenstand*, sondern stellt nur ein besonderes *Verhalten* in einer schon unter anderem (aber nicht nur) gegenständlich konstituierten Welt dar. Das Besondere an diesem Verhalten liegt darin, daß es zwar bestimmend sein kann, aber nur um dadurch etwas schon Bestimmtes der Reflexion erreichbarer zu machen, nicht um etwas ganz Unbestimmtes besser zu bestimmen. Das heißt umgekehrt, daß keine Bestimmung des ganz Unbestimmten (die Erfahrung des Neuen) das Sein verstehend zum Ausdruck brin-

¹⁵So ist z.B. die Reflexion (Überlegung) in der Kritik der reinen Vernunft eine ganz andere als die in den zwei letzten Kapiteln dieser Arbeit gemeinte, weil sie eine *Rückwendung* auf die transzendentalen Bedingungen der menschlichen Erkenntnis darstellt, nicht *eine andere Art Erfahrung der schon erkannten Welt*. Freilich gibt es auch unter den Kantischen Reflexionsbegriffen das von Kant selbst als grundlegend eingestufte Begriffspaar von Bestimmung und Bestimmbarem, das mit der Determinationstheorie unten eng verbunden zu sein scheint. Abgesehen davon, daß diese zwei gewiß grundsätzlichen Begriffe leider mit der Unterscheidung von Form und Materie gleichgesetzt und so in einer substanzphilosophischen Weise gedeutet werden, stellt aber schon das Prinzip der kritischen Grundlegung ein Problem dar, das schwer mit der in dieser Arbeit vertretenen Idee einer *verständnisvermittelnden* Funktion des begrifflichen Denkens in Einklang zu bringen ist. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, II. Teil, I. Abt., II. Buch, Anhang („Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“). Die Beziehungen zwischen Kants erster und dritter Kritik wären aber in dieser Hinsicht zweifellos eine eigene Untersuchung wert, die jedoch innerhalb der hier vorliegenden Gewohnheitstheorie nicht möglich erschien.

gen kann. Das Interessante am Phänomen der Gewohnheit ist, daß man in dieser grundsätzlichen Bestimmungsfunktion deutlich sieht, daß es stets einen Konflikt zwischen Bestimmung und Reflexion geben muß. Für die Philosophie heißt dies, daß ihre reflexive Tätigkeit - und Tatenlosigkeit - zwar nicht als ein direkter Gegensatz zur bestimmenden Fähigkeit des Menschen, jedoch als ein nicht *bestimmungserstrebendes* Bestimmen verstanden werden muß.

Die habituelle Wirklichkeit des Einzelnen

Das gewöhnliche Subjekt (Descartes)

„Celuy me semble avoir tres-bien conçu la force de la coustume, qui premier forgea ce conte, qu'une femme de village, ayant appris de caresser et porter entre ses bras un veau des l'heure de sa naissance, et continuant tousjours à ce faire, gaigna cela par l'accoustumance, que tout grand boeuf qu'il estoit, elle le portoit encore. Car c'est à la verité une violente et traïstresse maïstresse d'escole, que la coustume.“¹

Welche Kälber tragen wir herum, voilà, die philosophische Frage par excellence. Dasein ist Gewöhnung. Das Leben ist nicht eine Gewöhnung hier, eine da, sondern gewöhnlicher Weise. Gehen zu lernen heißt, nicht mehr daran denken zu müssen, wie man geht, eine Automatik zu erwerben, die es ermöglicht, so herumzuwandern wie man will, Richtung und Ziel zu wählen u.s.f. Wer bei jedem Schritt über die Bewegung der Extremitäten nachdenkt, geht nicht, - stolpert nur.

¹M. de Montaigne, Les Essais, tome I, chapitre XXIII, Paris 1922. Montaigne gibt seinem Essay über die Gewohnheit den Titel „De la coustume et de ne changer aisément une loie receue“. Dies „ne... aisément“, das besagt, daß das Gesetz oder die Gewohnheit *nicht allzu leicht* verändert werden sollte, deutet eine aristotelische Grundauffassung an, doch findet man in einer älteren deutschen Übersetzung erstaunlicherweise, daß gerade jenes „ne... aisément“ ausgefallen ist, was den Titel in sein Gegenteil verkehrt, „Von der Gewohnheit und von der Wichtigkeit, gewohnte Gesetze zu ändern“. Michel de Montaignes Gesammelte Schriften. Historisch-kritische Ausgabe mit Einleitungen und Anmerkungen unter Zugrundelegung der Übertragung von Johann Joachim Bude. München und Leipzig 1908. Was den aristotelischen Hintergrund betrifft, siehe insbesondere die Nikomachische Ethik.

Sich zu gewöhnen ist innovativ, was sowohl elementare, lebenserhaltende Tätigkeiten als auch die sonstige Lebensführung betrifft, aber gleichzeitig sinkt die Gewohnheit in uns als zwingende Prädisposition ein, und wir können uns nur schwer, wenn überhaupt, davon befreien. Sie kann deshalb auch zur schlechten Gewohnheit werden.

Nicht nur Montaigne und seine aristotelisch-scholastischen Vorgänger reden über die Macht der Gewohnheit. Auch Descartes' Neubegründung der Philosophie spielt sich vor einem gewohnheitlichen Hintergrund ab und zeigt so, wie sehr die vorherige an den Begriff des *habitus* eng gebundene Tradition die Philosophie des *cogito* mitgeprägt hat. Der methodische Zweifel richtet sich zwar gegen die als habituelle Dispositionen verstehbaren *Vorurteile*, aber es zeigt sich in mehrerer Hinsicht, daß Descartes dennoch nicht auf die Gewöhnung verzichten kann. So wird die Methode selbst als ein „*habitus non errandi*“, als eine Gewohnheit, sich nicht zu irren, verstanden.² Die Vorgeschichte dieses Methodenverständnisses findet sich in den *Regulae*, wo die für die klare und deutliche Wahrnehmung - oder die „Intuition“ - erforderlichen Einübungsmechanismen eingehend beschrieben werden. Der gewohnheitliche Hintergrund ist allerdings beim klassischen Descartes den mit der Theorie der angeborenen Ideen zusammenhängenden augustinischen Aspekten des Cartesianismus unterstellt, kann also nicht als eine aristotelische Theorie des sich gewohnheitlich entfaltenden Erkennens verstanden werden.

Die Seele cartesisch als Bewußtsein umzudeuten heißt, ein getrenntes Prinzip - ausdrücklich nicht als bewußtes Sein verstehbar - zu behaupten. Mit Augustin als religiösem Alibi wird ein etwas vereinfachter Platonismus gegen die aristotelisch-

²R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (Hg. L. Gäbe), Hamburg 1992, *Meditatio IV*, 15. Vgl. auch *Meditatio II*, 16.

thomistische Tradition ausgespielt, um so das Subjekt von seiner irrumsanfälligen Natur zu befreien.³ Seine Wirksamkeit kann dieses von den Bedürfnissen der hervorwachsenden neuzeitlichen Wissenschaften motivierte Projekt jedoch nur gewinnen, wenn es neue *Denkgewohnheiten* ausbildet. Man pflegt den Zweifel bei Descartes als eine Methode anzusehen, die mechanistische Wissenschaft von den substantiellen Formen der Scholastik zu befreien, um so eine neue Naturauffassung zu begründen. Wer faßt aber etwas auf? Das noch nicht etablierte Bewußtsein des *cogito*? Von einer neuen *Naturauffassung* in dieser Weise zu reden scheint zwar in gewisser Hinsicht möglich, aber es muß stets in Erinnerung behalten werden, daß eine derartige Auffassung bei Descartes noch nicht in einem, mit dem Bewußtsein eines über sich selbst verfügenden Subjekts verbundenen Sinn eingewurzelt und eingewöhnt war. Im Sinne der vorherigen, für die Prägung des Descartes entscheidenden Tradition wäre vielmehr zu sagen, daß der Zweifel einen Ausdruck der Cartesischen Bemühungen, *sich als denkendes Lebewesen umzustellen* ausmacht. Weil er seine Natur loswerden wollte, konnte Descartes nicht den anscheinend

³Was die Spannung zwischen Thomismus und Augustinismus bei Descartes betrifft, siehe E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1984. Das Cogito-Argument ist jedoch nicht nur bei Augustin, sondern auch bei Aristoteles verwurzelt, in dessen Nikomachischer Ethik (1170a15 - b2) man die folgende Bemerkung findet (hier in der Übersetzung von E. Rolfes): „Wenn nun das Leben an sich gut und angenehm ist/.../, wenn ferner der Sehende wahrnimmt, daß er sieht, der Hörende, daß er hört, der Gehende, daß er geht, und so im Übrigen immer etwas ist, womit wir unsere Tätigkeit wahrnehmen, so daß wir also wahrnehmen dürften, daß wir wahrnehmen, und denken, daß wir denken, was wieder soviel ist als Wahrnehmen oder Denken, daß wir sind - Sein hieß uns ja Wahrnehmen oder Denken -;“ (to gar einai en aisthanesthai e noein). Das spezifisch Cartesische in dem *cogito, ergo sum* liegt folglich nicht so sehr in dem Satz als solchem, sondern in seiner Ausnützung für die Plausibilisierung der Idee eines für sich seienden, denkenden Subjekts. In diesem Kontext scheint der französische Augustinismus des 17. Jahrhunderts ein im Vergleich mit dem Thomismus, geeigneterer Bündnispartner gewesen zu sein. Siehe J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986, S. 137-151.

zwingenden Syllogismus akzeptieren: Cartesius ist ein Lebewesen. Lebewesen sind von einer gewissen Natur. Ergo: Cartesius ist von einer gewissen Natur.

In diesem Sinn ist es sowohl folgerichtig als auch auffällig, daß eine implizit aristotelische Theorie der Verbindung von Leib und Seele jedoch an zwei Stellen bei Descartes auftritt, nämlich einerseits in der nicht wie sonst in den Meditationen am *lumen naturale*, sondern an der leib-seelischen Einheit orientierten Irrtumslehre der sechsten Meditation und andererseits in der Abhandlung über die Leidenschaften der Seele. Letztere Darstellung kann hier als thematische Einleitung dienen.

Die Gewohnheit stellt in *Les passions de l'âme* die Funktion dar, die das Verhältnis zwischen der körperlichen Maschine und ihrem seelischen Oberhaupt beeinflussen kann. Die Würde der Seele liegt in ihrer Fähigkeit, durch seelische Aktionen die aus dem leiblichen Mechanismus hervordrängenden Passionen beherrschen zu können. In der vermittelnden Zirbeldrüse des Gehirns ist die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib konzentriert, und eben diese Relation kann von der Gewohnheit modifiziert werden.

Allgemein kann die Passion als die Mitteilung des Körpers an die Seele und, parallel dazu, als der Einfluß über die Seele verstanden werden. Die Aktion ist umgekehrt (wenn sie nicht rein seelisch bleibt) als die Einwirkung der Seele auf den Leib zu verstehen.⁴ Die Aktion ist sowohl als Wille als auch als Denken von ihrem aktiven, nicht rezeptiven Charakter ge-

⁴ René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris 1988, S. 79-86. Descartes' Begriffsverwendung wechselt jedoch, und Aktion kann demgemäß auch übergreifend jeden aktiven Akt bezwecken und die Passion jedes passive Erleiden. So kann z.B. der Leib als Aktion im Verhältnis zu dem wirken, was in der Seele sich als Passion ausdrückt (Artikel 1), wobei der Leib also als „Agent“ verstanden wird, die Seele als „Patient“.

kennzeichnet, während die Passion ausdrücklich rezeptiv ist, entweder als Perzeption äußerer Objekte oder innerer Zustände oder als eine nicht lokalisierbare, aber seelisch nichtsdestotrotz sehr spürbare andere Passion (Wut, Freude u.s.w.) - das hauptsächlichste Thema für Descartes in der Abhandlung über die Leidenschaften der Seele.

Je nachdem welche Aktion oder Passion gerade wirkt, bewegt sich die Zirbeldrüse unterschiedlich. Kennzeichnend für die Aktion ist, daß die Drüse eine gewisse Bewegung in den Lebensgeistern hervorbringt, die sich dann beispielsweise als Körperbewegung ausdrücken kann. Wenn die Passion dagegen das Übergewicht gewinnt, veranlassen die Lebensgeister gewisse Drüsenbewegungen, die sich dann auch seelisch ausdrücken. Die für den Mechanismus notwendige Verbindung zwischen Drüsenbewegungen und seelischen Phänomenen ist (teilweise) durch die Gewohnheit begründet. Die Gewohnheit ist für Descartes nicht mit der Körpermaschine als solcher verbunden, sondern betrifft die zwischen Leib und Seele bestehende *Ordnung*. Diese Ordnung kann entweder eine Ordnung der (ersten) Natur sein oder eine Gewohnheitsordnung (die zweite Natur).

Sowohl die Einwirkung des Leibes auf die Seele (Passion) als auch die Einwirkung der Seele auf den Leib (Aktion) verlaufen in dem von der Gewohnheit mitkonstituierten Feld.⁵ Die Gewohnheitsordnung ist im Gegensatz zur Ordnung der (ersten) Natur - wie bei Aristoteles - beeinflussbar. Dieser Einfluß ist eben die Gewöhnung. Gemäß seiner Auffassung der Seele als Oberhaupt des Körpers interessiert sich Descartes insbesondere für die Möglichkeiten des Willens, die Kontrol-

⁵So kann Descartes sowohl den willentlichen Akten als auch den Passionen eine habituelle Struktur zuschreiben, *ibid.* S. 98-9. Jedoch sind es die Passionen, die durch Wiederholung, d.h. Gewöhnung, stärker werden, während die Gewohnheit für den Willen nur als eine Art Forum der Aktivität verstanden werden muß.

le über die Passionen zu gewinnen. Die Passionen haben die Eigenheit, durch ihre Aktualisierung beibehalten und verstärkt (*entretenir & fortifier*) zu werden, was mit dem Einfluß auf die Gewohnheitsdisposition zusammengeht. Dies stellt den Willen vor eine Situation, wo die seelische Souveränität ständig bedroht wird. Die Passionen lassen sich schwer direkt beeinflussen, und der seelische Agent sieht sich deshalb gezwungen, in seinem Kampf um die Herrschaft List und Findigkeit (*industrie*) zu benützen.⁶

Dieses Verfahren beschreibt Descartes auf eine sonderbare Weise. Die grundsätzliche Annahme ist, daß die Drüse, wenn sie körperliche Prozesse erzeugt, nicht dadurch aktiviert wird, daß man diese Prozesse denkt. So denken wir nicht an die Bewegung der Lippen etc., um zu sprechen, sondern daran, was wir sagen wollen. Dieser Wunsch, etwas zu sagen, erzeugt die Bewegung der Drüse und der Lippen. Analog denken wir nicht daran, die Pupillen zu bewegen, sondern blicken auf etwas hin, und sie bewegen sich. Was den Einfluß der Zirbeldrüse auf den Leib erzeugt, ist eine Art Intention, die nicht die Tätigkeit selbst zum Gegenstand oder Thema hat. An die Mittel des Tuns wird nicht gedacht, und die Intention ist deswegen eben unmittelbar. Jetzt meint Descartes, daß wir der Übermacht der Passionen dadurch entgegenwirken können, daß wir uns aktiv etwas vorstellen (*représentation*), nämlich verschiedene „choses qui ont costume d'estre jointes avec les passions que nous voulons avoir & qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter“.⁷ Das Vorstellen dieser mit verschiedenen Passionen verbundenen „Sachen“ muß anders verstanden werden als z.B. das ergebnislose Denken an Lippenbewegungen oder erweiterte Pupillen, weil es sonst nicht die Wirksamkeit hätte, die es ihm gerade erlaubt, eine Passion

⁶Ibid. S. 98 ff.

⁷Ibid. S. 99.

durch eine eine andere zu ersetzen. Dieses Vorstellen bedeutet vielmehr, daß der Vorstellende sich in einen gewissen (auslösenden) intentionalen Zustand versetzt. So verstanden wäre die Vorstellung nicht primär eine rein mentale Cogitation, sondern der wirksame Zustand, in den der Wollende sich durch aktives Vorstellen versetzen kann.

Wir können die Passionen nicht direkt beeinflussen, aber dank der erfinderischen Fähigkeit des Willens und, auf die Dauer, durch die von der Gewohnheit ermöglichte Selbstdressur⁸ wird es indirekt möglich. Das Cartesische Subjekt ist nicht souverän, kann aber - wenn nicht durch die List der Vernunft - durch *die List der Seele* Herr in seinem körperlichen Haus bleiben.

Das Interessante im vorliegenden Zusammenhang ist weder die verzwickte Konstruktion der Körpermaschine noch die Standhaftigkeit des Willens, sondern die Idee der Unmöglichkeit, spontan hervordringende Passionen *direkt* zu beeinflussen.⁹ In der Darstellung der Aktion als einer intentional wirkenden Modifikation der Passionen wird eine Bewußtseinsproblematik sichtbar, die von entscheidender Bedeutung für das Verhältnis zwischen Wollen und Tun zu sein scheint.

Auf die Leidenschaften hat die Gewohnheit nach Descartes eine eindeutig verstärkende Einwirkung, was für das Leiden-

⁸Descartes spricht auch über die Dressur von Hunden, *ibid.* S. 106.

⁹Daß Descartes den Willen als pure Aktion und deshalb als etwas rein Seelisches deutet, spielt für die hermeneutische Wiederaufnahme dieses Thema keine Rolle, weil dies aus seinem hier nicht zu verteidigenden Dualismus hervorgeht. Wie soll man einen derartig aktiven, aber gleichwohl völlig leidenschaftslosen Willen verstehen? Woher holt er sich seine Willensstärke? Die Idee des nur aktiven Willens kann als Parallele zur Cartesischen Vision einer rationalen, nicht von Sitten, d.h. kollektiven Gewohnheiten abhängigen Ethik verstanden werden. Streng genommen aber würde wohl die Tatsache, daß die Seele immer auf ihre List verwiesen ist, eher eine weniger vorläufige Fassung der vorläufigen Ethik in *Discours de la méthode* fordern. René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris 1962, S. 22 ff. Vgl. auch H.-G. Gadamer, *ibid.* S. 263.

schaftliche zugleich eine grundsätzliche Abhängigkeit von der Gewohnheit bedeutet. Der Wille stammt dagegen aus einer anderen Quelle in dem freien, denkenden Willenswesen, auch wenn er der gewohnheitlichen Vermittlung bedarf. Er ist innerhalb einer habituellen Ordnung tätig, aber im Gegensatz zur Passion, als Wille selbst nicht von dieser Ordnung abhängig. Daß die Voraussetzungen dieses Willens, die Quelle, aus der er hervorspringt, problematisch ist, kann als allgemein bekannt gelten. Wo ist jenes wollende Subjekt zu finden, das in seiner Tätigkeit diese gleichzeitig will? Muß man vielleicht, wie Hegel, das abgegrenzte Subjekt aufgeben, um in einer geschichtlichen Subjektivität dem Willen seine Wirklichkeit zu retten, oder sollte man, wie Wittgenstein, ganz einfach behaupten, daß das Wollen die Handlung selbst ist, und nicht etwas hinter, vor oder in ihr? Die Frage betrifft die Realität des Willens innerhalb der von der Natur und der Gewohnheit bestimmten Grenzen.

Wie ist das wollende Individuum zu verstehen, wenn das Willentliche immer von einem vorausbestimmenden Entstehungsprozeß abhängig ist? Was bedeutet die gewohnheitliche Bestimmung für das Wollen des Einzelnen, der gewiß nicht mit einer das ganze Leben hindurch gleich stark brennenden Willensflamme geboren wird, sondern in seinen Willensäußerungen, wie auch sonst in seinem Dasein, dem Wechselspiel des Lebens ausgeliefert ist?

Wahrnehmung, Wollen und Widerstand (Maine de Biran)

Anderthalb Jahrhunderte nach Descartes findet man eine explizite Analyse des Verhältnisses zwischen Gewohnheit und Wille bei Maine de Biran in seiner Antwort auf die Preisfrage des *Institut National* über den Einfluß der Gewohnheit auf das Denkvermögen. Diese Darstellung kann als eine Art

habituelle Archäologie des Subjekts verstanden werden. Das Ziel für Maine de Biran ist eine allgemeine Darstellung der Gewohnheit im seelischen Leben überhaupt oder, wie Biran die Sache in seinem Entwurf zur ersten Fassung des Buches selbst ausdrückt, „in dieser Maschine, die Seele /Geist/ genannt wird“ („cette machine qu'on appelle esprit“).¹⁰

Der Ansatz von Maine de Biran ist in der Cartesischen Unterscheidung zwischen seelischen Passionen und Aktionen verankert, und demgemäß kehrt die Priorität des Willens und der Aktion als kontrollierender Instanz auch bei Biran wieder, aber bei ihm ist der Wille nicht mehr, neben dem Verstand, *eine Art* von Aktion, sondern statt dessen der Inbegriff aller Aktivität, einschließlich der des Verstandes. Ein Ausdruck dieses aktiven Vermögens ist die Perzeption, die als Voraussetzung aktive Beweglichkeit hat. Durch Bewegung erscheint die Welt als *Widerstand* oder- anders ausgedrückt - wird als *Gegenstand* von einem Subjekt wahrgenommen. Ohne Bewegung gibt es weder Willen noch Wahrnehmung.¹¹

Der Perzeption gegenüber steht die passive Sensation, wodurch der Organismus nur Eindrücke erleidet. Die Sensation wird von Maine de Biran als ein verschobenes Gleichgewicht zwischen Reiz und Sinnesorgan beschrieben. Die Umstellung des Organs schafft Sinneseindrücke in einem Adaptionsprozeß ohne jedwedes Bewußtsein und Wollen.¹² Gleichzeitig ist die Sinneserfahrung wegen der Tätigkeit des Organs in gewisser

¹⁰Maine de Biran, *Oeuvres*, Tome II, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris 1987, S. 12. Über Maine de Biran im allgemeinen und den geschichtlichen Kontext insbesondere, siehe G. Funke, *Maine de Biran. Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich*, Bonn 1947.

¹¹In einer Fußnote bemerkt Maine de Biran jedoch, daß die Beweglichkeit nicht nur Mobilität im allgemeinen bedeutet, sondern eben *gewollte* Mobilität ist. So entsteht die Frage, ob die Mobilität von dem Wollen, oder das Wollen von der Mobilität ermöglicht wird. *Ibid.* S. 154-5.

¹²*Ibid.* S. 140 & 164-8.

Hinsicht aktiv, nicht eine rein passive Rezeption von Impulsen, die von Sinnesobjekten ausgestrahlt werden. Die Sinneserfahrung ist eine Tätigkeit, aber sie geschieht gleichzeitig ohne Willen und Bewußtsein, was Maine de Biran veranlaßt, diese sensitive Aktivität gleichwohl eine Passivität zu nennen. Dies ist eben der „erleidende“ Zug der Erfahrung. Die Passivität der Sensation muß also nicht als Fehlen aller Tätigkeit verstanden werden, sondern als das Willenlose und Unbewußte. Wir haben dabei keine „Macht“ über die Erfahrung (*aucun pouvoir*).

Sensation und Perzeption sind gegensätzliche Tendenzen der Erfahrung oder - in der Terminologie Birans - zwei verschiedene Arten von „Eindrücken“ (*impressions*). Die Sensation ist neben ihrem willenlosen, unbewußten Charakter von Lebhaftigkeit (*vivacité*) und Einheit zwischen dem Erfahrenden und dem Erfahrenen gekennzeichnet, die Perzeption dagegen vom aktiven Mitwirken des Willens, der Entstehung des Unterschiedes zwischen erfahrendem Ich und erfahrener Welt und, damit verbunden, von einer besonderen Neutralität der Erfahrung geprägt. Generell ist die Erfahrung sowohl passiv wie auch aktiv, d.h., es handelt sich bei der Perzeption und der Sensation um Aspekte, die im selben Vernehmen miteinander verflochten sind. Die Sensation schwächt sich bei Wiederholung nur ab (*s'affaiblit*), während die Perzeption dagegen schärfer wird, was Maine de Biran mit der Entstehung klarer (*claire*) und deutlicher (*distincte*) Erfahrung verbindet. Eine derartige Cartesische Distinktheit kann die Perzeption gerade wegen ihrer geringeren affektiven Lebhaftigkeit gewinnen, und - was für Biran wesentlich ist - weil die Perzeption, im Gegensatz zur Sensation, von einer größeren Aktivität seitens des Erfahrenden ausgeht. Eben diese Aktivität wird durch Gewöhnung stärker.

Während Descartes meint, daß auch die Leidenschaft durch Gewöhnung zunimmt, argumentiert Maine de Biran für ei-

nen Unterschied zwischen aktiver und passiver Erfahrung, wobei die passive Sensation sich durch Wiederholung abschwächt, die aktive Perzeption dagegen gefestigt wird. Gleichzeitig kann die Sensation jedoch zwingende und sehr dauerhafte Bedürfnisse schaffen, - vielleicht ein Indiz für gewisse Parallelen zwischen Birans passiven Sensationen und den Cartesischen Leidenschaften der Seele. Die Sensation hört nicht notwendigerweise auf, wenn sie abnimmt, sondern kann sich in ein Bedürfnis verwandeln, das künftig ein wachsendes Streben nach ähnlichen Sensationen hervorbringt, so z.B. im Falle der Drogensucht („comme les Turcs *la dose d'opium*“) oder bei einem Leben der gastronomischen Ausschweifungen (Apicius).¹³ Daß eine Sensation abnimmt, bedeutet nicht, daß sie in ihrer Wirkung geringer werden muß, weil sie eben als ein nicht gerade passives Verlangen sehr gut weiterleben kann. Dies hängt mit der Auffassung der Sensation als eines verschobenen Gleichgewichts zwischen Organ und Situation zusammen. Wenn Organe sich neuen Situationen anpassen, drückt sich dies in uns als Empfindungen aus. Während dieser Adaptation (Sensation) aktiviert das Organ Kräfte, um das Gleichgewicht wiederherzustellen, ein von Willen und Bewußtsein unabhängiger Akt, der sich immer im Verhältnis zu der Situation abspielt, die die Umstellung gefordert hat. Der Trinker verbraucht eine gewisse Energie, um sich den Alkohol zunutze zu machen, eine Umstellung, die die Sensation des Trinkens ausmacht. Wenn die Flasche dann plötzlich leer ist, bleibt die aktivierte Organenergie, aber ohne von dem begründet zu sein, was sie anfänglich hervorbrachte; dem Alkohol. Bedürfnisse entstehen ihrerseits dadurch, daß der Einzelne sich an die Organumstellung selbst gewöhnen kann und sich so eine Art dauerhafte Entzugsbeschwerde ausbildet, was dazu führt, daß der Körper die ganze Zeit nach mehr

¹³Ibid. S. 68.

verlangt.¹⁴ Zugegeben, daß nicht nur die Perzeption durch Gewöhnung zunehmen kann, sondern in gewisser Hinsicht auch die Sensation, wenn sie sich zu einem Bedürfnis entwickelt; so bleibt nach Maine de Biran dennoch der Unterschied, daß Bedürfnisse und Sensationen nicht bewußt sind und sich, damit zusammenhängend, ohne Willen ausdrücken. Ein bewußtes Bedürfnis ist schon Wille.

Für den Willen, die Perzeption und das Bewußtsein ist das Phänomen der Anstrengung (*effort*) entscheidend. Die Anstrengung besagt, daß es etwas gibt, das dem sich Anstrebenden entgegensteht, das sich nicht ohne weiteres seinem Streben fügt, und das so als Gegen- und Widerstand erscheint, deshalb aber auch das Bewußtsein des eigenen Ichs begünstigt. In der Anstrengung befestigt sich der Unterschied zwischen mir und „der äußeren Natur“ und, damit verbunden, die Existenz des Bewußtseins, weil dies nach Maine de Biran eben auch Selbstbewußtsein ist. Um einen *circulus vitiosus* zu vermeiden, wo die Anstrengung einerseits jemanden voraussetzt, der sich anstrengen will, und der Wille andererseits ein Ergebnis der Anstrengung ist, weist Maine de Biran auf den Instinkt als eine Art Urwillen hin, der als Begehren anfängliche Anstrengungen ermöglicht, die ihrerseits den Willen entstehen lassen, den Willen, der seinerseits zu neuen Anstrengungen anspornt u.s.w.¹⁵ Was es genau dem Begehren ermöglicht, durch Anstrengung in Wille überzugehen, statt sich nur als Begehren zu verstärken, wird nicht völlig klar, aber, an die Tradition anlehnd, verbindet Maine de Biran Willen mit Reflexion (insbesondere mit der Reflexion über gewünschte Ziele). Das Problem ist nur, daß die Reflexion für Biran etwas

¹⁴Ibid. S. 172.

¹⁵Ibid. S. 138-9, Fußnote. Vgl. auch D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique* in: *Archives internationales d'histoire des idées* 30, La Haye 1969, S. 25-6.

mit der Perzeption und Apperzeption zu tun hat, weshalb, insofern jene Fähigkeiten von Begehren, Anstrengung und Willen abhängig sind, die Reflexion ihrerseits den Willen voraussetzt.

Die These von Maine de Biran ist, daß die aktiven Willenshandlungen durch Gewöhnung eine größere Sicherheit gewinnen und daß die affektive Ladung in den parallelen Sensationen gleichzeitig abnimmt. Auf diese Weise kann eine neutralere und deshalb deutlichere Perzeption entstehen. Maine de Biran nennt sie „interesselos“ (*désintéressé*).¹⁶

Diese übergreifende und tragende Struktur hat etwas Sonderbares; einerseits hebt Biran die Bedeutsamkeit des Willens als Voraussetzung der individuellen Existenz im allgemeinen (später von ihm durch die Formulierung *volo, ergo sum* ausgedrückt) und der Perzeption im besonderen hervor, andererseits meint er, daß die Perzeption gerade durch ihre Mobilität (die von ihm als eine willentliche verstanden wird) *interesselos* wäre. Wie soll eine solche mit Instinkt, Begehren und Willen eng zusammenhängende *Interesselosigkeit* verstanden werden? Was ist der Unterschied zwischen einem derartigen Willen und den Bedürfnissen, die auch aus der Sensation entstehen können? Wäre es nicht einleuchtender, die Verbindung zwischen Perzeption und Wille als ein Indiz für *das Interessierte* der Perzeption zu nehmen, vielleicht auch für ihre Verwandtschaft mit dem Bedürfnis?

Dadurch, daß verschiedene Bewußtseinsarten - auch jenes Bewußtsein der Welt, das Erkenntnis heißt - von Maine de Biran auf den Willen zurückgeführt werden, erscheint in einer fruchtbaren Weise das Problematische in der gleichzeitigen Annahme, daß korrektes Wissen von neutraler Perzeption ausginge. Wenn man dazu Maine de Birans Beschreibung der Wurzeln der höheren Bewußtseinsstufen (Urteil, Gedächtnis, Sprache)

¹⁶Ibid. S. 146.

in „verfügbaren Zeichen“ berücksichtigt,¹⁷ könnte man im Geiste Nietzsches und Foucaults hier von einer impliziten Archäologie des Wissens als Machtstruktur sprechen. Dies kommt schon zum Vorschein in der Darstellung der perzeptiven Aktivität den Dingen gegenüber: „il /l'individu/ va au-devant d'eux, les convertit à son usage, en dispose comme de matériaux soumis à sa puissance.“¹⁸ Diese archäologische Interpretation der Biranistischen Gewohnheitstheorie betrifft jedoch nur die implizite Ebene, weil Biran ausdrücklich die Objektivität der Perzeption (und der darauf fußenden Bewußtseinsarten) annimmt und zu begründen versucht. Die Kritik der problematischen Verbindung zwischen Willen und Perzeption bzw. Apperzeption kann jedoch schon innerhalb des Biranistischen Denkens ansetzen, und zwar an dem für das Verhältnis zwischen Perzeption und Apperzeption entscheidenden Begriff des „Eindrucks der Anstrengung“ (*impression d'effort*).

Anstrengung, Wille und Perzeption bzw. Apperzeption sind nach Maine de Biran eng miteinander verbunden. Deutlich erscheint die Welt dank des Willens und der damit verbundenen Anstrengung von Seiten des Erfahrenden. Aktive Aspekte des Sinnesvermögens dienen der Perzeption der Außenwelt, und diejenigen Sinne, die am aktivsten sind, nehmen demnach auch am meisten wahr. Ohne perzeptive Mobilität gibt es nur chaotische Sensationen.

Was die Perzeptivität der Sinne betrifft, so schreibt Maine de Biran dem Tastsinn, vor allem so, wie er in den Bewegungen der Hand zum Ausdruck kommt, die größte Perzeptivität zu, und er greift dabei gewissen Aspekten der Heideggerschen Theorie der Zuhandenheit als primärer Erscheinungsform der

¹⁷Insbesondere in der Darstellung der „aktiven Gewohnheiten“ (*habitudes actives*), *ibid.* S. 214 ff.

¹⁸*Ibid.* S. 177.

Welt vor. Ebenso gibt Biran eine „manuelle“ Interpretation der Idee, die als ein *Griff ins Leere* verstanden wird, als eine Art Kopie des ursprünglichen Griffes, bei der eine praktische, einer schon eingeübten Handlung gleichende Disposition im höheren oder geringeren Maße aktiviert wird (z.B. bei dem Griff nach einem Globus):

„...la main reprend ou *tend* à reprendre la même disposition qu'elle avait en touchant ou en embrassant un globe; l'individu se trouve donc à peu près dans le même état *actif* où il a été, il *perçoit*, il touche encore, pour ainsi dire, par la pensée, un globe absent. Cette seconde perception, très distincte de la première, se réfère à elle et la suppose comme une copie reconnue pour telle, se réfère à l'original: c'est cette copie, ainsi conçue, que j'appelle *idée*.“¹⁹

Die Idee stammt somit aus der konkreten Perzeption, die wegen des dort vorhandenen Widerstandes dem Ich gegenüber gleichzeitig die Existenz der Welt evident macht. Ihrer Wider- und Gegenständlichkeit wegen ist die Welt offenbar; „...*tous les sophismes de l'idealiste ne sauraient ébranler cette conviction*.“²⁰ Perzeptionen und Ideen sind auf den „Eindruck der Anstrengung“ gegründet.

„L'impression d'effort qui est l'origine commune de nos perceptions et de nos idées, est susceptible d'une infinité de nuances; elle s'affaiblit singulièrement par sa répétition (comme nous aurons dans la suite assez d'occasions de nous en convaincre): or, quoique l'activité de conscience s'affaiblisse dans les mêmes rapports, ses résultats premiers ne suivent point la même loi de dégradation; les impressions et les idées auxquelles cette activité a concouru dans l'origine, demeurent distinctes et lui survivent;...“²¹

Der Eindruck der Anstrengung nimmt ab, wenn die Anstrengung geringer wird, aber die „ersten Ergebnisse“ der Anstren-

¹⁹*Ibid.* S. 150.

²⁰*Ibid.* S. 137.

²¹*Ibid.* S. 151.

gung behalten gleichwohl ihre Prägnanz. Der Eindruck davon, was die Anstrengung forderte, wird deutlicher, während der Eindruck der Anstrengung als Tätigkeit sich abschwächt.

Wie muß man jenen *Eindruck der Anstrengung* verstehen? Die Tatsache, daß er sich abschwächt, würde eine Sensation andeuten, aber steht dies nicht im Widerspruch zum aktiven Zug der Anstrengung, der gerade Perzeptionen und Ideen hervorbringen kann, weil die Anstrengung nicht wie die Sensation passiv ist? Oder gibt es vielleicht in der aktiven Anstrengung eine passive Sensation derselben, die im Laufe der abnehmenden Anstrengung allmählich schwächer wird? Dies scheint indessen mit dem Ziel Maine de Birans in Konflikt zu stehen, dem Bewußtsein der Anstrengung eine philosophisch tragende Rolle zuzuschreiben. Mit dem, was von Maine de Biran „*sens intime*“ genannt wird, besitzen wir ein unbestreitbares Bewußtsein der erkenntnistragenden Willensstätigkeit, und in diesem *Intimsinn* zeugt der Eindruck der Anstrengung eben von jener Aktivität, die jede Universalisierung der passiven Sensation (wie die bei Condillac) ausschließt. Der Intimsinn ist folglich nach Maine de Biran von (perzeptiver) Deutlichkeit gekennzeichnet.²² Die Tatsache, daß der für den Intimsinn entscheidende Eindruck der Anstrengung in dem Maße zu verschwinden neigt, wie die Anstrengung selbst verschwindet, scheint aber zugleich eine Perzeption auszuschließen. Diese müßte ja, der Definition nach, deutlicher werden. Wenn die *impression d'effort* weder perzeptiv noch sensitiv sein kann, bleibt als Alternative vielleicht noch die *Apperzeption*. Dann aber kann Apperzeption nicht als eine Art Perzeption verstanden werden, weil sie nicht dem perzeptiven Muster wachsender Deutlichkeit folgt. Auch ist die Apper-

²²Ibid. S. 135.

zeption nicht als eine Sensation zu verstehen, weil sie eben durch Bewußtsein ausgezeichnet ist.²³

Die Tendenz von Maine de Biran in den verschiedenen Fassungen seiner Abhandlung über die Gewohnheit ist jedoch, an die starke Hervorhebung des Willens und des Zusammenhangs zwischen Willen und Perzeption anknüpfend, auch Apperzeption und Perzeption zu verbinden. Wo immer ein perzeptives Erfassen eines außerhalb des Ego widerständlichen Nicht-Ego vorliegt, ist sich auch das Ego seiner selbst bewußt.²⁴ In der Sensation ist das Ich dementsprechend unvermögend, sich selbst bewußt zu sein. Aber zeigt nicht gerade der Eindruck der Anstrengung das Mißglückte einer derartig engen Verbindung zwischen Perzeption und Apperzeption?

²³Demgemäß kann D. Janicaud zurecht bemerken, daß der Eindruck der Anstrengung „eine Quelle unüberwindbarer Schwierigkeiten“ innerhalb der Biranistischen Konzeption darstellt. Ibid. S. 24-25.

²⁴Ibid. S. 137-138, 149, wie auch S. 136: „...il aperçoit la part qu'il y prend / / J'appellerai *perception* toute impression qui aura ses caractères.“ Man vergleiche Kants transzendente Apperzeption, die stets die Vorstellungen muß begleiten können. Im Gegensatz zu Kant macht Maine de Biran jedoch keinen Unterschied zwischen empirischer und transzendentaler Apperzeption. Kant betreffend, siehe I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1976, S. 140 ff. Die Tatsache, daß die Selbstwahrnehmung bei Maine de Biran so eng mit dem eigenen Körper verbunden ist, bildet den Ausgangspunkt der Birandeutung von Michel Henry. Im „Denken der radikalen Immanenz“ geht es nicht nur um die Leiblichkeit des Ichs („un corps qui est un Je“), sondern um eine Theorie der „absoluten Subjektivität“ (*subjectivité absolue*), die sich ausdrücklich gegen jede Idee einer ich-konstituierenden Zugehörigkeit zur Welt wendet. „L'immanence ... signifie ... que la subjectivité s'épuise en elle, parce qu'une telle détermination n'appartient pas à un monde, parce qu'elle n'est pas entourée par un élément qui la dépasse. Ainsi la vie en général n'est-elle, comme vie absolue, rien de contingent.“ Und noch deutlicher: „Ce qui situe le corps originaire lui-même, c'est la subjectivité *comprise non pas comme le rapport transcendantale de l'être-au-monde, mais dans sa structure interne, comme immanence*.“ M. Henry, Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris 1965, S. 262-63 & Fn. I, S. 270. Die Vorstellung von der Leiblichkeit des Ichs ist zweifellos auch in dem hier vorgelegten Entwurf zentral, aber so gewendet, daß der Körper gerade seines vitalen Charakters wegen als etwas weitgehend *Transzendentes* verstanden werden muß. Was die Begründung einer derartigen Auffassung betrifft, wird auf die

Das Problem geht auf die Annahme zurück, daß Wille auch Bewußtsein wäre, und zwar sowohl *Objektbewußtsein* als auch *Selbstbewußtsein*. Der Gedanke, daß der Wollende, indem er etwas will, die Welt als etwas anderes, das nicht mit ihm das Gewollte will, empfindet (d.h. Perzeption im Sinne Maine de Birans), ist vielleicht noch verständlich, aber wie kann man die Behauptung verstehen, daß das Willenswesen, wenn es etwas will, sich gleichzeitig auch seines Wollens bewußt wäre? Zeugt nicht der Einfluß der Gewohnheit auf die Anstrengung gerade vom Gegenteil? Wenn die Anstrengung geringer wird – was durch die immer reibungslosere Tätigkeit zugleich eine neutralere und deutlichere Erfassung „der äußeren Natur“ bedeutet –, dann verschwindet auch der Eindruck der Anstrengung. Heißt dies nicht auch, daß das *Bewußtsein* von der Anstrengung schwächer wird, wie auch das Bewußtsein der für Maine de Biran so fundamentalen Willensaktivität (*l'activité motrice à laquelle je donnerai exclusivement ce nom, parce qu'elle se manifeste à mon sens intime avec la plus grande clarté*²⁵)? Vielleicht gilt das perzeptive Muster der wachsenden Deutlichkeit im Laufe der Gewöhnung überhaupt nicht

Darstellung unten verwiesen. Es kann bemerkt werden, daß M. Henry nicht von dem hier ins Zentrum gestellten Text (*Influence de l'habitude...*) ausgeht, sondern vor allem von zwei anderen, nämlich *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* und *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Demgemäß findet sich bei ihm keine Analyse des Verhältnisses zwischen Sensation und Perzeption, so wie dieses hier anhand der Gewöhnung erläutert wird. Im Gegensatz stellt Henry „das Fehlen jeder ontologischer Theorie der Passivität“ bei Maine de Biran fest (*L'absence de toute théorie ontologique de la passivité*, *ibid.* S. 220). Wenn die Betonung auf „ontologisch“ liegt, stimmt das allerdings auch für *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Die Frage ist nur, welche Konsequenzen dieses Fehlen für eine Theorie der radikalen Immanenz hat. Wegen des Unbefriedigenden einer einseitigen Verbindung von Subjektivität und Aktivität sieht sich M. Henry auch zu paradox klingenden Folgerungen gezwungen: „notre corps est un acte, mais c'est souvent un acte qui n'agit pas, notre corps est essentiellement mouvement, mais il s'agit aussi bien d'un mouvement immobile.“ *Ibid.* S. 227.

²⁵Maine de Biran, *ibid.* S. 135.

für die Apperzeption? Wenn die Anstrengung ein widerstandserfahrendes Wollen ist und Bewußtsein davon Selbstbewußtsein, wäre wohl zu vermuten, daß gerade die geringere Anstrengung und, parallel dazu, der abnehmende Eindruck der Anstrengung auch abschwächend auf das Selbstbewußtsein wirkte, was wiederum hieße, daß Perzeption und Apperzeption in einen gewissen Konflikt geraten. Vielleicht ist der Eindruck der Anstrengung gerade eine Art Apperzeption? So würde sich die Apperzeption grundsätzlich von der Perzeption unterscheiden, weil sie nicht, wie diese, durch geringere Anstrengung größere Deutlichkeit gewinnen könnte. Aber was wäre ein apperzeptiver „Eindruck der Anstrengung“, wenn sie weder als Sensation noch als Perzeption verstanden werden kann? Vielleicht muß man nicht nur die Perzeption, sondern auch die Sensation neu denken, insbesondere weil sowohl der Eindruck der Anstrengung als auch die Sensation nach Maine de Biran von der Gewöhnung abgeschwächt werden. Was ist es streng genommen in der Sensation, das abnimmt, wenn diese gleichwohl als ein gar nicht schwaches Bedürfnis weiterleben kann?

Was sich bei der Sensation abschwächt, scheint die Veränderung der „natürlichen Haltung“ (*le ton naturel*) zu sein, jene Verschiebung, die gerade die Empfindung ausmacht. Diese Verschiebung kann aber zu einem *Bedürfnis* werden, wobei sie nicht abnimmt, weil dieselbe sensitive Struktur als spezifischer Grund für eben dieses Bedürfnis bleibt. Was sich abschwächt, muß also etwas anderes sein als die Sinnesstruktur der Sensation, am ehesten wohl die Empfindung im Sinne einer irgendwie vorbewußten Sensation. Was ist der Unterschied zwischen einer aktuell wirkenden Sensation und einer sedimentierten Sensationsstruktur (einem Bedürfnis), wenn nicht, daß die konkret aktualisierte Sensation irgendwie anwesend, auffallend, spürbar ist? Die Sensation wird empfunden, aber was heißt es zu empfinden? Maine de Biran bemerkt selbst, daß das Wort empfinden (*sentir*) im Sprachgebrauch

zu einem Synonym für Bewußtsein geworden ist, wenn er das auch als eine uneigentliche Begriffsverschiebung bezeichnet.²⁶ Die Schwierigkeit hängt damit zusammen, daß sich Maine de Biran die ganze Zeit zweier verschiedener Aktivitäts- bzw. Passivitätsbegriffe bedient: eines (weniger hervorgehobenen) Begriffs, der sich auf die Existenz einer Tätigkeit im allgemeinen bezieht (wobei auch die Sensation aktiv ist, „l'activité du principe même qui produit ces sensations“²⁷), und eines anderen, der das Willentliche (und Bewußte) einer Tätigkeit meint (was der Perzeption bzw. Apperzeption vorbehalten ist). Perzeption hieße bewußte Erfahrung, die beeinflussbar ist, Sensation dagegen unbewußte Erfahrung, die nicht beeinflussbar ist. Aber welches ist das Verhältnis zwischen Bewußtheit und Beeinflussbarkeit (Wille)? Kann alles, was bewußt ist, beeinflusst werden, und ist jedes Beeinflussen bewußt? Umgekehrt, ist das nicht Beeinflussbare immer unbewußt und ist es immer unmöglich, das Unbewußte zu beeinflussen?

Es handelt sich hier um die direkte Perzeption in einem gewissen Erfahrungsakt. Das Vermögen, die Erfahrung zu beeinflussen, kennzeichnet die Perzeption. So kann z.B. derjenige, der mit der Hand etwas greift, auf verschiedene Weise greifen, und das, was in jener greifenden Erfahrung bewußt wird, ist deshalb beeinflussbar. Die Art der Erfahrung, das perzeptive Bewußtsein „der äußeren Natur“, verändert sich, je nachdem, wie wir unsere Griffe wählen. Zusätzlich wird aber vermutet, daß auch die während der Wahrnehmung verlaufende Tätigkeit sich ihrer selbst bewußt sei, d.h. daß das Wollen in seinem Wollen sich selbst bewußt ist. Wenn diese Vermutung nicht zutrifft, wäre es denkbar, daß jede unbeeinflussbare Er-

²⁶Ibid. S. 133-4. Interessant in diesem Zusammenhang ist, daß Biran, trotz des vermeintlich undifferenzierten und chaotischen Charakters der sensitiven Empfindung, gleichzeitig doch von einer spezifischen *Bestimmung* (*détermination*) der Sensation sprechen kann. Ibid. S. 148.

²⁷Ibid. S. 167. Vgl. auch D. Janicaud, *ibid.*

fahrung (die Sensation) nicht völlig unbewußt sein müßte. Interessant ist, daß Biran auch selbst die Sensation auf eine Weise beschreibt, die dem Verhältnis zwischen Anstrengung, Willen und Bewußtsein auffallend ähnelt. Es ist schon gesagt worden, daß die Sensation eine spezifische sensitive Aktivität enthält („...le principe sensitif (que l'on doit considérer comme une force essentiellement agissante)...“²⁸), die unter anderem zum Ausdruck kommt, wenn die „natürliche Haltung“ im Sinnesorgan wiederhergestellt wird.²⁹ Diese Aktivität wird zwar nicht als eine willentliche verstanden, aber unvermeidlich entsteht das Bild, daß jene Umstellung, die die sensitive Aktivität ausmacht, sehr stark einer *Anstrengung*, die natürliche Haltung wiederherzustellen, ähnelt. Tatsächlich findet man auch den Ausdruck „efforts pour ramener l'équilibre“.³⁰ Aber Maine de Biran deckt sich später mit einer Fußnote, wo er - wie es scheint, sich des Problems sehr bewußt - bemerkt, daß diese Anstrengung nicht wahrgenommen, perzipiert ist („...qu'il n'y a jamais eu d'effort perçu.“³¹). Dann kehrt aber das Problem wieder, daß die Perzeption aus der Anstrengung abgeleitet wurde, und offen bleibt, warum nicht auch diese sensitive Anstrengung irgendeine Art von Bewußtsein begünstigen könnte. Was ist letzten Endes der Unterschied zwischen diesen in der Sensation wirkenden „Anstrengungen“ und derjenigen Anstrengung, die so eng mit Bewußtsein und Willen verbunden ist? Die Sache wird noch dringlicher, wenn man eine Verwandtschaft zwischen dem Willen und den aus Sensationen stammenden Bedürfnissen vermutet. Maine de Biran spricht ja selbst von der Notwendigkeit, einen Instinkt unterhalb des Willens und der

²⁸Ibid. S. 165.

²⁹Es muß bemerkt werden, daß der Begriff Organ für Maine de Biran eine sehr umfassende Bedeutung hat. So kann er auch vom Organ *esprit* sprechen.

³⁰Ibid.

³¹Ibid. S. 167.

Anstrengung anzunehmen, der den Willen entstehen läßt. Das problematische Verhältnis zwischen Perzeption, Apperzeption und Willen tritt auch bei Maine de Biran immer mehr in den Vordergrund, vor allem durch eine Vertiefung der Behandlung des „Intimsinns“, der entscheidend für das apperzeptive Vermögen ist. Der Gedanke eines Zusammenhangs zwischen wirkendem Willen und Apperzeption lebt jedoch zäh weiter, und in seiner Antwort auf die Preisfrage der preußischen Wissenschaftsakademie über das Verhältnis zwischen Apperzeption, Perzeption und Sensation (1807) unterscheidet Biran zwischen den Systemen „*sensitif ou passif*“, „*perceptif ou intuitif (mixte)*“ und „*apperceptif ou actif*“,³² erfaßt aber ausdrücklich den Unterschied zwischen Perzeption und Apperzeption dadurch, daß er letzterer eine Art willentliche Hyperaktivität zuschreibt, die im „gemischten“ perceptiven System nur in verdünnter Form vorliegt und überhaupt nicht im sensitiven System, dessen Aktivität in bezug auf den Willen nur als eine Passivität verstanden werden muß, wobei die ganze, mit Anstrengung und Widerstand verbundene Differenzierung in Ich und Nicht-Ich noch fehlt. Auch in den späten anthropologischen Schriften wird der Zusammenhang zwischen Ausübung von spontaner Aktivität und Ich-Bewußtsein bestätigt.³³ Für Maine de Biran heißt Perzeption Wahrnehmung des Widerstandes der äußeren Natur in spontaner, willentlicher Tätigkeit, Apperzeption dagegen Wahrnehmung der Tätigkeit selbst, was in dieser Individualpsychologie gleichbedeutend mit Selbstwahrnehmung ist.

³²Maine de Biran, *De l'apperception immediate*. Mémoire de Berlin 1807, Paris 1963.

³³Maine de Biran, *Oeuvres*, Tome X-2, insbesondere S. 115 ff. Was die unterschiedlichen Phasen der Biranistischen Philosophie betrifft, siehe H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris 1948.

Die hier dargestellte Beziehung zwischen Willen und Bewußtsein drückt ein grundsätzliches Problem aus, das auch in anderen philosophischen Strömungen wiederkehrt - nicht nur dort, wo der Wille im Vordergrund steht, sondern im allgemeinen bei allen Theorien, die den praktischen Zug des Verstehens und des Bewußtseins hervorheben. Wenn man dem Willen oder der praktischen Verwendbarkeit eine tragende Funktion in unserer Weltorientierung zuschreibt, heißt dies dann, daß wir auch wollen oder verwenden müssen, wenn wir verstehen, daß dies der Fall ist? Ist das Verstehen der Weltorientierung selbst eine Orientierung in der Welt, das Begreifen der Nützlichkeit selbst nützlich im selben Sinn? Ist der Wille ein aktives Moment des Bewußtseins oder vielmehr das, was einem bewußt wird? Wenn es der Fall wäre, daß das Bewußtsein kein Wollen ist, woraus entspringt es dann? Vielleicht ist der Begriff Wille wegen seines sowohl mit Überlegung als auch mit Streben verbundenen Sinnes zu vieldeutig? In seinem Berlinmemorandum verbindet Maine de Biran die perzeptive Orientierung mit *Aufmerksamkeit* und die Apperzeption mit *Reflexion*, versteht aber beide als tätige Willensakte.³⁴ Gerade für das Verständnis des Unterschiedes zwischen Aufmerksamkeit und Reflexion scheint es jedoch notwendig, Maine de Biran zu verlassen.

Aufmerksam ist derjenige, der eine Tätigkeit flexibel beizube-

³⁴Mémoire de Berlin, S. 178. Um die Reflexion kreist sowohl bei Maine de Biran als auch im hier vorliegenden Entwurf ein zentrales Problem. Wenn M. Henry (ibid. S. 16 ff.) und, ihm nahestehend, G. Romeyer-Dherbey (*Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris 1974, S. 56-66) hervorheben, daß die Reflexion bei Maine de Biran keine objektivierende Distanz bedeutet, kann dem ohne Zweifel zugestimmt werden. Ob daraus der Schluß gezogen wird, daß die Gleichsetzung von Anstrengung und Reflexion eine nicht nur exegetisch, sondern ebenso sachlich angemessene Alternative darstellt, ist jedoch eine andere Frage. Wie die weitere Darstellung zeigen soll, kann die Reflexion (auch in Anlehnung an die Tradition) sehr unterschiedlich verstanden werden und bietet zugleich einige Möglichkeiten zur Korrektur des voluntaristischen Zuges bei Biran (und anderen).

halten versucht, und die Aufmerksamkeit dient folglich, obwohl selbst nicht automatisch, der Funktionalität der (gewohnheitlichen) Automatik. Der Aufmerksame ist wachsam für die Forderungen der Situation, und er vermittelt dabei zwischen der Gewohnheit und ihrem Aktualisierungsort. Sein Blick ist vorwärtsgerichtet, sieht künftige Geschehnisse voraus, verhindert automatische Unfälle. Die Aufmerksamkeit ist besonders wichtig, wenn die Gewohnheit schnell angepaßt oder zugunsten einer anderen unterdrückt werden muß. Wo Schwierigkeiten aufmerksam bemerkt werden, wird es möglich, Störungen zu vermeiden, und die Tätigkeit kann so, ganz geschwind, fortlaufen. Dies könnte zu einer Interpretation der Aufmerksamkeit als *zielbewußten* Wollens, vielleicht sogar als des Willens selbst einladen.

Aufmerksam zustimmen (William James)

Wie Maine de Biran nimmt auch William James die Gewohnheit und automatische Bewegungsmuster als Leitfaden für die Erörterung der Willensproblematik.³⁵ Gewohnheit versteht James als eine allgemeine Plastizität der Materie. Im menschlichen Organismus kommt diese Formbarkeit vor allem im Vermögen des Gehirns zum Ausdruck, durch Spuren in der Gehirns substanz Erfahrung zu empfangen und zu behalten. Diese Beschreibung ist nicht als eine Reduktion des Seelischen, sondern als eine Verteidigung der allgemeinen Einheit des Physischen und Psychischen beabsichtigt.

In seiner Psychologie interessiert sich James freilich sehr für die physiologischen Tatsachen, die den psychischen Phänomenen vorangehen, wie auch für diejenigen, die ihnen folgen.

³⁵William James, *The Principles of Psychology*, Cambridge, Massachusetts and London 1983.

Das Gehirn wird als eine notwendige Voraussetzung der Seele verstanden, was umgekehrt bedeutet, daß jede „mentale Modifikation“ auch leiblich-zerebrale Korrelate hat. Zwischen ihren leiblichen Voraussetzungen und Konsequenzen schwebt die Seele als etwas Ungreifbares, jedoch nach James Existierendes. Die körperlichen Voraussetzungen und Konsequenzen werden aber weitgehend unabhängig davon beschrieben. Wenn das Gehirn nicht nur ein Gewohnheitsvorrat ist, sondern durch Gewohnheit auch dazu wird, was bedeutet das aber für die philosophische Interpretation des Neurologischen? Was für ein Gehirn ist es, das Geschichte, Zeit und Erfahrung in sich trägt? Vielleicht fordert der nicht-mechanische Charakter dieser zerebralen Entität mit allen ihren dispositiven Sedimenten eine viel grundsätzlichere Überwindung des cartesianischen Dualismus zwischen denkender, seelisch-teleologischer *res cogitans* und mechanischer *res extensa* als die von James.³⁶ Dazu kommt natürlich die Frage, was für eine Bedeutung es dann haben kann, daß derjenige, der von seinem Gehirn spricht, um die Wahrheit sagen zu können, erst sprechen muß? Für die Erörterung der Gewohnheit, der Auf-

³⁶So kann man sich auch fragen, wie gut die physiologischen Kommentare über das Gehirn sich mit dem vertragen, was James in seinem radikalen Empirismus über die prinzipielle Einheit der psycho-physischen Erfahrung sagt. Es ist zu vermuten, daß die Tendenz, das Gehirn als Ausgangspunkt für die Analyse der Gewohnheit zu nehmen, teilweise das Fruchtbare in James' Ansatz hemmt, weil sie die schwierige Frage eines geistigen (*spiritual*) Agenten vor sich herschiebt, um so ungestört die psychische Mechanik bloßlegen zu können. Die geistige Dimension ist deshalb in der Erklärung inhaltlich nicht so eng verwoben, wie sie es sein müßte, um einem unkritischen Wissenschaftsglauben grundsätzlich zu entgehen. Auch „pragmatisch“ wäre es begründet, das geistige Moment früher ins Spiel zu bringen, weil die praktischen Motive der Erkenntnis auch in der Empirie mitwirken. Ein derartiger Zusammenhang zwischen Wille und Erfahrung würde gewiß auch die von James abschließend erkannten Probleme früher aktualisieren, aber vielleicht gerade deshalb dem tatsächlich problematischen Verhältnis zwischen Instinkt, Gewohnheit und Willen besser Rechnung tragen, was aber in einem bestimmten Gegensatz zu James' Darstellung der Nervenfasern, Impulse und Spuren in der Gehirns substanz stände.

merksamkeit und des Willens ist James' cephalozentrische Orientierung jedoch nicht entscheidend, weil seine Darstellung auch davon unabhängig gelesen werden kann.

Die Darstellung von James weist deutliche Ähnlichkeiten mit der Theorie von Biran auf. Vor allem betrifft das die Auffassung des Bewußtseins als des Ausdrucks einer treibenden, an sich impulsiven Kraft, die James „the stream of thought“ nennt.

„The first point to start from, in understanding voluntary action and the possible occurrence of it with no fiat or express resolve, is the fact that consciousness is *in its very nature impulsive*..../ We do not have a sensation or a thought, and then have to *add* something dynamic to it to get a movement. Every pulse of feeling which we have is the correlate of some neural activity that is already on its way to instigate a movement.“³⁷

In diesem Strom spielt sich unser psychisches Leben ab, und die Erfahrung kann als eine *interessierte Anwesenheit* verstanden werden, wodurch wir auf verschiedene impulsive Tendenzen des Stroms *aufmerksam* werden. Gleichzeitig wird auch der Wille von James anfänglich als *Aufmerksamkeit* erfaßt, was eine an Maine de Biran erinnernde voluntaristische Interpretation der Erfahrung impliziert.³⁸

Der impulsive Gedankenstrom bei James stellt jedoch eine im

³⁷Ibid. S. 1134.

³⁸So kann James die Wahrnehmung insgesamt als Aufmerksamkeit beschreiben, wobei diese als Interesse verstanden wird. „My experience is what I agree to attend to.“ (Ibid. S. 380.) Explizit hat er schon früher bemerkt, daß „attention and effort are [...] but two names for the same psychic fact.“ (Ibid. S. 130.) Aus der abschließenden Darstellung des Willens ergibt sich gleichwohl, daß der Wille als *eine bestimmte Art* von Aufmerksamkeit verstanden wird, als diejenige nämlich, worin eine beachtliche Anstrengung mitwirkt. So betrachtet würde die Anstrengung nicht dieselbe perzeptionstragende Rolle wie bei Maine de Biran erfüllen, sondern, James anfänglichen Bemerkungen zum Trotz, als Wille enger abgegrenzt sein. (Ibid. S. 394, 426.) Zugleich heißt es aber, der Wille sei „nichts anderes als Aufmerksamkeit“ („volition is nothing but attention“, ibid. S. 424), und es scheint deshalb nicht begründet zu sein, aus dieser fließenden Begrifflichkeit in *The Principles of Psychology* auf einen grundsätzlichen Konflikt mit der Theorie von de Biran zu schließen.

Vergleich mit der Biranschen Darstellung des Unterschiedes zwischen „Ich“ und „Nicht-Ich“ verschiedene Perspektive dar. Die willentliche Anstrengung erscheint für James nicht so sehr als ein Kampf gegen äußere Widerstände, sondern vielmehr als eine Bemühung, selektiv gewissen unerwünschten Neigungen entgegenzuwirken, die in der stets weitergehenden Tätigkeit unserer psychischen Grundenergie auftreten.³⁹ Die Struktur dieses Geschehens hat einen mentalen Charakter, der als *Zielbewußtsein* beschrieben werden könnte. Habituelle Muster werden nicht dadurch in Gang gesetzt, daß wir uns ihnen als solchen aufmerksam zuwenden, sondern durch einen auslösenden Mechanismus, der auf einer Art idealisierter Leitfäden für die Tätigkeit, auf *mentalen Fingerzeigen* oder Hinweisen (*mental cues*) beruht.⁴⁰ Diese wirkenden Ideen könnte man, mit Hinweis auf den täglichen Sprachgebrauch, auch „Intentionen“ nennen; ein Begriff, der gewiß nicht nur als terminus technicus in der Phänomenologie vorkommt, sondern eben auch ganz allgemein für Absichten, *Zwecke* steht. So fragen wir z.B., was für Intentionen jemand hat, wenn wir wissen wollen, was er bezweckt.⁴¹

Die Idee dieser *auslösenden Intentionen* vertieft dieselbe Einsicht, die schon Descartes hatte, als er in *Die Leidenschaften der Seele* die seelische „Findigkeit“ beschrieb.⁴² (Siehe oben, S. 48-49.) Wenn man sich anstrengt, strengt man sich nicht an, um das tatkonstituierende Muster zu aktualisieren, son-

³⁹Zwar ist James' Sprachgebrauch von der objektbezogenen Begrifflichkeit durchzogen, und so beschreibt er z.B. die Aufmerksamkeit mit den Worten „attend to objects“. Derartige Formulierungen dürfen jedoch nicht die Tatsache verdecken, daß es hier ausdrücklich um eine prozessuale Theorie der Erfahrung geht.

⁴⁰Diese „mental cues“ erinnern gewiß auch an Maine de Birans Darstellung der Idee als eines Griffs ohne Gegriffenes, wie auch an seine Theorie der Zeichen als „signes excitateurs“.

⁴¹Diesbezüglich vgl. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1979.

⁴²Auch wenn James sich sonst um eine nichtcartesianische Psychologie bemüht.

dern um etwas zu machen, was dann automatisch die Handlung hervorbringt. Ich will nicht meinen Arm heben, um einen Ball zu werfen, sondern ich will den Ball werfen und werfe ihn so. Die Aufmerksamkeit befließigt sich gewisser Tendenzen, die von der Anstrengung dann noch verstärkt werden können. Der Gegenstand oder besser das *Thema* der Aufmerksamkeit ist nicht das Muster der Handlung schlechthin, sondern das vorhergesehene Ergebnis der Handlung, so wie es in einem mentalen Fingerzeig oder Hinweis zusammengefaßt wird (z.B. der auf das Ziel zufliegende Ball). Die verstärkte, beibehaltene Tendenz erhält eine funktionale Verlängerung, die tatsächlich in Handlung übergehen kann, wenn sie stark genug wird. Latent sind diese Tendenzen die ganze Zeit vorhanden, weil Erfahrung eine Art Aufmerksamkeit ist, um die der Wille sich nur zu bemühen hat, wenn er seinen tätigen Auftrag erfüllt.⁴³ Wie Descartes' schlaue Seele weiß der Wille listig, die Neigungen in seine Bahn zu lenken. So ist der Wille auch durch das Vermögen ausgezeichnet, mit Hilfe eines „rarer and more ideal impulse“ „others of a more instinctive and habitual kind“ beherrschen zu können.⁴⁴ Die Gewohnheit ermöglicht den Willen, aber sie ist selbst nicht wollend.⁴⁵

⁴³In seiner offenerzigen, ansprechenden Weise (die gerade James' Stärke ist, weil er so seine Voraussetzungen zutage treten läßt), beschreibt der offenkundig des morgens oft verschlafene Philosoph, wie er zur Einsicht über den Willen im Bett gelangt ist, als das Zimmer noch kalt war und das Aufstehen auch so schwer fiel. Genau wie der Schläfrige daliegt und aufzustehen versucht, ohne daß ihm dies gelingt, aber dann plötzlich den rettenden mentalen Hinweis im Gedankenstrom bemerkt und so, ohne es eigentlich erfaßt zu haben, nur aufgestanden ist, kann der Wollende seine Aufmerksamkeit auf rettende mentale Hinweise richten, die eine Tätigkeit erwecken. So ist Wollen eine Art Erwachen. Ibid. S. 1132-3. Man vergleiche die augustinische Version in *Confessiones - Bekenntnisse*, München 1980, Kap. 8.V.

⁴⁴W. James, *The Principles of Psychology*, S. 1154.

⁴⁵James spricht zwar bisweilen von „habits of attention“, ein Ausdruck, der jedoch nicht sehr geglückt scheint, weil Aufmerksamkeit wohl vielmehr, wenn nicht als ein Gegensatz zur Gewohnheit, so doch als ein entgegenstehendes Komplement der Gewohnheit verstanden werden muß.

Als Voraussetzung hat das Willentliche jene automatischen Muster, die durch die „mental cues“ aktiviert werden. Die Verbindung zwischen den mentalen Hinweisen und der Automatik ist vor allem von der Gewohnheit herbeigeführt, und die Gewöhnung hat eben die Eigenheit, einen mentalen Hinweis mit einer ganzen Reihe von Akten verknüpfen zu können - „practice makes remoter cues possible“.⁴⁶ Durch zunehmende Gewöhnung wird das Handeln deshalb einfacher, die Aufmerksamkeit für andere Zwecke freigegeben und die Macht des Willens größer, weil mehrere Momente demselben mentalen Hinweis untergeordnet werden. Je umfassender die von einem Hinweis ausgelöste Reihe ist, desto weitreichender ist auch der willentliche Einfluß. Diese Beschreibung der allmählich zunehmenden *Sedimentierung auslösender Intentionen* ist mit einer projektiven Bewußtseinsauffassung verbunden, die gewisse Konsequenzen für die später zu behandelnde Reflexionsproblematik hat. Vor allem betrifft dies das Verhältnis zwischen *Zielbewußtsein* und *Selbstbewußtsein*. (Siehe unten, Kap. III & IV.)

Die ganze Zeit wimmelt in uns eine Vielzahl von Neigungen, Gedanken und Sensationen, die, wenn sie in einem schwer faßbaren Prozeß stärker oder schwächer oder verschoben werden, unsere Praxis unterschiedlich beeinflussen. Der Ausdruck jenes regen Gedankenlebens, die Handlung, kann automatischer oder willentlicher entstehen. Am willentlichsten ist die Tat, wenn sie mit einem großen Maß von Anstrengung verbunden ist, was James als einen Kampf gegen antagonistische Neigungen beschreibt. Aber dabei kann es auch eine Tat sein, die Muskeln still zu halten,

⁴⁶Ibid. S. 1127. Das Verhältnis zwischen mentalem Hinweis und Automatik ähnelt dem Phänomen, das in der Datenverarbeitung mehrere Befehle einem einzigen unterordnet.

z.B. wenn der Soldat mit einer riesigen Willensanstrengung im Kugelregen stehen bleibt.⁴⁷

In dieser Darstellung der aufmerksamen Anstrengung als einer Zurechtlegung spontan hervordringender Neigungen gibt es einen Ansatz, der weitreichende Konsequenzen für den traditionell als *aktiv* verstandenen Charakter des Wollens zu haben scheint. Trotz seiner Hervorhebung der Anstrengung kann James - auf scheinbar paradoxe Weise - den Willen dennoch als eine Art *Zustimmung* beschreiben - „express consent to the reality of what is attended to“. Diese Zustimmung scheint weder als reine Aktivität noch als Passivität verstanden werden zu können. Wenn das Wollen sich innerhalb einer stets schon verlaufenden Aktivität abspielt, wird die entscheidende Frage nicht die sein, wie die Handlung in Gang gesetzt wird, sondern wie gewisse in die Handlung mündende Antriebe *akzeptiert werden*. So betrachtet würde das Anstrebende im Wollen darin liegen, daß es in einer Lage der *Zustimmung* so viele andere Impulse gibt, die teilweise auch gegensätzlichen Charakters sein können. Etwas zu wollen hieße, in *selektiver Akzeptanz* von diesen anderen Impulsen *abgehalten* zu werden, was aber nur schwer mit einem aktiven Willensbegriff vereinbar zu sein scheint. Wegen seiner „pragmatischen“ Grundhaltung vertieft James jedoch dieses Thema nicht.⁴⁸

⁴⁷Wie genau die Bedeutung einer derartigen Willenshandlung zu verstehen ist, könnte lang erörtert werden. Im Geiste Maine de Birans könnte man vielleicht behaupten, daß das Willentliche dennoch die *Bewegungsmöglichkeit* voraussetzt. Kann der Soldat nicht weglaufen, kann er auch nicht stehen bleiben *wollen*.

⁴⁸Die mentalen Fingerzeige sind vorwärtsgerichtet, aber zugleich Sedimente vergangener Erfahrung. Der antizipierende Zug ist deshalb mit einer *Gedächtnisfunktion* verbunden. Wenn bewußte Freiheit etwas mit der Steuerung der gewohnheitlichen Aktivität zu tun hat, würde dies auch heißen, daß das seelische Prinzip der Freiheit eng mit dem Gedächtnis in Verbindung stünde. Dies ist die Sichtweise von Henri Bergson in seiner Darstellung der *durée réelle*, jene „wirkliche Dauer“, welche bekanntlich auffallende Parallelen zu dem Gedankenstrom bei William James aufweist. Daß die Welt in ihrer Dif-

ferenziertheit ohne Vermittlung mentaler Vorstellungen auf die Erfahrung einwirken kann, hängt sowohl für Bergson wie auch für James damit zusammen, daß sie für uns von vitalem Interesse ist. Der Wahrnehmende ist immer von Anfang an in eine bedeutsame Abhängigkeit versetzt, die seine aktive Zugehörigkeit zur Welt konstituiert. Im psychologischen Sprachgebrauch von Matière und Gedächtnis (H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris 1990) heißt dies, daß die Welt immer schon in unserem sensomotorischen Aufbau mitwirkt, weil diese vitale Konstitution eben in bezug auf die Welt herausgewachsen ist und es der Wahrnehmung in direktem Kontakt mit derselben Welt erlaubt, diese weiter zu bestimmen. („Mais le système nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où l'organisme respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite?“ Ibid. S. 19.) Diese prinzipielle Einheit wird von Bergson durch den Begriff des Bildes (*image*) hervorgehoben. Ein Bild ist ein singulärer Bestandteil der erfahrbaren Welt, der weder als Abbild noch als bloßes Ding, demgemäß als etwas der Wahrnehmung *und* der Welt Gemeinsames zu verstehen ist. In dem Wahrnehmungsakt treten die momentan praktisch relevanten Bilder in der Ganzheit von Bildern, die die Welt ausmacht, hervor. Weil es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem wahrgenommenen und dem nicht wahrgenommenen Ding gibt, wird die entscheidende Frage nicht die sein, wie das Wahrgenommene im Bewußtsein erzeugt wird, sondern statt dessen, wie die *Aussonderung* geschieht, die es uns erlaubt, aus alledem, was uns umgibt, etwas Bestimmtes wahrzunehmen. So ist nicht nur das Wollen, sondern auch die Wahrnehmung gemäß dieser Interpretation ein *Selektionsmechanismus*, nur mit dem Unterschied, daß die Aussonderung in der reinen Wahrnehmung automatisch abläuft. Die Idee einer reinen Wahrnehmung (*perception pure*), die nur von tätiger Umstellung gekennzeichnet wäre, ist allerdings als Abstraktion zu verstehen. In Wirklichkeit ist die Erfahrung immer von den Erinnerungsbildern (*images-souvenirs*) des reinen Gedächtnisses (*souvenir pur*) mitgeformt. Deshalb gibt es auch einen einheitlichen Kern der Erfahrung, teils einen persönlichen, der die Rede von einer individuellen Existenz ermöglicht, teils einen gemeinsamen, der die Idee einer geteilten Welt begründet. In diesem Licht müssen auch in *Matière et mémoire* stets wiederkehrende Begriffe wie „Außenwelt“, „Objekt“, „externe Ursachen“ u.s.w. verstanden werden. (Man vergleiche hier die Darstellung von Maine de Biran, oben S. 52 ff.) Das reine Gedächtnis, das in *Matière et mémoire* der leiblich-motorischen reinen Wahrnehmung entgegengesetzt wird, zeichnet sich dadurch aus, daß es nicht der vitalen Anpassung, sondern statt dessen einer rein seelischen Bewahrung der Vergangenheit dient. Dieser uninteressierte Zug unterscheidet nach Bergson eben auch das reine Gedächtnis von der Gewohnheit, die er als leiblich-motorische Disposition versteht. Die konkrete Erfahrung liegt in einem heterogenen Zusammenspiel zwischen rei-

will?⁴⁹ Maine de Biran antwortet, daß es jenes Subjekt ist, das seinen Subjektcharakter durch das Wechselspiel zwischen Anstrengung und Widerstand erwirbt, d.h. das Perzeptions-subjekt im Gegensatz zur Sensationseinheit. Dabei war es schwierig, genau festzustellen, warum die spezifisch sensitive

ner Wahrnehmung und reinem Gedächtnis. Ohne die motorische Nützlichkeit der Perception wäre dem reinen Gedächtnis die Verbindung mit dem Jetzt und der Zukunft versagt, und umgekehrt, ohne das Gedächtnis wäre die Wahrnehmung nur ein reiner Mechanismus, eine vorausbestimmt ablaufende Aussonderung in dem Verhältnis zwischen dem eigenen Körper und anderen Dingen. (Illusionen beruhen demgemäß nicht auf fehlender Übereinstimmung von Perception und Außenwelt, sondern vielmehr auf einer verfehlten, von der Vergangenheit des Wahrnehmenden bedingten Aktionstendenz, die keinen Widerhall in der Welt finden kann.) Daß die Vergangenheit im reinen Gedächtnis bewahrt wird, ist ein Ausdruck der Unvergänglichkeit der (in diesem Falle persönlichen) Dauer. Nach Bergson ist die Vergangenheit demgemäß nicht als inexistent, sondern nur als allgemein *wirkungslos* zu interpretieren. Diese interesselose und unbewußte Schicht, die Bergson eben als das Seelische versteht, würde für immer unwirksam und unbewußt bleiben, wenn sie nicht durch konkrete, von vitalen Interessen durchzogene Herausforderungen die Möglichkeit erhielte, sich als mehr oder weniger hilfreiche *Antizipation* zu aktualisieren. So ist die „Assoziation der Ideen“ als eine assoziative Unterstützung der Handlung zu verstehen, die das Leben aus dem Gedächtnis gewinnt. Ähnlichkeiten mit vergangenen Erfahrungen machen es - wie bei den mentalen Fingerzeigen von William James - einfacher, ein für die jetzige Situation wohlgeeignetes Verhaltensmuster ins Spiel zu bringen.

Weil Bergson selbst den Begriff der Gewohnheit in *Matière et mémoire* so eng als rein körperliches Gedächtnis (*mémoire-habitude*) gegenüber dem seelischen Gedächtnis (*mémoire-souvenir*) abgrenzt und demgemäß die Bedeutsamkeit in der Gewohnheit seelisch nicht interpretieren kann, scheint es jedoch schwierig, die Bergsonsche Darstellung zu übernehmen. Was den „Dualismus“ von Bergson betrifft, siehe M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps* chez Malebranche, Biran et Bergson, Paris 1968, insbesondere „leçon 12“. Man darf allerdings - wie auch Merleau-Ponty selbst später bemerkt - den Dichotomien von *Matière* et *mémoire* nicht erlauben, das Anliegen von Bergson zu verdecken, nämlich eine Theorie der geistigen Wirklichkeit im Körperlichen aufzustellen. Bergson betreffend, siehe auch unten, S. 81, 113-115 und 196.

⁴⁹Hier könnte Deweys Charakterisierung der Gewohnheit selbst als Wille genannt werden - ein Ansatz, der jedoch nicht befriedigend scheint, weil er das Risiko eingeht, Wirkung mit Richtung zu verwechseln. John Dewey, *Human Nature and Conduct*. London 1922, S. 24-42. In seiner Darstellung des Verhältnisses zwischen Gewohnheit und Intelligenz kritisiert Dewey auch selbst die Tendenz zur totalen Automatisierung, die in der Gewohnheit enthalten ist. Ibid. S. 172-80.

Aktivität nicht als eine Anstrengung verstanden werden könnte oder, wenn ja, was der Unterschied zwischen sensitiver „Anstrengung“ (um das verschobene organische Gleichgewicht wiederherzustellen) einerseits und perzeptiver Anstrengung andererseits im Grunde sein könnte. Bei James wird das Verhältnis zwischen Aufmerksamkeit als interessierter Erfahrung einerseits und willentlicher Anstrengung andererseits in gleicher Weise problematisch, nur nicht von der Unterscheidung zwischen Sensation und Perception,⁵⁰ sondern vom graduellen Übergang nicht willentlicher in willentliche Aufmerksamkeit ausgehend. Es bleibt die Frage, für wen das Leben so schwer ist, wenn er will, und weniger schwer, wenn er nicht will. Man könnte erwarten, daß die Behandlung des Selbstbewußtseins in *The Principles of Psychology* aufschlußreich für die Frage nach dem wollenden Agenten wäre, was aber nicht der Fall ist, teils weil das Problem für James nicht psychologischer, sondern ethischer und religiöser Natur ist, teils weil die Theorie der Gewohnheit für die Beschreibung des Selbstbewußtseins nicht produktiv ausgenutzt wird.

Zugleich wird aber in der Darstellung der mentalen Fingerzeige ein seelisches Prinzip der *Musterbildung* sichtbar, das weit über das im engen Sinne Psychologische hinausgreift. Es scheint deshalb notwendig, die psychologische Willensproblematik zu erweitern, um etwas über das freiheitliche Prinzip in der habituellen Organisation im allgemeinen erfahren zu können. Chronologisch bedeutet das einen Schritt zurück zu der naturphilosophischen Tradition der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, in diesem Fall zur biranistisch inspierten Gewohnheitsphilosophie von Félix Ravaisson.

⁵⁰Die Sensation ist für James als eine „knowledge by acquaintance“ zu verstehen, die Perception als eine „knowledge about“. Ibid. S. 651-2. „Perception thus differs from sensation by the consciousness of farther facts associated with the object of the sensation.“ Ibid. S. 723.

In der kleinen, aber inhaltsreichen Schrift *De l'habitude* von Ravaisson findet sich ein Versuch, das Gewohnheitsthema ontologisch zu erweitern.⁵¹ In seinem „spiritualistischen“ Aristotelismus geht Ravaisson weitgehend von Maine de Biran aus, aber auch von Schellings Versuch, Realismus und Idealismus in einer übergreifenden Naturphilosophie zu verbinden. Die Gewohnheit betrifft demnach nicht nur die individuelle und kollektive Gewöhnung, sondern die Grundstruktur des Lebens, die eben darin besteht, sich Gewohnheiten in einer dynamisch veränderlichen Weise aneignen zu können.⁵² Weil jede Gewohnheit ein Muster für einen zeitlich verlaufenden Prozeß ist, setzt die Gewohnheit Veränderung voraus, entweder Sukzession oder Zusammenwirkung, und vor allem beides gleichzeitig. Ein Sukzessionsmuster betrifft die Veränderung eines und desselben Moments, ein Muster der Zusammenwirkung die Anordnung des Wechselspiels verschiedener Momente. Die Gewohnheit behält eine Struktur des zeitlich Verlaufenden, die ihrerseits künftige Situationen des Eingewöhnten weiter disponiert. Dies gilt sowohl aktuell wie auch potentiell, weil die Gewohnheit als Disposition auch dann existiert, wenn sie nicht ausgeübt wird. Wenn sie dagegen eine Tendenz zur Wirkung bringt, wird sie selbst auch als Disposi-

⁵¹Félix Ravaisson, *De l'habitude*, Paris 1957.

⁵²Wie D. Janicaud den Unterschied zwischen Biran und Ravaisson erfaßt: „Chez Biran reste rupture avec une vie organique hostile; l'activité sensitive n'est pas promue à cette dignité pré-spirituelle, et, du même coup, déjà spirituelle, qui assure par Ravaisson la continuation de l'être.“ Ibid. S. 35. Auch sonst kann das Buch von Janicaud für denjenigen empfohlen werden, der eine allgemeine Darstellung der Ravaissonschen Philosophie sucht. Besonders wird da die Eigenständigkeit der Ravaissonschen Naturphilosophie im Verhältnis zu ihrer Weiterentwicklung und Wandlung bei Bergson herausgestellt. Siehe ebenso die der Philosophie von Ravaisson gewidmeten *Les études philosophiques* von Januar-März 1993 mit Beiträgen von J.-F. Marquet, D. Janicaud, D. Leduc-Fayette, J.-M. Le Lannou, C. Mauve, D. Panis und P. Vermeren.

tion bewirkt. Die Gewohnheit ermöglicht nicht nur Prozesse, sondern sie wird auch durch Prozesse konstituiert.

Die sich gewöhnende Existenz muß die Fähigkeit besitzen, sich selbst zu verändern, weil es sonst kein zeitliches Geschehen gäbe, aus dem Gewohnheit entstehen könnte. Nicht jedes Veränderliche ist jedoch gewohnheitsfähig, weil die Gewohnheit nicht nur Veränderung, sondern auch eine *veränderliche Disposition* voraussetzt. Die unorganische Natur ist nach Ravaisson nicht gewöhnungsfähig. Veränderungen, sowohl sukzessive als auch wechselwirkende, sind hier direkt, d.h. sie werden nicht von einer lernfähigen Disposition vermittelt. *Aktion* (jetzt nicht als seelische Aktion verstanden, sondern als „l'action du monde extérieur“) und *Reaktion* fallen zusammen,⁵³ und die unorganische Welt ist dieser fehlenden, umdisponierenden Möglichkeit wegen das Reich der reinen Notwendigkeit. Die Veränderungen der organischen Welt dagegen werden von einem Zwischenglied zwischen Aktion und Reaktion vermittelt und sind deshalb nie direkt reaktiv, sondern immer nur indirekt. Das vermittelnde Band ist das *Organ* oder, wie Ravaisson schreibt, die *Organisation* im Organischen, die in ihrer Dispositionalität von Veränderungen beeinflusst werden kann. Weil die organische Natur von der verarbeitenden Vermittlung der Gewohnheit gekennzeichnet ist, erscheint ihre Entwicklung auch als weniger vorausbestimmt. Zugleich setzt sie aber das voraus, was Ravaisson als die notwendigen Gesetzmäßigkeiten der unorganischen Welt versteht, obwohl sie - dank der ermöglichenden und lernfähigen Gewohnheit - diesen nicht ausgeliefert ist. Wie man die nicht-habituelle Notwendigkeit der unorganischen Welt verstehen muß, ist nicht eindeutig, weil Ravaissons Begriffsverwendung sich noch nicht völlig von der cartesianischen Idee einer *res extensa* gelöst hat, obwohl die Tendenz der Arbeit dies eigentlich forderte.

⁵³Ibid. S. 13-14.

„La loi universelle, le caractère fondamental de l'être, est la tendance à persister dans sa manière d'être. / Les conditions sous lesquelles l'être nous apparaît sur la scène du monde sont l'Espace et le Temps. / L'espace est la condition et la forme la plus apparente et la plus élémentaire de la stabilité, ou de la permanence; le temps, la condition universelle du changement. Le changement le plus simple, comme le plus général, est aussi celui qui est relatif à l'espace même, ou le mouvement. / La forme la plus élémentaire de l'existence est donc *l'étendue mobile*; c'est ce qui constitue le caractère général du *corps*.“

In diesem Zitat treten die drei grundsätzlichen Begriffe Sein, Zeit und Raum auf, ohne jedoch im Verhältnis zueinander völlig eindeutig dargelegt zu sein. Die Aussagen sind als eine Darstellung der elementarsten ontologischen Stufe gedacht, von der jeder spätere Kommentar über Anorganisches und Organisches, Gewohnheit und Geist, Freiheit und Notwendigkeit ausgeht. Die einleitenden Worte deuten an, daß das Sein als Voraussetzung für Zeit und Raum verstanden werden müßte. Das Sein würde es der Zeit und dem Raum erlauben, „auf der Bühne der Welt aufzutreten“. Ravaisson behauptet aber auch, daß „der grundsätzliche Zug des Seins“ die Neigung zur Permanenz ist. Permanenz wird später mit dem Räumlichen verbunden, was eine ontologische Priorität des Raums vor der Zeit implizierte, und nicht konsistent mit der Beschreibung von Zeit und Raum als gleichursprüngliche Akteure auf der Bühne der Welt wäre. Wenn beide gleichursprünglich sein sollen, muß die Veränderung ebenso sehr anerkannt werden wie die Permanenz; eine Deutung, die ihrerseits durch die Definition des Körpers als „Ausdehnung in Bewegung“ bestätigt werden könnte. So betrachtet würden Zeit und Raum immer in Verbindung miteinander auftreten, eben als Ausdehnung in Bewegung oder, weniger physikalisch ausgedrückt, als Permanenz in Veränderung. Der Versuch, eine derartige ursprüngliche Heterogenität bei Ravaisson zu finden, wird gleichwohl von einer spä-

teren Aussage noch ins Wanken gebracht. „La loi élémentaire de l'existence est l'étendue, sans forme ni grandeur définies, avec la mobilité indéfinie; c'est le caractère général du corps.“ Vielleicht muß man hier gerade den Zusatz „mit unbestimmter Beweglichkeit“ beachten, was eine gewisse Anerkennung der grundlegenden Rolle der Zeit einschließt. So faßt Ravaisson selbst zusammen: „Dès le premier degré de l'existence se trouvent réunis: la permanence, le changement; et, dans le changement même la tendance à la permanence.“⁵⁴

Wenn der Raum nicht von Zeit und Veränderung losgelöst werden kann, muß auch die von Aristoteles übernommene Begrifflichkeit der Form und Materie bei Ravaisson analog verstanden werden. Vorausgesetzt, daß Materie nicht reine Ausdehnung ist, sondern immer Materie in bezug auf eine Form, muß die Materie immer relativ verstanden werden. Daraus ergibt sich, daß geformte Materie *als geformte* immer Materie einer anderen Form sein kann, diese Zusammensetzung ihrerseits Materie einer weiteren Form etc. Wenn das Anorganische in diesem materiellen Sinn Voraussetzung des Organischen ist, heißt das nicht, daß es deshalb *ungeformt* sein müßte, sondern umgekehrt ist es wahrscheinlich einleuchtender, die mechanischen, chemischen und physischen Gesetze als etwas schon Geformtes zu verstehen. Wenn die Gewohnheit auch eine „dynamische“ Form ist, so eröffnet sich hier die Möglichkeit, die unorganische Natur von der

⁵⁴Ganz konsequent ist er jedoch nicht. So findet man auch den Satz, „Le corps existe sans rien devenir: il est en quelque sorte hors du temps.“ Der Ausdruck „en quelque sorte“ reduziert aber das Eindeutige der Bemerkung, und man könnte sie deshalb eher als eine offen tastende verstehen. Der Kontext betrifft die Frage nach der inneren Kraft des Organischen, und die „Außerzeitlichkeit“ des Körpers könnte demgemäß als ein Unvermögen, aktiv mitwirkend seine Zeit zu konstituieren, verstanden werden, d.h., als eine unbestimmte, statt einer bestimmten Relation zur Zeit. Ravaisson benützt selbst den Ausdruck „aucune relation définie avec le temps“. Ravaisson, *ibid.* S. 11.

Gewohnheit aus zu betrachten - eine Möglichkeit, die aber von Ravaisson nicht zu Ende gedacht wird.⁵⁵

Die Idee der unendlichen Reihen von geformter Materie, die Materie einer höheren Form sein können, ohne daß es jedoch möglich wäre, Form oder Materie getrennt zu denken, hängt bei Ravaisson mit dem klassischen Gedanken einer Hierarchie des Seins zusammen, in der die Komplexität sowohl sprunghaft (von Anorganischem zum Organischen) als auch stufenweise (von Vegetativem zum Animalischen) wächst, um ihre Krone im menschlichen Herrn der Schöpfung zu finden. Auf dieser „Treppe“ macht die Gewohnheit den Schritt vom Anorganischen zum Organischen aus.

Die gewohnheitliche Organisation der Natur bringt gleichzeitig Individualität. Ein Organ wird als Organ durch die dynamische Einheit des jeweiligen Sukzessions- oder Interaktionsmusters konstituiert. Die individuelle Organisation gründet sich demgemäß auf jene innere Kraft, die sich als *Verzögerung* der Reaktion auf die Aktionen der „Außenwelt“ ausdrückt und die gerade deshalb das Geschehen zu einem *mittelbaren*

⁵⁵Obwohl Ravaisson von der anorganischen Natur als zeitlos und leblos spricht, gibt es freilich einen latenten Ansatz, das Sein im ganzen auf ein wirkendes Prinzip zurückzuführen. D. Janicaud spricht von Ravaissons Anliegen, in der vitalen Spontaneität „ein Bild der Spiritualisierung der Materie“ zu finden, *ibid.* S. 62. Es scheint mir jedoch, als ob Janicaud die Ravaissonsche Unterscheidung von Organischem und Anorganischem etwas heruntergespielt, um so die „Bergsonification“ von Ravaisson besser kritisieren zu können. Vgl. auch die Darstellung des französischen Spiritualismus in der groß angelegten Präsentation der Literatur über die Gewohnheit in G. Funke, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 3, *Gewohnheit*, Bonn 1958, insbesondere S. 452 & 448, Fn. 2, wie auch seine Einleitung zur deutschen Übersetzung von *De l'habitude* in: Ravaissons Abhandlung über die Gewohnheit, Bonn 1954. Bei Funke ist die Tendenz umgekehrt, das Bergson Vorgreifende bei Ravaisson hervorzuheben. Von dieser exegetischen Problematik unabhängig, kann an dieser Stelle ebenso auf die inhaltlich verwandte Idee der Naturgewohnheit, die bei Peirce angedeutet ist, hingewiesen werden. Demnach wären nicht nur die organische Natur, sondern auch die Naturgesetze habituell im Charakter. C. S. Peirce, *Collected Papers VII*, Cambridge Ma 1966, S. 305-310.

macht.⁵⁶ Dieses Mittel, das Organ, der Organismus, die Disposition, ermöglicht jene beständige, lernfähige Veränderung, die Individuum genannt wird. „Dès que le changement opère la synthèse dans la nature n'est plus une réunion ou une combinaison immédiate, dès qu'il y a un temps mesurable entre la fin et le principe, la synthèse n'est plus homogène./.../Ce n'est plus seulement de l'être, c'est un être.“⁵⁷

Die Individualität ist von entscheidender Bedeutung für die in *De l'habitude* zentrale Unterscheidung zwischen *Spontaneität* und *Rezeptivität*. Spontan ist eine Veränderung, die vom Individuum selbst initiiert wird, rezeptiv dagegen ist die Veränderung des Individuums, die von außen kommt (vgl. Aktion - Passion). Was diese Unterscheidung zwischen Rezeptivem und Spontanem ermöglicht, ist die Existenz des individualitätskonstituierenden organischen Gedächtnisses. Spontanes Vermögen gibt es keines in der anorganischen Welt, ein rezeptives nur in dem spezifischen Sinn, daß auch Anorganisches Einflüssen ausgesetzt ist, es dadurch jedoch nicht in seiner Disposition verändert werden kann, weil es eben keine Disposition hat. Die Auszeichnung des organischen Lebens ist vor allem seine Spontaneität, gleichzeitig aber setzt diese einen auch rezeptiv angeeigneten Habitus voraus. Sowohl Rezeptivität als auch Spontaneität bekommen durch die Gewohnheit neue Züge, aber im Gegensatz zum Rezeptiven ist das Spontane etwas überhaupt nicht in der anorganischen Natur Vorkommendes.

Wenn die Existenz der Gewohnheit den Übergang zum Or-

⁵⁶Man vergleiche hier Bergsons *Zonen der Unbestimmtheit* (*zones d'indétermination*), die es dem Gedächtnis erlauben, eine wirksame Verlängerung zu bekommen. Dieses Thema ist für die reflexionstheoretische Interpretation der wirkenden und der nicht wirkenden Gewohnheit unten von großer Bedeutung. Vgl. ebenso E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris 1874.

⁵⁷*Ibid.* S. 6.

ganischen markiert, so ist die Art der Gewohnheit dagegen entscheidend für die Unterschiede zwischen verschiedenen Formen des organischen Lebens. Allgemein gilt für Ravaisson: je höher die Lebensform, desto größer die Spontaneität.

Die Darstellung der Verbindung zwischen Gewohnheit und Spontaneität bzw. Rezeptivität ähnelt Maine de Birans Analyse der Perzeption und Sensation. Bei rezipierten Veränderungen nimmt die Rezeptivität allmählich ab, wenn der Zustand fort dauert, was die Gewohnheit als Abstumpfung ausmacht (vgl. die Sensation bei Biran). Wenn die Veränderung spontan erzeugt wird, wächst dagegen die Spontaneität (vgl. die Perzeption bei Biran). Im Unterschied zu Maine de Biran bringt Ravaisson jedoch die Individualität und das damit verbundene Verhältnis zwischen Rezeptivität und Spontaneität schon früher ins Spiel und schreibt ihr demgemäß eine für das ganze organische Leben tragende Rolle zu.

Spontaneität setzt Rezeptivität voraus. Das individuelle Gewohnheitsbündel entsteht durch sedimentierte Erfahrung, wird aber dadurch auch für weitere Erfahrung prädisponiert, was wiederum heißt, daß das Individuum in gleichartigen Situationen nicht mehr verarbeitend auf ähnliche Eindrücke reagieren muß, sondern statt dessen seine Tätigkeit dem automatischen Muster überlassen kann. Spontanes Vermögen zu besitzen heißt, auf leitende Eindrücke verzichten zu können. In bezug auf dieses Vermögen, Rezeptivität in Spontaneität übergehen zu lassen, unterscheiden sich verschiedene Lebewesen. Die Pflanzen sind weitgehend rezeptiv, vegetieren nur, wachsen als Gewächse. Tiere dagegen wachsen auch, aber tun darüberhinaus vieles mehr - bewegen sich zum Beispiel. Die Rezeptivität erfolgt bei den Pflanzen nicht in gleich umfassenden, spontanen Mustern wie bei den animalischen, „höheren“ Lebewesen, weil die Vermittlung zwischen den Aktionen der Welt und der Reaktion des Individuums hier nicht gleich komplex oder, in Ravaissons Begriffen ausgedrückt, „hetero-

gen“ ist. Wo die Heterogenität größer ist, da erlaubt die Verarbeitungsstruktur zwischen den Signalen der Welt und den Reaktionen auf diese eine Disponierung für umfassendere Tätigkeitsreihen. Dieses größere Vermögen zur Spontaneität ist mit einer stufenweise abnehmenden Rezeptivität verbunden („l'affaiblissement graduel de la réceptivité“), weshalb spontanere, „höhere“ Lebewesen *wegen ihrer Spontaneität* auch weniger rezeptiv sind. Die Tätigkeit muß hier nur in Gang kommen und setzt sich danach von selbst fort, ohne auf die Welt eigentlich reagieren zu müssen.

Die von der Gewohnheit vorausgesetzte, dispositive Vermittlung zwischen Aktion und Reaktion, die bei einigen Lebewesen einen unerhört komplexen Charakter haben kann, versteht Ravaisson gewiß nicht als eine Maschine zwischen *input* und *output*, sondern als einen lernfähigen Habitus, dessen Adaptation von einem Prinzip namens *Seele* geleitet wird. Die Seele ist die Instanz, die verschiedene Momente des erzeugenden Musters koordiniert, und das Koordinationsbedürfnis ist größer, wenn Aktion und Reaktion weit auseinander liegen, die Seele deshalb auch umso notwendiger. So hat das Animalische mehr Anima als das Vegetative, und unter den Animalen hat der Mensch am meisten, so viel, daß ihm allein Bewußtsein zugeschrieben werden kann. „Ici commence la conscience, et dans la conscience éclatent l'intelligence et la volonté.“⁵⁸ Weil die Gewohnheit als ein sich auf der „Treppe des Lebens“ manifestierendes Grundprinzip des Organischen verstanden wird, das mehr oder weniger heterogene Formen annehmen kann, ist es folgerichtig, die Gewohnheit dort zu untersuchen, wo sie sich am deutlichsten für uns zeigt, d.h. in unserer eigenen Seele, die auch zufällig und zu unserem Glück die interessanteste und komplexeste Art der Gewohnheit ist, weil der Mensch - und nicht der Löwe - der König der Tiere ist. „C'est

⁵⁸Ibid. S. 15-16.

donc dans la conscience seule que nous pouvons trouver le type de l'habitude; c'est dans la conscience seule que nous pouvons espérer non plus seulement d'en constater la loi apparente, mais d'en apprendre le *comment* et le *pourquoi*, d'en pénétrer la génération, et d'en comprendre la cause.“ Vielleicht ein etwas schneller Schritt, aber wie dem auch sei, er kann hier unkritisiert bleiben, weil die weitere Darstellung nicht der spezifischen Theorie von Ravaisson naturphilosophisch folgen will, sondern sie nur hermeneutisch anzuwenden versucht.

Auch bei Ravaisson findet sich die biranistische Hervorhebung der Verbindung zwischen Beweglichkeit und Widerstand bzw. Anstrengung wieder. Anstrengung begünstigt Spontaneität, organische Vermittlung und Individualität - bei Menschen Persönlichkeit (*personnalité*) genannt. Bewegung wird mit seelischen Aktionen verbunden, weshalb die schon bei Maine de Biran vorhandene Ambivalenz zwischen körperlicher Bewegung und willentlicher Aktivität auch die Ravaissonsche Darstellung durchzieht, wenn sie von den menschlichen Gewohnheiten handelt. Die seelische Aktion ist als ein Gegensatz zur Aktion der „äußeren Natur“ zu verstehen, wodurch die Person für sich etwas von der sonst der Natur vorbehaltenen Initiative gewinnt. Die Tendenz, Widerstand mit Äußerlichkeit gleichzusetzen, drückt eine unkritische Übernahme der cartesischen Züge des Biranismus aus, ist aber bei Ravaisson besonders zu bedauern, weil die Deutung des Lebens als Gewohnheit eigentlich schon über diesen Ansatz hinaus führt (jedenfalls was die organische Natur betrifft). Wenn Tätigkeit als ein „Übergewicht des Vermögens im Verhältnis zum Widerstand“ beschrieben wird, könnte der „Widerstand“ ebenso sehr nicht-äußerlich als die *Unverfügbarkeit* der noch nicht eingefahrenen Gewohnheit verstanden werden.

Wille und Bewußtsein bedürfen der Anstrengung. Wo das Vermögen so groß ist und die Aktion so frei, daß alles von selbst

läuft, verschwindet auch Bewußtsein und Wille, „verlieren sich im Überfluß ihrer Freiheit.“⁵⁹ Nicht nur in der reinen Passion, sondern auch in der reinen Aktion fehlt das Bewußtsein. Dies aktualisiert wieder das problematische Verhältnis zwischen Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Perzeption, Sensation und Anstrengung bei Maine de Biran. Sowohl für Maine de Biran als auch für Ravaisson zeichnet sich die (aktive) Perzeption dadurch aus, daß sie durch Wiederholung nicht nur „sicherer“ (*certain*) und „schneller“, sondern auch „klarer“ (*clair*) wird, eine Eigenschaft, die für das Bewußtsein charakteristisch ist. Wie kann aber die perzeptive Aktion dadurch klarer werden, daß sie schneller und sicherer wird - was wohl mit geringerer Anstrengung gleichbedeutend ist -, wenn das Bewußtsein dazu neigt, gerade durch die abnehmende Anstrengung zu verschwinden? Die Schwierigkeit konzentriert sich bei Ravaisson, wie bei Maine de Biran, auf den Begriff der Anstrengung, der einerseits mit Selbstbewußtsein verbunden wird („ce moyen terme mystérieux de l'effort que se trouve avec la réflexion la conscience la plus claire et la plus assurée de la personnalité“⁶⁰), andererseits mit Bewußtsein des Nicht-Ichs. So entsteht das Problem, warum habituell wachsende, perzeptive Klarheit mit Bewußtsein verbunden sein sollte, wenn dieselbe Gewöhnung die für das Bewußtsein entscheidende Anstrengung zum Verschwinden bringt.⁶¹

Wenn nur das Selbstbewußtsein mit dem „vermittelnden Terminus“ der Anstrengung verknüpft wäre, dann könnte es noch nachvollziehbar sein, wenn reine Perzeption (wie auch reine Sensation) in einem gewissen Konflikt mit dem Selbstbewußtsein stände. Die Klarheit wäre dann eben dem perzeptiven

⁵⁹Ibid. S. 23.

⁶⁰Ibid. S. 23-4.

⁶¹Ibid. S. 27. Vgl. auch Ravaissons „élément de sensibilité“ in der Anstrengung mit der „impression d'effort“ bei Maine de Biran.

Bewußtsein, die Anstrengung dem Bewußtsein dieses Bewußtseins, dem Selbstbewußtsein, vorbehalten. Vor dieser drastischen Lösung scheut sich Ravaisson; er versucht statt dessen, die Anstrengung als vermittelnden Terminus im kantischen Sinn darzulegen. Kants Gedanke einer transzendentalen Synthese von Anschauung und Verstand wird jedoch innerhalb der weniger transzendental zu verstehenden Theorie der Gewohnheit in der Natur problematisch. Die Anstrengung kann keine derartige, die Erfahrung ermöglichende Synthese sein, weil die Gewöhnung Perzeption eben dadurch erzeugt, daß sie sich *von der Anstrengung* befreit. Das perzeptive Bewußtsein kann als klares Bewußtsein von der Welt nicht von einer quasitranszendentalen Synthese, genannt Anstrengung, abhängig sein, weil die Klarheit der Definition nach durch abnehmende Anstrengung gewonnen wird. Das hieße, daß die in der Anstrengung synthetisierte Wahrnehmung, um besser wahrnehmen zu können, gerade dieser Synthese der Anstrengung entgegen müßte.

Die Unterscheidung zwischen Perzeption und Sensation kann nicht mit dem Kantischen Verhältnis zwischen Verstandeskraft und Anschauung gleichgesetzt werden, weil Erfahrung hier nicht als die sensitive Erfüllung leerer perzeptiver Formen verstanden werden kann. „Der mystische vermittelnde Terminus“ der Anstrengung ist besser als eine momentan aktualisierte Interaktion zwischen *sich anpassender* und *schon angepaßter* Gewohnheit zu verstehen.⁶²

⁶²Die habitualistische Ontologie von Ravaisson stellt eine nicht nur im Vergleich zu Kant, sondern auch zu Hume, völlig verschiedene Lösung des skeptischen Problems dar. Während Hume in skeptischem Mangel an Beweisen die Kausalität auf gewohnheitsmäßige Verbindung der Ursache mit der Wirkung zurückführt (An Inquiry Concerning Human Understanding, Edinburgh, MDCCCLIV, S. 48 ff.), kausale Relationen daher von etwas Veränderlichem aus versteht, und Kant seinerseits die Kausalität unveränderlichen transzendentalen Voraussetzungen zuschreibt, teilt Ravaisson die Auffassung von Hume,

Wenn das klare Bewußtsein von der „Schnelligkeit“⁶³ und der „Sicherheit“, d.h. von der durch Gewöhnung geringeren Anstrengung abhängig ist, könnte man vermuten, daß das Selbstbewußtsein, zumindest insofern es etwas mit Anstrengung zu tun hat, gerade dort gesucht werden sollte, wo die Gewohnheit nicht schnell und sicher das klare Bild der Welt entstehen läßt. Bewußtsein und Selbstbewußtsein wären so ganz unterschiedliche Ausdrücke der Gewohnheit in ihren verschiedenen Phasen. Tatsächlich bemerkt Ravaisson das paradoxe Verhältnis:

„Si le mouvement devient plus prompt et plus aisé, parce que l'intelligence en connaît mieux toutes les parties, et que la volonté combine l'action avec plus d'assurance et de précision, d'où vient qu'avec le progrès de la facilité du mouvement coïncide la décroissance de la volonté et de la conscience?“⁶⁴

Vielleicht kann Klarheit und Deutlichkeit gerade nicht vom Selbstbewußtsein erwartet werden, weil das Selbst weder klar noch deutlich ist und deshalb auch nicht wahrheitsgetreu so gewußt werden kann?

„C'est ne pas l'action proprement dite que fait naître ou que fortifie la continuité ou la répétition de la locomotion; c'est une tendance toujours plus obscure et irréfléchie, /.../ C'est une tendance aveugle tenant de la passion autant que de l'action. / Ainsi la continuité ou la répétition abaisse la sensibilité; elle exalte la mobilité. Mais elle exalte l'une et elle abaisse l'autre de la même manière, par une seule et

insofern sie einer Transzendentalisierung der Kausalität entgegen kann, aber mit dem Unterschied, daß das Gewohnheitsmäßige für Ravaisson nicht ein zufälliges Phänomen des Bewußtseins, z.B. verstehbar als „Assoziation von Ideen“ ist, sondern das allgemeine Prinzip des Lebens selbst. Ravaisson, *ibid.* S. 33. Was Kants negative Auffassung der Gewohnheit betrifft, vgl. I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Suhrkamp Werkausgabe XII, 1977, S. 436-440.

⁶³Man vergleiche die Darstellung der Geschwindigkeit als kulturtragendes Schicksal in der „Dromologie“ von Paul Virilio, z.B. *L'horizon négatif*, Paris 1984.

⁶⁴*Ibid.* S. 33.

même cause: le développement d'une spontanéité irréfléchie, qui pénètre et s'établit de plus en plus dans la passivité et l'organisation, en dehors, au-dessous de la région de la volonté, de la personnalité et de la conscience.⁶⁵

Diese „obskure“ Tendenz ist im Grunde eben die Gewohnheit. Sie verstärkt die Beweglichkeit bzw. Perception und schwächt die Sensation bzw. Sensibilität ab, liegt aber zugleich jenseits nicht nur des Bewußtseins und des Willens, sondern auch der Individualität. Dennoch kann sie sich für die Person bewußt ausdrücken. Innerhalb einer Theorie der Verbindung von Perception, Sensation und Apperzeption, die eng ans Phänomen der Anstrengung geknüpft ist, ist es jedoch schwierig, das Verhältnis zwischen Bewußtem und Unbewußtem zu verstehen. Ist die Sensation, bevor sie abnimmt, bewußt, und wenn dies der Fall ist, wie kann das Bewußtsein dann perzeptiv interpretiert werden? Wenn man nur der Perception, und zwar der verstärkten, Bewußtsein zuschreibt, wie kann dann zugleich behauptet werden, daß die Sensation durch Gewöhnung unbewußter wird, was ja anfängliche Bewußtheit implizierte? Analog dazu kann gefragt werden, ob die Bedürfnisse, in die Sensationen übergehen können, erst bewußt, oder jedenfalls bewußter gewesen sind, bevor sie sich in gewohnheitliche Automatik verwandelten? Sind solche Bedürfnisse unbewußter als unbewußt wirkende Bewegungsmuster u.s.w.? Jene begrifflichen Probleme können der Anlaß sein, die Ravaisson-Interpretation allmählich in eine sachliche Erörterung übergehen zu lassen, wo das Unbewußte nicht von fehlender Perzeptivität aus verstanden wird, sondern statt dessen als fehlendes (vielleicht anstrengendes) Selbstbewußtsein. *Wenn Schnelligkeit, Sicherheit und eingefahrene Gewohnheit Unbewußtes eben dadurch erzeugen, daß sie die Welt deutlicher machen, wird es auch offenkundig, daß das Selbstbewußtsein als Bewußt-*

sein dieses Unbewußten nicht auf dasselbe Potential der zunehmenden Deutlichkeit, die eben Unbewußtes hervorbringt, bauen kann.

Die durch Einprägung verschiedener Muster entstehende zweite Natur ist unbewußt - nicht fehlenden perzeptiven Bewußtseins, sondern fehlenden Selbstbewußtseins wegen. Das Unbewußte drückt sich vor allem in Fähigkeiten und Bedürfnissen aus, aber vermutlich können Sinnesstrukturen auch in abgenutzter Form als eine Art sensitives Gedächtnis abgelagert werden, ohne jedoch weder dispositive Fähigkeit noch Bedürfnis zu sein. Das Unbewußte (eigentlich müßte man „das Unselbstbewußte“ oder „Selbstunbewußte“ sagen) muß auch von dem jenseits der Kategorie des Bewußtseins Liegenden abgegrenzt und deshalb als *selbstbewußtseinsfähiges Unbewußt-* verstanden werden. Von den unbewußt wirkenden Kräften wird vorausgesetzt, daß sie prinzipiell als selbstkonstituierende bewußt werden können. Eine derartige selbstbewußtseinsfähige, aber noch nicht selbstbewußte Schicht kann entweder schon selbstbewußt gewesen sein, um danach das Bewußtsein verlassen zu haben, oder nur noch nicht Selbstbewußtsein erreicht haben. Das nicht mehr Selbstbewußte ist immer selbstbewußtseinsfähig, das Selbstbewußtseinsfähige dagegen vielleicht nicht immer ein schon vorher selbstbewußt Gewesenes.

Die Gewohnheit macht unbewußt und gleicht auch wegen ihres Vermögens, unbewußte Neigungen oder Bedürfnisse zu erzeugen, der Verdrängung von Freud, ohne jedoch wie diese von einem *verdrängenden* Über-Ich abhängig zu sein.⁶⁶ Neben dem Unbewußten als Verdrängtem und Eingewöhntem (als Fähigkeit oder Bedürfnis) gibt es auch die erste Natur als Trieb-

⁶⁶Die Tatsache, daß das Unbewußte sowohl aktiv *verdrängt* als auch nur *eingewöhnt* sein kann, ist für die Bewertung der eventuellen Repressivität des Unbewußten entscheidend. In der berühmten Polemik zwischen Gadamer und

⁶⁵Ibid. S. 32.

kraft in uns, den *Instinkt*. Muß der Instinkt als eine unbewußt wirkende Kraft oder als eine natürliche Kraft jenseits der Begrifflichkeit des Bewußten (und des Unbewußten) verstanden werden? Für den Einzelnen, so könnte man vermuten, sind seine Instinkte ursprünglich in der Regel weder selbstbewußt noch unbewußt gewesen. Heißt das aber auch, daß sie des Selbstbewußtseins nicht fähig wären? Was ist generell das Verhältnis zwischen der ersten und der zweiten Natur? Dieselbe Frage kann wegen des offenkundig auch instinktiven Charakters des Libidinösen gleichermaßen innerhalb der Freudschen Theorie gestellt werden.

Die Interpretation des Organischen als Gewohnheit deutet eine grundsätzliche Einheit zwischen der ersten und der zweiten Natur an, insbesondere wenn auch die physikalischen Gesetze tatsächlich einen habituellen Charakter haben. Vielleicht liegt die größere Veränderlichkeit der zweiten Natur nur in ihrer besonderen Aktualisierung? Die zweite Natur wäre eben die Naturgewohnheit, so wie sie sich in persönlicher Erfahrung aktualisiert, und deshalb auch beeinflussbarer als die erste Natur. Das heißt aber nicht, daß die Gewohnheit völlig „gemacht“ werden könnte, weil auch die zweite Natur „eine

Habermas, scheint die Frage der Vorurteile von dieser Ambivalenz durchzogen zu sein. Während Habermas von einer ideologiekritischen Freudauslegung ausgeht und deshalb das Unbewußte (bzw. die Vorurteile) als ein Verdrängtes betrachtet, bezieht sich Gadammers Darstellung eher auf eine aristotelische Tradition, die vor allem mit *habituellem Unbewußten* zusammenhängt. Das Verdrängte ist offensichtlich viel spezifischer als das Eingewöhnte. Verdrängung bedarf vielleicht der Gewöhnung, Gewöhnung jedoch, nicht notwendigerweise der Verdrängung. Wenn man nur von *verdrängtem Unbewußten* spricht, ist es gewiß einfacher, die Begrifflichkeit der Emanzipation ins Spiel zu bringen. Ein Problem in der emanzipatorischen Sittenkritik ist jedoch, daß die Sittlichkeit immer unmittelbar sein muß, um überhaupt zu sein. Wenn Emanzipation Befreiung von aller Gewohnheit bedeutete, hätte der Emanzipierte gewisse Schwierigkeiten weiter zu reden, zu schreiben und zu leben. Siehe die Auseinandersetzungen in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt am Main 1971.

obskure Kraft“ vor jeder Unterscheidung zwischen Aktion und Passion darstellt.

Darin liegt auch die Beschränkung der sittlichen Darstellung der Gewohnheit als aktiver, wenn nicht von dem potentiell Tugendhaften selbst, so doch als von seinen individuellen und kollektiven Erziehern bewirkter und gewollter Tugend. Gewohnheiten können gewiß auch da entstehen, wo sie überhaupt nicht gewollt waren, ohne wegen der abwesenden Ziele der sittlichen Erziehung deshalb *schlechte* Gewohnheiten sein zu müssen. Vielleicht zeigt die Geschichte umgekehrt, daß die am aktivsten gewollten Gewohnheiten eher übler Natur waren? Vielleicht liegt die Hoffnung des Menschen weder in der rationalen Zukunft noch, wie Rousseau glaubte, in einer schon vergangenen, jedoch wieder zu erlangenden ursprünglichen Natur, sondern vielmehr darin, daß die (von Rousseau verachtete⁶⁷) zweite Natur nicht nur eine „gemachte“ ist?

In sittlicher Hinsicht interessiert sich Ravaisson, wie die meisten Theoretiker der zweiten Natur, vor allem für das habituell Unbewußte als ein Gesteuertes. Die Muster der Gewöhnung werden durch eine Interaktion zwischen Rezeptivem und Spontanem konstituiert, die, obzwar aus „einer dunklen Tendenz“ entstanden, dennoch soviel Spontaneität enthalten kann, daß das sedimentierte Muster nicht völlig aus der „Intelligenz“ (intelligence) verschwinden muß. Die Gewohnheit ist, so verstanden, eine Neigung (*penchant*), die ursprünglich (auch) willentlich gewesen ist und die deswegen in Ravaissons biraristischer Fassung als bewußt gilt. Willentlich wiederholte Akte lagern sich als Gewohnheit ab, werden zur unbewußten, aber nicht mechanischen Neigung, weil der Ursprung im Willentlichen ihr eine teleologische Zweckmäßigkeit sichert. Während der Wille aber bewußt Ziele als Ideale aufstellt und

⁶⁷ J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris 1971.

dadurch eine Unterscheidung zwischen dem erstrebten Ziel und dem Wollen desselben erlaubt, entsteht die Aktivität der Neigung direkt, ohne derartiger Ideale als Leitfaden zu bedürfen. Ohne selbst bewußt zu sein, verwirklicht die Neigung jedoch vorherige willentliche und deshalb bewußte Zwecke, und im Geiste des deutschen Idealismus kann Ravaisson so die Gewohnheit eine substantielle Idee (*une idée substantielle*) nennen. In einem sittlichen Optimismus werden die unbewußten Triebfedern der Gewohnheit als eine Verwirklichung von Freiheit, Bewußtsein und Licht verstanden, weil sie, obzwar unbewußt, dem Willen des Bewußtseins dienen. „C'est toujours la même force qui en est le principe.“ So ist die Gewohnheit ein „Gesetz der Gnade“ (*loi de grâce*), wodurch die finale Ursache wirkende Ursachen absorbiert, ins Universum der Notwendigkeit „sich aussät“ (*se dissémine*).

Mit der naturphilosophischen (und im Grunde auch theologischen) Überschreitung der psychologischen Gewohnheitstheorie übereinstimmend, will Ravaisson jedoch nicht allein dem menschlichen Individuum Willen, Bewußtsein und Freiheit vorbehalten, sondern er versteht diese Kennzeichen der Personalität eher als den uns bekanntesten und unter den Geschöpfen offenbar höchsten Ausdruck eines allgemeinen Zuges der (lebendigen) Natur. Der Gegensatz zwischen Kraft (*Force*) und Geschick (*Destin*) einerseits und Vernunft (*Intelligence*) und Freiheit (*Liberté*) andererseits findet sich überall, wo die Gewohnheit den Weg der Freiheit „zurück“ zur Notwendigkeit darstellt. Als „Gesetz der Gnade“ ist die Gewohnheit das sich allmählich in die dunklen Winkel der Natur eindringende „Licht“, die Verwirklichung des Geistes in der Natur.

Im Verhältnis zwischen Notwendigkeit und Freiheit bei Ravaisson kommt auch der Einfluß des deutschen Idealismus, insbesondere desjenigen von Schelling, zum Vorschein. We-

gen Ravaissons Herkunft aus der französischen naturalistischen Psychologie sowie aus Maine de Birans Weiterentwicklung derselben ist der selbstverständliche Ausgangspunkt für ihn jedoch die durch Erfahrung bekannte Natur, nicht das Absolute in der Natur. Freilich entspringt das Denken Ravaissons ebenso - und vielleicht vor allem - einer intensiven Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie;⁶⁸ aber im Unterschied zu Schellings um das Absolute kreisender Polemik gegen die „negative“ begriffszentrierte Metaphysik will Ravaisson die allgemeinen Züge einer Natur erforschen, deren Existenz als Erfahrungstatsache vorausgesetzt, nicht aber begründet wird. Diese empirischere Untersuchung führt über das Phänomen der Gewohnheit zur Idee eines schöpferischen Prinzips der Natur im ganzen, aber bei Ravaisson ist dies eine Einsicht, in die die Darstellung mündet. Für Schelling erscheint das fundamentale Prinzip dagegen als ein Band zwischen Endlichem und Unendlichem, das schon die Bedingung der Möglichkeit sowohl der Naturphilosophie als auch jeder anderen Philosophie ausmacht, weil es jenen geistigen Tätigkeiten ihre Wirklichkeit liefert. Der idealistische Hintergrund Schellings schreibt eine Metaphysik vor, die in ihrer Spekulation über das (Welt)all gleichzeitig sich selbst als Tätigkeit mitberücksichtigen muß. Dabei ist es ohne Belang, daß er, im Gegensatz zu Hegel, das Begriffsüberschreitende seines „Realidealismus“ hervorhebt und die Metaphysik nicht als eine Ontologie versteht. In dieser Hinsicht ist Ravaissons Theorie eher als eine rein „positive“ zu bezeichnen, nicht als eine - in Schellings Begriffen ausgedrückt - Synthese zwischen Negativ-Begrifflichem und Positiv-Materiellem, in der das Subjektive und Objektive in ein und derselben absoluten Wirklichkeit vermittelt werden. Gewiß bezieht Ravaisson auch den

⁶⁸Vgl. F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tome I-II, Paris 1837-40.

Geist in seine Naturphilosophie ein, deshalb auch die menschliche „Intelligenz“; aber diese Einbeziehung entspringt einem erkannten Grundzug der Natur, nicht einer immanenten Erörterung des Geistes als Triebkraft des eigenen Denkens. Die Freiheit der Vernunft wird zwar als Telos der Natur verstanden, aber offen bleibt, welcher Verstand in jenem Verstehen tätig ist, das etwas hier versteht. Der deutsche Idealismus dagegen entspringt dem Streben nach einer Theorie, die zugleich ihre eigene Metatheorie sein könnte, und überschreitet deshalb grundsätzlicher als Ravaissons Spiritualismus die Kluft zwischen Subjekt und Objekt. Das Schlüsselwort ist dabei das des Absoluten. Wenn Voraussetzungen nicht im engen Sinne subjektiv sind, sondern teilhabend an der Bewegung des Geistes durch die Geschichte (Hegel) oder in der unendlichen Selbstbejahung Gottes im Endlichen (Schelling), so heißt das auch, daß die Metaphysik in einer mehr oder weniger realisierbaren Weise am Absoluten teilhaftig ist. Die Subjektivität des Einzelnen gehört als wirkliche Subjektivität der absoluten Subjektivität jenseits aller Objektivität. Daß eine derartige Aufhebung des Unterschiedes zwischen Subjektivem und Objektivem noch bezweifelt werden kann, dies ist nach Kierkegaards Kritik am kleinen Professor Hegel in der Mitte seines großen Systems allgemein bekannt, aber die systemkritische Radikalisierung der eigenen Voraussetzungen des Professors ist gewiß leichter gegen Hegels begrifflich fundierte Subjektivität zu wenden als gegen Schellings Hervorhebung des göttlichen Dunkels als der halben Absolutheit. Die Erscheinungsformen der Natur sind bei Schelling freilich vom „Licht“ abhängig, sind aber ihrer Vielfalt wegen zugleich auch dasjenige, was als Endliches verschwindet, während die unendliche Identität jenseits dieses Erscheinenden überhaupt keinen Schein hat, sondern von undurchdringlicher „Schwere“ geprägt ist. Schellings absolute Göttlichkeit ist deshalb kein sich selbst denkender Gedanke. Vielmehr ist die geheimnis-

volle Schwere durch ihre einheitsgebende Rolle im Sein enger mit dem Absoluten als Unendlichkeit verbunden. Diese Schellingsche Auffassung kann mit dem zugleich ein- und ausschließenden Charakter der Gewohnheit in Verbindung gebracht werden.⁶⁹

Die ewig wiederkehrende Fragestellung ist hier, wie so oft in der Philosophiegeschichte, die nach der Verbindung zwischen Schöpfer und Schöpfung, schaffender und geschaffener Natur, zwischen *natura naturans* und *natura naturata*. Für Schelling vereinen sich diese im „absoluten Band“ zwischen Endlichem und Unendlichem, in der natürlichen Synthese zwischen endlichen Erscheinungsformen und unendlicher, sich verbergender Positivität, während für Ravaisson die schaffende Natur sich als Schöpfung ausdrückt, eben weil Schöpfendes und Geschöpfes die zwei Seiten der Naturgewohnheit sind.⁷⁰ Wenn man Ravaisson von der abschließenden Tendenz seiner Darstellung her interpretiert, wird die anfängliche Unterscheidung zwischen anorganischer (nicht-gewohnheitlicher) und organischer (gewohnheitlicher) Natur immer mehr in den Hintergrund treten, um von einem schöpferischen Prinzip der ganzen Natur ersetzt zu werden, dessen trögster Ausdruck im Anorganischen, die flexibleren Erscheinungsformen dagegen im Organischen liegen. Wenn das schaffende Prinzip der Natur Gewohnheit ist, diese jedoch immer auch als geschaffen verstanden werden muß, so hebt sich die Unterscheidung zwischen *natura naturata* und *natura naturans* durch eine über-

⁶⁹ Eine für die spätere Naturphilosophie Schellings erhellende und kurze Darstellung der Schwere findet sich in F. W. J. Schelling, „Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts“, *Ausgewählte Schriften* 3, Frankfurt am Main 1985. Siehe auch sein „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie ins besondere“, *ibid.* Man vergleiche ebenso *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt am Main 1988.

⁷⁰ Ravaisson, *ibid.* S. 38-9.

greifende *natura naturata naturans* auf. Reales und Ideales vereinigen sich nicht im Absoluten, sondern in der absoluten Gewohnheit, die, wie Spinozas Substanz, sich sowohl als Wirken als auch als Denken zeigen kann, jedoch nicht in Form der parallelen Attribute der Ausdehnung und des Denkens, sondern vielmehr in einem prozessual verstandenen Übergang, der auch hegelianisch als der Weg der Natur-an-sich zur Natur-für-sich beschrieben werden könnte, nur mit dem weniger hegelianischen Zusatz, daß tätige Gewohnheiten nicht begrifflich verstanden werden müssen.

Die Gewohnheit ist eine *Natura naturata naturans*, in deren Natur es liegt, daß sie ihre eigene Natur beeinflusst, was auch aus dem Substantiv hervorgeht, das Wirken in zweierlei Sinn ausdrückt. Die Gewohnheit ist eine angewöhnte Tätigkeit, die Tätigkeit hervorbringt, in dieser Tätigkeit aber zugleich weiterhin anwöhnt. Diese semantische Doppeldeutigkeit des *Schaffens* und *Geschaffenwerdens* teilt der Begriff der Gewohnheit mit gewissen anderen. Die Organisation wird organisiert, aber sie organisiert auch selbst. Wenn die Industrie automatisiert wird, entsteht eine Automatik, die auch selbst die Produktion automatisiert. Wo etwas strukturiert wird, entsteht eine Struktur, die selbst auch strukturiert. Kann man vielleicht aus derartigen semantischen Parallelitäten eine Verbindung zwischen *Gewohnheitstheorie* und *Systemtheorie* herauslesen? Auch für Systeme gilt, daß sie sowohl durch Systematisierung entstanden sind als auch selbst systematisieren. Gewisse Systeme sind von Menschen konstruiert, z.B. Maschinen, aber die Maschinerie der Maschine unterscheidet sich deutlich von der Gewohnheit, weil sie nicht durch ihren eigenen Antrieb in Gang gehalten und bewirkt wird. So wird z.B. das Auto nicht geschickter, wenn man es oft fährt, sondern, wie jeder Autobesitzer weiß, nur reparaturanfälliger. Daß auch subtilere Systeme, wie die der automatischen Datenverarbeitung,

nicht als lernfähig im kreativen Sinn verstanden werden können, scheint nach der Darstellung der bewußten Korrelate der Gewohnheit offenkundig. Mag sein, daß sie ein gewisses, scheinbar lernfähiges Vermögen besitzen, aber, allen datenmanischen Visionen zum Trotz, werden sie nicht in ihrem Schaffen erschaffen, sondern sind geschaffen und schaffen dann weiter. Wenn sie während ihres Schaffens weitergeschaffen werden, geschieht das nicht schöpferisch, sondern entweder, weil ihre Umstellung schon im Programm vorgesehen ist, oder weil sie vom Verwender bewirkt wird.

Wenn es Systeme gibt, die Ravaissons sich selbst organisierender Naturorganisation gleichen, dann müssen sie von der selbstschaffenden Art sein, die „autopoetisch“ genannt wird. Das autopoetische System ist von seiner Fähigkeit zur Adaptation und Selbstkorrektion gekennzeichnet und könnte so eventuell mit den Naturgewohnheiten in Verbindung gebracht werden. Für derartige Systeme ist es jedoch charakteristisch, daß sie, ihrer Lernfähigkeit wegen, weniger systematisch im engen Sinn der klassifikatorischen Voraussehbarkeit sind, und deshalb ebenso sehr wie bei Maine de Biran und Ravaisson die schwierige - und mit dem Wort System irgendwie in Konflikt stehende - Frage nach einer geistigen, vielleicht bewußten und freien Kraft in der Natur aufwerfen. Daß die Annahme einer derartigen geistigen Kraft problematisch ist, bedeutet nicht, daß es weniger problematisch wäre, darauf zu verzichten, was deutlich in der Schwierigkeit zum Vorschein kommt, dem menschlichen Naturwesen seine Willensfreiheit abzusprechen.

Wenn man den Willen nicht nur als Zustimmung zu hervorbringenden Neigungen betrachtet, sondern ihm auch eine Art Anwesenheit in wirkenden Gewohnheiten zuschreibt, dann wäre die Willensfreiheit als Einwirkung dieser Anwesenheit auf die treibenden Tendenzen zu verstehen. Ein solcher Wille ist immer auf seine bestimmenden Voraussetzungen angewie-

sen und deshalb nicht als etwas Unabhängiges, sondern als determinierter Spielraum zu verstehen. Das könnte an den intellektuellen Willen Spinozas erinnern, wo die wirkliche Kenntnis dessen, was ist, mit dem Wollen desselben gleichgesetzt wird.⁷¹

Eine geschichtliche Fassung erhält die Idee der inkarnierten Freiheit im ethischen Schlüsselbegriff des deutschen Idealismus, der Sittlichkeit, die eben als kollektive Gewohnheit verstanden werden muß. So schreibt Hegel der Gewohnheit eine für die Selbstentfaltung des Geistes tragende Rolle zu, indem sie zwischen erster Natur und teleologischem Geist vermittelt.⁷² Ohne diese seelische Basis des subjektiven Geistes wären die institutionellen Formen des objektiven Geistes zur wirkungslosen Abstraktion verurteilt. Als Gewohnheit des Einzelnen vollendet die Sittlichkeit den objektiven Geist, der sonst im „sollenden Denken“ steckenbliebe.

Die teleologische Auffassung der Geschichte (und der Natur), die bei Hegel ihren begrifflichsten Ausdruck findet, jedoch nicht nur bei ihm vorhanden ist, bedarf nicht der Idee eines nichtgeschichtlichen, voraussetzungslosen und dennoch normativen Autonomiebegriffes, um kritisiert zu werden, sondern kann auch innerhalb einer sittlichen Perspektive, die die inkarnierte Wirklichkeit der Kritik selbst mitberücksichtigt, problematisiert werden. Auch wenn Sitten und Gewohnheiten

⁷¹B. Spinoza, Die Ethik, Stuttgart 1977. Was die Freiheit als vernünftige Orientierung innerhalb einer natürlichen Bestimmung betrifft, siehe R. Wiehl, Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre, Hamburg 1983.

⁷²G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 409-412, Hamburg 1969. Was die Seele als natürliche Ermöglichung des Geistes betrifft, siehe R. Wiehl, „Seele und Bewußtsein. Zum Zusammenhang von Hegels ‚Anthropologie‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘“ in: Der Idealismus und seine Gegenwart (Hrsg. Ute Guzzoni u.a.), Hamburg 1976. Vgl. auch Charles Taylors Darstellung der Hegelschen Idee der inkarnierten Voraussetzungen der Freiheit, C. Taylor, Hegel, Cambridge 1975.

der Ethik ihre Wirklichkeit sichern, bleibt die Tatsache, daß die sowohl von Hegel als auch von Ravaisson nur parenthetisch genannten Unsitten und üblen Gewohnheiten ebenso gewöhnlich sind wie die Sitten.⁷³ Wenn der teleozentrische Gedanke der Vernunft in der Geschichte nicht mehr als Garant der Weisheit der Sittlichkeit verstanden werden kann, treten notwendigerweise die modifizierenden Potentiale der Gewohnheit ins Zentrum. Die Unsitten der Sittlichkeit stärker hervorzuheben heißt nicht, in die naive Geschichtsauffassung der Aufklärung zurückzufallen; es bedeutet jedoch Anerkennung der Legitimität einer Kritik, die nicht von übergeschichtlicher Voraussetzungslosigkeit ausgeht, sondern von einem vertieften Bewußtsein der Brüche in - sagen wir nicht teleozentrisch in der Entwicklung - sondern statt dessen in den *Verwicklungen* der Geschichte.

⁷³Hegel bemerkt kurz, daß die „Unfreiheit“ der Gewohnheit eigentlich nur den üblen Gewohnheiten gilt. „Die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, hat den Inhalt der Freiheit.“ Hegel, *ibid.* S. 340. Im selben Geiste bemerkt Ravaisson, daß auch Krämpfe und Krankheiten die Konsequenz spontaner Muster sein können, ohne dies jedoch in seiner Darstellung des sittlich und geistig bildenden Vermögens der Gewohnheit als Indiz einer *vor der sittlichen Problematik stehenden Vieldeutigkeit* mitzubersichtigen. Wenn auch Krämpfe und Krankheiten durch Wiederholung stärker werden können, bleibt es fraglich, ob das Wachsen der Spontaneität immer als die Verwirklichung von Licht, Freiheit und Vernunft betrachtet werden kann.

Mustergültige Gewohnheiten im Unbestimmten

Bedeutsamkeit als ontologischer Leitfaden

Für die ontologische Erörterung der Gewohnheit ist Heidegger von Interesse, weil man bei ihm eine endlichkeitsbetonende Ontologie findet, die jedoch weder einer Anthropologisierung noch einer Subjektivierung der Welt verfällt. Im Begriff der *Erchlossenheit* wird jene ontologische Grundtendenz zusammengefaßt, die besagt, daß die Welt durch ein gleichzeitiges Schließen sich eröffnet. Durch ausgeschlossene Möglichkeiten wird ein Orientierungsraum geformt, und das Dasein gehört demgemäß der Welt, nicht seiner Endlichkeit zum Trotz, sondern gerade weil es sterblich und spezifisch ist. Diese zugleich bindenden und ermöglichenden Züge findet man auch in der Gewohnheit, und es ist offenkundig, daß die Heideggersche Analyse der Sorge durch ihre Hervorhebung der welterschließenden Rolle der praktischen Fertigkeiten das Gewohnheitsthema voraussetzt, wenn auch das Wort selbst selten vorkommt.

Das Seiende wird in *Sein und Zeit* ausgehend von der Interpretation der Dinge als *pragmata* (Gebrauchsdinge) erörtert, um danach mit dieser „kategorialen“ Struktur der „Zuhandheit“ als Leitfaden die „existenzialen“ Voraussetzungen derselben in einer gewissen Seinsart darzulegen, d.h. im zeitlichen Wesen des besorgenden Daseins. Die praktischen Fähigkeiten, denen von Heidegger eine welterschließende Rolle zugeschrieben wird, sind, wie alle Fähigkeiten, angewöhnt. Das Besorgen hat eine innovative, welterschließende Funktion, aber es bringt zugleich mit sich, daß wir in gewisse Muster

eingebunden werden, d.h., wie die Gewohnheit blockiert es ebenso, wie es ermöglicht. Die möglichkeitsbeschränkende Tendenz entspricht dem *Ontischen* bei Heidegger, während das *Ontologische* als ein *Entwerfen* von Möglichkeiten verstanden werden kann. Als eingefahrene Gewohnheit steht das Ontische so gegen das grundsätzliche „Möglichsein“ des Daseins. Das Besorgen hat als abgrenzendes Bestimmen der Weltorientierung eine erschließende Funktion, aber diese Innovativität bewirkt gleichzeitig eine Sedimentierung von automatischen und deshalb schwer beeinflussbaren Handlungsmustern, die sogar so sicher werden können, daß die Welt nicht einmal mehr *zuhanden*, sondern nur selbstverständlich verfügbar wie eine *vorhandene* Materie erscheint.

Wie in der spiritualistischen Darstellung der lebhaften, sensitiven bzw. klaren, perzeptiven Vorstellungen gibt es auch hier zwei Erscheinungsformen der gewohnheitlichen Bedeutung, die aber dann vor allem als Ausdrücke einer und derselben *Bedeutsamkeit* zu verstehen sind, die im Vorhandenen weniger offenbar, im Zuhandenen offener ist.¹ Gewiß spricht

¹Die Erschlossenheit der „ontischen“ Welt des Besorgens könnte auch eine entsprechende Interpretation der „Eigentlichkeit“ und der „Uneigentlichkeit“ in Sein und Zeit zulassen. Uneigentlichkeit wäre mit dem verbunden, was Heidegger „das Verfallen“ nennt, jedoch nicht dasselbe, weil jeder sich Angewöhnende notwendig diese Beschränkung seiner Freiheit erlauben müsse. Uneigentlich wäre die Gewohnheit, wenn ihr sedimentierendes Vermögen, hier als Verfallen verstanden, die schon erschlossenen Möglichkeiten total verschlosse. So verstanden, wäre die Uneigentlichkeit der Zustand, wo „(das) man“ vom Verfallen völlig verschlungen wird, aber nicht das Verfallen selbst, weil dieses, als Gewöhnung, die Voraussetzung jeder Tätigkeit des Daseins ist, und hinzugefügt werden könnte, auch jener „entschlossenen“ Wahl eines eigentlichen Lebens, die leider in der Heideggerrezeption wirkungsgeschichtlich so entscheidend wurde. Die Beschränkung einer derartigen wohlwollenden Interpretation liegt jedoch in der bisweilen tatsächlich „dezisionistischen“ Begriffsverwendung Heideggers, wo er „Verfallensein“ und „Uneigentlichkeit“ fast synonym zu verwenden scheint, was auch vom negativen Anklang des Wortes „Verfallen“ angedeutet wird. Gewiß verneint Heidegger, daß die Darstellung der Uneigentlichkeit kulturkritische oder ethische Zwecke hätte, aber eine Deklaration allein besagt leider nie was tatsächlich der Fall ist. So findet man an einer anderen Stelle in Sein

Heidegger auch von der Vorhandenheit als einer „*Entweltlichung* der Weltmäßigkeit des Zuhandenen“, die „den homogenen Naturraum“ ermögliche, was andeuten könnte, daß die Vorhandenheit einem theoretischen Akt des selbstunterdrück-

und Zeit die erhellende Bemerkung: „Die existenzial-ontologische Interpretation macht daher auch keine ontische Aussage über die ‚Verderbnis der menschlichen Natur‘, nicht weil die nötigen Beweismittel fehlen, sondern weil ihre Problematik vor jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt.“ (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, S. 179-180.) Es scheint, als würden diese nicht fehlende Beweismittel von Heidegger bisweilen vorausgesetzt, vor allem wenn er die Eigentlichkeit als entschlossene Erschlossenheit versteht. Wenn aber die Entschlossenheit der Kandidat für das praktisch-moralische Komplement der Ontologie ist, dann kann die Ontologie gleich gut rein ontologisch bleiben, was glücklicherweise auch die Grundtendenz in Sein und Zeit ist. Wenn das Ontologische als Gegensatz zur ontischen Abgrenzung der Möglichkeiten verstanden wird, muß jeder Entschluß, wie „eigentlich“ er auch immer sei, als Ausschließen von Möglichkeiten verstanden werden. Während Möglichkeiten ontisch ausgeschlossen werden, werden sie ontologisch kultiviert. Wenn der Entschlossene, seinem „Möglichsein“ entsprechend, aktiv sein Dasein formt und die Erschlossenheit steigert, ist seine Tätigkeit bestimmend im Charakter, während der ontologisch Fragende dagegen sehr wenig bestimmt, viel mehr aber versteht. Wenn Adorno in „Jargon der Eigentlichkeit“ (in Th. Adorno, *Schriften* 6, Frankfurt am Main 1973) das kritisiert, was er Heideggers „ontologische Hybris“ nennt, verdeckt das eben den grundsätzlichen Unterschied zwischen ontologischen und dezisionistischen (mit der Ontologie in Konflikt stehenden) Zügen in Sein und Zeit. Wenn man etwas politisch Verdächtiges bei Heidegger sucht, scheint es näherliegend, daß dies eher mit ontischer Ausschließung der Möglichkeiten als mit ontologischem Entwerfen derselben zusammenhänge, d.h., eher mit etwas, das *außerhalb* seines philosophischen Anliegens fällt. Diese Lesart schließt keineswegs aus, daß Heidegger, wenn man so will, auch „übermütig“ das Ontologische ins Zentrum stellen kann. Nur ist es schwierig, gerade daraus politische und ethische Konsequenzen zu ziehen. Daß derjenige, dessen Ziel ontologisches Verständnis ist, das Risiko eingeht, die Bedeutung des Ontologischen überzubetonen, ist nicht besonders merkwürdig. Wenn die ontische Abgrenzung der Möglichkeiten, die Heidegger Erschlossenheit nennt, als der weltbildende Prozeß der gewohnheitlichen Bestimmung und das Ontologische als das möglichkeitsbewahrende Verstehen dieses Geschehens interpretiert werden, dann kann der auch als ontisch beschreibbare Rückfall der Ontologie in Dezisionismus nicht eine für die Bewertung des Heideggerschen Denkens entscheidende Rolle spielen. Allgemein könnte behauptet werden, daß das tragische politische Engagement Heideggers eher aus jener Quelle entspringt, die in seinem Denken so abwesend ist, d.h. der ethischen.

Im Inhalt V. Farias' Buch über Heidegger zwar Informationen über weniger sympathische Seiten der Person Heidegger, maßlos aber ist Farias' Behauptung

kenden reinen Betrachtens entspringen würde.² Gleichzeitig aber stellt die Ontologie in *Sein und Zeit* die Möglichkeit einer derartigen Haltung in Frage. Es scheint deshalb sinnvoller und mit Heideggers späterer Kritik der mehr oder weniger latent technischen Orientierung des abendländischen Denkens übereinstimmender, wenn diese „spezifische Entweltlichung“ nicht einer theoretischen Neutralität zugeschrieben wird - die ja sowieso nicht einer Quelle außerhalb der Sorge entstammen könnte -, sondern statt dessen als die Konsequenz einer extrem funktionierenden (besorgenden) Tätigkeit verstanden wird. So betrachtet, wäre die Vorhandenheit nicht ein theoretischer Gegensatz zur Zuhandenheit, sondern vielmehr das, was mit der Zuhandenheit geschieht, wenn sie technisch vollendet wird - sei es mit Hilfe der Theorie oder nicht.

Das Seiende, so wie es für ein vorgeblich pures Betrachten hervortritt, das Vorhandene, ist eine ontologisch abgeleitete Form des Seienden, die letztlich auf jener praktisch geprägten Weltauffassung beruht, die im Besorgen entstanden ist. Von ontologischem Interesse ist also nicht der von praktischen Bedeutungen scheinbar gereinigte Gegenstand eines puren Betrachtens, einer rein „theoretischen“ Betrachtungsweise, sondern im Gegenteil, die interessegefüllte Bedeutungsvielfalt des Zuhandenen. Wenn das bedeutungslose Vorliegen eines Seienden, die Vorhandenheit, letztlich auf Zuhandenheit zurückgeführt werden muß, ergibt sich aus der Heideggerschen Ontologie, daß das Vorhandensein eigentlich nur Vorhandensein wäre. So könnte die Heideggersche Kritik an der abend-

tion, daß er gerade die Verbindung zwischen diesen biographischen Umständen und den Grundzügen von Heideggers Denken nachweise. Eine derartige Heideggerkritik braucht jedenfalls mehr als einige Seiten über das Thema „Held“ in *Sein und Zeit*. V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris 1987. Eine weniger personenzentrierte Lesart, die jenseits von allem „Heideggerianismus“ liegt, macht es deutlich, daß mehrere Themen Heideggers auch mit völlig andersartigen Biographien vereinbar sind.

²*Sein und Zeit*, S. 112.

ländischen Substanzmetaphysik als eine Entlarvung des „Vorhandenseins“ verstanden werden. Die tragende, auf ihre akzidentellen Eigenschaften wartende Substanz würde gerade der Inbegriff des Vorhandenseins und -scheins sein.

Weil die alte, nicht subjektphilosophisch orientierte Metaphysik jedoch gleichzeitig mit der Frage des *An-sich-Seienden* beschäftigt ist, könnte das Bild entstehen, daß Vorhandensein und An-sich-Sein ein und dasselbe wäre. An-sich-Sein und Vorhandensein würden gegenüber dem praktisch interpretierenden Charakter der Erfahrung eine erstarrte Dingontologie darstellen, und Heideggers Welt müßte so als eine Art „Werkstattswelt“ verstanden werden, was wiederum eine ontologische Universalisierung der menschlichen Praxis zur Folge hätte. So würde Heideggers Philosophie an demselben Versäumen der Weltlichkeit, der Geworfenheit, kranken, das er an Husserl kritisiert.³

Obwohl Heideggers Anliegen ohne Zweifel auch darin besteht, die Wurzeln der empirisch-wissenschaftlichen Objektivitätsillusion in der Substanzmetaphysik aufzuzeigen, bedeutet dies jedoch nicht, daß die Idee der Transzendenz aufgegeben wird. Die Transzendenz wird aber nicht als etwas den *pragmata* Zugrundeliegendes gedacht, sondern als ein konstitutives Moment des welterschliessenden Daseins. Daß die Erfahrung als Interpretation verstanden wird, heißt nicht, daß es hier um eine allgemeine Relativierung der Welt ginge. Die mit der Transzendenz eng zusammenhängende Bedingtheit der Erfahrung wird auch in *Sein und Zeit* ausdrücklich durch Begriffe wie *In-der-Welt-sein* und Faktizität hervorgehoben. Die Welt ist nicht nur eine „Werkstatt“, sondern auch Grenze einer solchen, sie ist weder beliebig interpretierbar noch ausschließlich vom praktischen Vorverständnis vorgezeichnet. Das ist

³ Bontela, „Wahrnehmung und Interpretation“ in: *Ajatus* 36, Yearbook of the Philosophical Society of Finland, Finland 1976.

auch der Sinn des Ausdrucks „geworfener Entwurf“, der besagt, daß die Erfahrung stets an ihre Situation und an eine konstante, selbstüberprüfende Bewegung gebunden ist, in der man sich weder als einzelnes noch als kollektives Subjekt seine Bestätigungen gibt.

Was Gültigkeit erlangen kann, entscheidet sich in einem Sinn-geschehen, das Sein - oder später Ereignis - genannt wird, weshalb auch frühere Interpretationen von besonderem philosophischen Interesse sind und keineswegs vergangene, überwundene Stufen darstellen, die im Müllhaufen der Philosophie- und Alltagsgeschichte landen können. Die zentrale Stellung der Geschichte innerhalb einer ontologischen Hermeneutik ist so ganz folgerichtig, gerade weil sie vom Spiel zwischen *Entbergen* und *Verbergen* zeugt. Selbstverständlich ist aber, daß der Erfahrungsbegriff bei Heidegger, wie auch bei Gadamer, sehr wenig mit der Empirie des Empirismus zu tun hat. Erfahrung ist hermeneutisch zwar nicht völlig von unserem Vorverständnis determiniert, aber immer davon geprägt. Damit wir überhaupt von Umstoßendem und Bestätigendem in der Erfahrung getroffen werden können, muß diese ein Gewicht haben, bedeutungsvoll sein. Der Besorgende wird deshalb auch da berührt, wo der Betrachter eben nur Betrachter bliebe. Glücklicherweise aber gibt es für den Betrachter immer etwas, wonach er trachtet, obwohl er unproduktiv das zu unterdrücken versucht.⁴

Die bedeutsame Verweisungsstruktur der praktischen Welt mündet, gerade weil sie so eng mit unserem Orientierungsvermögen verbunden ist, in die welterschließende *Tätigkeit* und so in die ontologische Relevanz der *Zeitlichkeit* und letztlich der *Zeit* selbst. Nicht nur Vorhandens(ch)ein, sondern auch Zuhandensein entspringen so, als Seinsarten des Sei-

⁴Vgl. die textuelle Auslegungsdimension dieser Tatsache in H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 250.

enden, aus der in der Zeit sich erstreckenden Tätigkeit, die in der Einheit von Dasein und Seiendem im In-der-Welt-sein jene kategoriale Seinsbestimmungen überhaupt möglich macht. Nicht das Seiende ist transzendent, sondern das Sein. So findet sich in *Sein und Zeit* eine Bemerkung über die „phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein)“, die das Transzendente und das Transzendente gleichzusetzen scheint,⁵ was den kantischen Begriff des Transzendentalen grundsätzlich in Frage stellt. Innerhalb der Gesamtkonzeption des Heideggerschen Werkes wäre das Transzendente in den transzendentalen Voraussetzungen der Erfahrung jene vorherige Zeit, die sie entstehen ließ, was im Falle unserer Erfahrung vor allem - aber nicht nur - die Zeit der Menschen, die Geschichte, bedeutet. Die Hervorhebung der Geschichtlichkeit unseres Daseins zeigt sich schon am Ende des erschienenen Teils von *Sein und Zeit* und läuft wie ein roter Faden durch die Spätwerke Heideggers hindurch, bringt deshalb auch sein Unternehmen in (polemische) Nähe zu Hegels⁶ wie auch (weniger polemisch) zu Schellings Denken.

Gewiß ist das Schematisieren von Anschauung und transzendentalen Begriffen als Tätigkeit auch für Kant etwas zeitlich Verlaufendes, dies betrifft aber nicht die transzendentalen Voraussetzungen selbst, die eben nicht dem Wandel der Zeit ausgesetzt sind.⁷ In der temporalen Ontologie von *Sein und Zeit* wird das Transzendente „existenzial“ als *Sorge* umgedeutet und

⁵*Sein und Zeit*, S. 38.

⁶Diese Nähe zeigt sich vor allem im Aufsatz „Hegels Begriff der Erfahrung“ (in: M. Heidegger, *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Frankfurt am Main 1977), wo Heidegger sich (wie Gadamer bemerkt hat) in einer Weise ausdrückt, die es bisweilen unmöglich macht, zu unterscheiden, was Hegel ist und was Heidegger.

⁷Vgl. Heideggers zeitliche Interpretation des Kantischen Schematismus in M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Was die Vertiefung der transzendentalphilosophischen Problematik betrifft, vgl. auch O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, S. 80-7.

als Gegensatz zur „kategorialen“ Welt des Besorgbaren verstanden. Die Konkretion der Sorge ist weder subjektiv noch objektiv, sondern entspricht der Bedeutsamkeit des zeitlich vorausbestimmten und weiterbestimmbaren In-der-Welt-seins, was sie eben transzendent und nicht nur transzendental macht. Das jenseits der Erfahrung Liegende ist als zeitliche Voraussetzung der Weltorientierung zugleich die Bedingung der Erfahrung, Kantisch hieße das, daß das Ding an sich in der Erfahrung mitbestimmend wäre und eben deshalb die transzendentalen Voraussetzungen der Erfahrung verdeckt hält, transzendent macht. Das Ding muß aber, weniger kantianisch, als Zeit und Geschichte verstanden werden.⁸

Eine derartige Interpretation des Transzendentalen macht die Grenzen möglicher Erfahrung fließend. Die Erfahrung ist nicht als Wahrnehmung einer äußeren Natur zu verstehen, sondern als weltlicher Ausdruck des besorgenden Daseins. Daß die Bildung und Fortbildung von Voraussetzungen nicht von einer Außenwelt herrührt, heißt jedoch nicht, daß die Sorge irgendwie sich selbst besorgt, daß die bedeutsame und gedeutete Welt nur Bedeutung wäre - ein Mißverständnis, das entstehen kann, wenn die Heideggerlektüre sich auf den erschienenen Teil von *Sein und Zeit* beschränkt. Schon in diesem Werk ist es dennoch offenkundig, daß das In-der-Welt-sein als Geworfenes, das „Da“ des Daseins, ein unkontrollierbares, der Bedeutung entfliehendes Anderes betrifft. Im Gegensatz zu Sartres Interpretation dieses Anderen als ein Sein „*de trop*“ ohne jede Bestimmtheit, aber doch positiv Existierendes, das dann von der menschlichen Negativität, dem Nichts, in seiner bestimmenden, d.h. negie-

⁸Soweit ähnelt die Heideggersche Kantkritik der Hegelschen, jedoch mit dem Unterschied, daß die Geschichte bei Hegel eine Idee von überzeitlichen Begriffen im geschichtlichen Prozeß enthält, die jene logische Realdynamik, die Hegel Dialektik nennt, erzeugen. Einen derartigen identischen Grund der Veränderung gibt es bei Heidegger nicht. Siehe Werner Marx, Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961.

renden Aktivität zum Erscheinen gebracht wird, sind Sein und Nichts bei Heidegger viel enger miteinander verbunden.⁹ Während das Nichts bei Sartre vor allem dadurch menschlich ist, daß es in negativ ausschließender Weise etwas bestimmt und Bedeutung gibt, das Sein dagegen jenseits jeder Bestimmung und menschlicher Bedeutung liegt, mündet das Heideggersche Denken in die Idee des Seins als eines „nichtenden“ aus, was mit dem berühmten „kreuzweise durchgestrichenen“ Wort Sein, oder weniger kontrovers, mit dem Begriff Ereignis ausgedrückt wird. Das Ereignis ist sowohl ent- als auch verbergend, und als In-der-Welt-sein ist das Dasein immer von diesem zugleich negierenden und affirmierenden Geschehen geprägt. Im Besorgen manifestiert das Dasein seine nicht nur verstehende, sondern zugleich auch geschehende Teilhabe am welterschaffenden und zerstörenden Ereignis, in dem Voraussetzungen stets gefürmt und aufgelöst werden können und wo das Transzendente vom Transzendenten beeinflusst wird.

Wer lebt, richtet sich auf Erden ein und wohnt darauf, was im Deutschen auch direkt mit dem Begriff der Gewohnheit verbunden ist.¹⁰ Wenn die Sorge dem Dasein die Möglichkeit bietet, sich flexibel in der Welt einzurichten, könnte sie als

⁹J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1955. Vgl. V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, Frankfurt am Main 1981, S. 63, und M. Heidegger, „Brief über den Humanismus“ in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, Frankfurt am Main 1976.

¹⁰Auch in anderen Sprachen wird dieser Zusammenhang zwischen Wohnen und Gewohnheit ausgedrückt. So haben die englischen *inhabitants* ihre *habits* und die französischen *habitants* ihre *habitudes*, aber auch die griechischen Schwämme begründeten eine philologische Version zufolge mit ihrem Sammelplatz die Bedeutung *ethos*, die neben *hexis* für Gewohnheit steht. Es gibt aber auch andere Sprachen, die in dieser Hinsicht etymologisch aufschlußreich sind, so z. B. die finnische, wo das Wort für Wahrheit, *totuus*, aus demselben Stamm wie die Gewohnheit, *totumus*, abgeleitet ist (was interessanterweise auch für das Wort gehorchen, *totella*, gilt). Was die Verbindung Gewohnheit - Wohnen betrifft, siehe auch M. Heidegger, *Was heißt denken?*, Fäbungen 1971, S. 86 ff.

allgemeine *Anpassung* an die Lebensbedingungen verstanden werden und würde so in die Nähe der Selbsterhaltung rücken. Der hermeneutische Begriff des durch Erfahrung geprägten Vorverständnisses könnte durch seine Beziehungen zur zweiten Natur als Ethos¹¹ mit einer anderen Lehre des Ethos sich befreunden, d.h. mit Konrad Lorenz' Ethologie, und so auch Parallelen zwischen ontologischer Hermeneutik und evolutionärer Erkenntnistheorie andeuten. Überlebende Voraussetzungen wären eigentlich, so betrachtet, diejenigen, die das Überleben befördern. So ist gewiß Sorge um sein Leben und seine Gesundheit eine Art Selbsterhaltung, und wenn Heidegger von Fürsorge, Sorge für andere, spricht, könnte dies vielleicht mit der Selbsterhaltung der Art verbunden werden. Das biologische Wort „Art“ zeigt jedoch die Unvereinbarkeit der beiden Theorien. Heidegger würde gewiß nicht der Lorenzschen Behauptung zustimmen, daß Kants a priori nur ein „stammesgeschichtliches a priori“ sei, weil die biologische Perspektive mit seinen philosophischen Grundannahmen in Konflikt steht, da sie eine *Ontologisierung des Ontischen* bedeutet. Zwar ist unsere Erkenntnisdisposition sowohl erkenntnistheoretisch als auch hermeneutisch verstanden etwas durch Einflüsse Geprägtes, aber die Art dieser prägenden Bestimmung unterscheidet sich grundsätzlich. Die evolutionäre Erkenntnistheorie ist vor allem ein Sonderfall der Evolutionstheorie, der der Erkenntnis eine biologische Erklärung gibt, was gewiß auch eine Überschrei-

¹¹So ist Heidegger weitgehend Aristoteliker. Was den aristotelischen Hintergrund des Heideggerschen Denkens betrifft, siehe z.B. „Vom Wesen und Begriff der Physis“ in M. Heidegger, Wegmarken, Gesamtausgabe 9, Frankfurt am Main 1976, wie auch M. Heidegger, Gesamtausgabe, Band 33, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-44, Frankfurt am Main 1991. Vgl. auch G. Figal, Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt am Main 1988. Bei Gadamer kommt der aristotelische Hintergrund z.B. in der Zentralität der *phronesis* zum Vorschein.

ung der subjektphilosophischen Perspektive bedeutet, aber eben eine empirische.¹² Subjektsüberschreitend ist hier nicht das Dasein als Sein eines Ereignisses, sondern die biologische Natur, die in unseren Voraussetzungen mitwirkt.

Dank vergangener Erfahrung können wir weiter erfahren, und die Erkenntnis ist eben stets sich abspielende Anpassung. Aber warum sollte das, woran der Erkennende sich anpaßt, so etwas wie eine biologisch erfaßte oder erfaßbare Natur sein? Neigt ein derartiger Naturalismus nicht dazu, dem Sein eine interpretierte Wirklichkeit aufzudrängen, um das Sein danach zu verpflichten, so zu sein, wie empirisch herausgefunden wurde, daß es sein muß, wenn es überhaupt sein will? Die evolutionäre Epistemologie geht davon aus, daß menschliche Erkenntnis von etwas außerhalb der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung Liegendem geprägt wird, aber sie nimmt paradoxerweise an, daß dieses außerhalb Liegende gleichwohl als biologische Natur erkennbar wäre. In einem schwerverständlichen Rückschluß wird die Erkenntnis mit etwas erklärt, das schon mit Hilfe derselben Erkenntnis erkannt worden ist.¹³ Ist es nicht sowohl ehrlicher als auch konsequenter, den immer zu sich selbst zurückkehrenden, aber gerade deshalb von Erfahrung beeinflussbaren Charakter der Erkenntnis hervorzuheben? Auch ein veränderliches a priori kann nicht mit einem erfahrenen a posteriori erklärt werden.

Die Erfahrungsdisposition ist gewiß nicht subjektiv, aber das

¹²Über evolutionäre Erkenntnistheorie siehe K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München 1973 und z.B. Transzendente oder evolutionäre Erkenntnistheorie (Hrsg. Wilhelm Lütterfelds), Darmstadt 1987.

¹³Siehe H. M. Baumgartner, „Die innere Unmöglichkeit einer evolutionären Erklärung der menschlichen Vernunft“ in: Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Zur philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft (Hrsg. Robert Spaemann, Peter Koslowski, Reinhard Löw). Weinheim 1984.

nicht, weil sie auf irgendeine interpretationsunabhängige, jedoch wissenschaftlich erfaßbare Natur gegründet wäre, sondern weil sie an etwas Interpretationsunabhängigem teilhat, das nicht auf paradoxe Weise von anderen Interpretationen erfaßbar ist. Wenn man will, so kann man dieses Andere, wie Heidegger, das Ereignis nennen. Das Ereignis ist keine gegenständlich erklärbare Natur, die gewisse, von ihren eigenen Voraussetzungen unberührte Deutungen, wie die der evolutionären Erkenntnistheorie, theoretisch erschließen können, eben weil das Erschließen selbst nicht erschließbar ist. Das Ereignis ist auch nicht wie das Ding an sich ein prinzipiell jenseits der Erfahrung Liegendes, sondern eine entfliehende Dimension der Voraussetzungen der Erfahrung selbst, was aber nicht bedeutet, daß dieses eigensinnige Etwas ein für allemal unwißbar wäre, sondern nur, daß die Erkenntnis desselben zugleich sowohl die An- wie auch die Abwesenheit berücksichtigen muß. Wenn die Natur nicht selbstvergessend als etwas an sich Seiendes und dennoch Erkennbares verstanden werden soll, muß unsere Erfahrung in ihrer welterschließenden Funktion ontologisch mitberücksichtigt werden. Wenn das, was für uns Welt ist, niemals die Welt-an-sich sein kann, weil sie mit unserem allgemeinen Habitus so eng verbunden ist, gleichzeitig aber als unsere Welt gewiß eine ontologische Bedeutung hat, so bedeutet dies ebenfalls, daß die Veränderungen unserer habituellen Dispositionen von ontologisch entscheidendem Interesse sind. Für die Evolutionstheorie dagegen ist das Schicksal des Menschen nur eine ziemlich ephemere Entwicklungslinie der allgemeinen Evolution, die auch in derselben wissenschaftlich erfaßten Weise fortginge, wenn kein zweibeiniges Geschöpf aufgestanden wäre, um Evolutionstheorien auszudenken. So schleicht sich ein naturalisiertes, aber im Grunde absolutes Subjekt in die Theorie hinein. Auch wenn das Erkennen in der Evolutionsgeschichte verwurzelt ist, wird

diese in ihrer erkenntnisleistenden Funktion als eine Art reine Deskription verstanden.¹⁴

In dieser Hinsicht scheint die Philosophie der „schöpferischen Entwicklung“ bei Bergson einleuchtender, wenn auch nicht hermeneutisch völlig befriedigend. Bergson knüpft an die spiritualistische Tradition von Maine de Biran und insbesondere Ravaisson an, und versucht in *L'évolution créatrice* die biologische Entwicklung philosophisch auszudeuten, aber dennoch ohne die Philosophie dem biologischen Wissen unterzuordnen. Statt dessen werden die instrumentellen Voraussetzungen der „Intelligenz“ (*intelligence*) im allgemeinen und der neuzeitlichen Wissenschaft im besonderen aufgedeckt. Zwar nimmt das Leben auch bei Bergson eine zentrale Rolle ein, wird aber als reine „Dauer“ eben dem von der biologischen Wissenschaft erfaßten Leben entgegengesetzt. Das „intuitive“ Verstehen der *durée réelle* ist grundsätzlich von der Erkenntnisart der praktischen Intelligenz unterschieden. Während die Intelligenz von einem „cinematographischen Prinzip“ geleitet wird, das die Wirklichkeit als etwas aus verschiedenen Einzelaufnahmen Zusammengesetztes und deshalb dinglich Erfassbares ansieht, erscheint dieselbe Wirklichkeit für die „Intuition“ als ein stets fließendes Kontinuum. Diese vitale Tiefendimension liegt prinzipiell jenseits der dingbezogenen Welt des *Homo faber*, der seinen frei fabrizierenden Erfolg eben durch ein „naturbedingtes Unverständnis des Lebens“ (*une incompréhension naturelle de la vie*)¹⁵ gewinnt.

Zugleich entspringt die Theorie der Intuition in *L'évolution créatrice* einer eingehenden Darstellung der biologischen

¹⁴Vgl. dazu W. Stegmüller über die Voraussetzungen der evolutionären Erkenntnistheorie in der Idee einer „Innenarchitektur der Welt“ als Gegenstand der Erkenntnis. W. Stegmüller, „Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie“ in: *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Zur philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft*. Hrsg. Robert Spaemann, Peter Koslowski, Reinhard Löw. Weinheim 1984.

¹⁵Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 1909, S. 179.

Entwicklung, und demgemäß kann auch hier die Frage gestellt werden, wie die von Bergson bestätigten vitalen Interessen der Erkenntnis auf den Wahrheitsgehalt jener Voraussetzung einwirken. Auch wenn die Natur nicht „cinematographisch“, sondern statt dessen „intuitiv“ verstanden wird, bleibt die Frage, wie man die Realität dieser natürlichen Dauer betrachten muß. Die *durée réelle*, an der der Einzelne als Lebewesen teilhat, versteht Bergson nicht, wie Husserl, als einen Erlebnisstrom, sondern ausdrücklich als etwas Reales, das zwar *auch* bewußt werden kann, jedoch nicht *im* Bewußtsein liegt. So muß man die nicht nur in der Naturphilosophie von *L'évolution créatrice*, sondern auch in der metaphysisch angelegten Psychologie von *Matière et mémoire* wiederkehrenden - wenn auch zugleich kritisch gemeinten - Bezugnahmen auf die Naturwissenschaften vor dem Hintergrund verstehen, daß Bergson stets einer idealistischen Metaphysik zu entgehen versucht. Das betrifft nicht nur den subjektiven Idealismus, der die Ideen als Prinzipien der subjektiven Repräsentation versteht, sondern auch diejenigen Theorien, wo das Ideale als die differenzierenden Formen der Wirklichkeit selbst verstanden wird. So will Bergson das formgebende Lebensprinzip des *élan vital* gegen die unveränderlichen, überzeitlichen Formen der Veränderung, die sowohl in der platonischen wie auch in der aristotelischen Tradition vorhanden sind, abheben. Der kreative Zug der schöpferischen Entwicklung liegt gerade darin, daß sie keine schon anfänglich gegebenen Strukturen verwirklicht, sondern stets sich selbst weiterschafft. Allerdings bedeutet das im Laufe der Entwicklung die Entstehung mehrerer Formen, die gewiß nicht überzeitlich, aber dennoch sehr bestimmend sein können.¹⁶ Eine

¹⁶Was Bergsons kritische Einstellung zur aristotelischen Metaphysik betrifft, kann man jedoch, wie E. Gilson, behaupten, daß sie vor allem eine gewisse aristotelische Tradition trifft, nicht so sehr Aristoteles selbst. E. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris 1971, Kapitel IV.

offene Frage ist dabei, was dies letztendlich für die Idee einer unvermittelten Intuition der *durée réelle* bedeutet, weil diese ja nach Bergson von reiner Kontinuität jenseits der temporären Diskretion gekennzeichnet ist. Wird eine grundsätzliche Teilhabe an den Mustern der Natur, die weder mit den utilistischen Instrumenten der Intelligenz noch von der undifferenzierten, intuitiven Erfahrung der Dauer verstanden werden kann, vielleicht durch die Gegenüberstellung von Intelligenz und Intuition verdeckt?

Es kann aber innerhalb einer hermeneutisch begründeten Darstellung nicht die Absicht sein, eine Theorie der Muster der Natur aufzustellen. So dient die Kontingenz der vergänglichen Formen in diesem Entwurf nicht als Anlaß zu einer philosophischen Untersuchung der Gesetzmäßigkeiten der *physis*, sondern das Formgebende stellt statt dessen die primäre, *zwar morphische, aber eben morphisch bedeutsame Zugehörigkeit* dar, die das Seinsverständnis des Einzelnen ermöglicht. Demgemäß erscheint die Naturphilosophie von Bergson problematisch, weil sie die Metaphysik nur intuitiv umdeutet, statt sie von der endlichen Bedeutsamkeit der unsrigen Bestimmung her umzudenken. Die reale Dauer wird in *L'évolution créatrice* explizit als eine universelle *Präsenz* verstanden, die eben dauerhaft bleibt, gerade weil nichts in ihr vergehen kann. Das läßt sich schwer mit der hier vorliegenden Interpretation gewöhnlichen Bestimmens in Einklang bringen. Das gewöhnlich interpretierte Prinzip der Erschlossenheit besagt eben, daß unsere Wirklichkeit stets das Bestimmungskonstituierende im Nichts als ihre äußerste Voraussetzung hat, was zugleich eine Anerkennung der ontologischen Relevanz unserer endlichen Zufälligkeit impliziert.¹⁷

¹⁷Das heißt aber keineswegs, daß die spiritualistische Tradition für eine hermeneutische Ontologie irrelevant wäre. Ganz im Gegenteil ist es ein Anliegen dieser Arbeit, den im Gewohnheitsthema liegenden psychologischen und natur-

Die menschliche Bestimmung

Die Gewohnheit ist der Grundzug jedes lernfähigen, veränderlichen Fortbestandes, und auch die konkretesten Gewohnheiten, die wir haben, gehören selten nur uns, sondern werden vielmehr auch von einer Unzahl anderer Lebewesen geteilt, obwohl unterschiedlich aktualisiert. Die Gewohnheit ist deshalb weitgehend als ein Hineinwachsen in übergreifende Muster zu verstehen. Groß ist die Zahl derer, die das Gehen vor mir gelernt haben. Wenn die habituelle Teilhabe an übergreifenden Mustern unsere ganze Existenz als Gewohnheitstiere prägt, so heißt das auch, daß die Erkenntnis dessen gewohnheitlich sein muß. Nicht einmal der subjektive Rationalist Descartes kann vermeiden, über seine „Denkgewohnheiten“ zu sprechen, und zeigt so seine Wurzeln in dem von Aristoteles dargestellten breiten Register der Gewohnheiten sowohl im praktischen als auch im theoretischen Leben, das praktische Können (*techné*), wissenschaftliche Erkenntnis (*epistémé*), sittliche Klugheit (*phronesis*), philosophische Weisheit (*sofia*) und Geist oder Vernunft (*nous*) enthält.¹⁸ Unsere Orientierung in der Welt ist grundsätzlich eine Frage der Gewohnheit.

Eine philosophische Theorie der Gewohnheit muß die Tatsache anerkennen, daß sie selbst als Theorie auch eine Leistung der Gewohnheit ist. Welche Bedeutung hat es für das Wissen über die Gewohnheit, daß es selbst gewohnheitliches Wissen ist? Die im vorherigen Kapitel erörterte problematische Verbindung zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein deutet an, daß das Wissen als Begriff nicht nur unterschiedliche Nuan-

philosophischen Hintergrund des Verstehens darzulegen. Nur scheint die Theorie von Ravaisson in dieser Hinsicht aufschlußreicher als die von Bergson, weil sie die Gewohnheit weniger dualistisch denkt. (Übertrieben ist ohne Zweifel die pauschale Zurückweisung von Bergson, die man bei Heidegger findet. Siehe z.B. Sein und Zeit, S. 333.)

¹⁸Aristoteles, Nichomachische Ethik, 1139b5-24.

en hat, sondern auch Wissensarten miteinbezieht, die untereinander in direktem Konflikt stehen, und zwar je nachdem, ob ihr Ziel ein der Weltorientierung dienendes Wissen ist oder nicht. Zugleich ist sowohl der Begriff der Welt als auch der des Selbst ins Wanken geraten. Wenn die Gewohnheit vor allem überindividuell ist und Individualität eine spezifische Teilhabe an bestimmten, übergreifenden Mustern bedeutet, so kann man sich fragen, was der Unterschied zwischen Ego und Welt letztendlich ist. Ist die Welt vielleicht ein absolutes Ich?

Was schon gegeben ist, wenn es die Welt gibt, ist nicht die Begriffsfiktion der Außenwelt, sondern eine Welt, die weder draußen noch drinnen ist, an der wir aber teilhabend sind, weil wir in einer gewissen, d.h. persönlichen Weise in bestimmte, aber an sich unüberblickbare Muster hineingewachsen sind. Wenn es innerhalb dieser Konstellation eine Entsprechung zur Aufteilung in eine Außen- und Innenwelt gäbe, so wäre es vielleicht die zwischen vertrauten und unvertrauten Mustern, was aber ebenso sehr einen Unterschied bedeutet.

Die Welt kommt zum Vorschein in jenen Mustern, die uns zugänglich, wenn auch nicht bewußt sind. Die Grenzen dieser Welt sind der Veränderlichkeit der Muster wegen nicht fest. Zugleich setzt unsere Existenz auch sehr feste und bestimmte Muster voraus, die uns die inkarnierte Freiheit einer spezifischen Situation sichern, nicht nur im Sinne eines zeitlich abgegrenzten Lebens, sondern auch als hier und jetzt. In momentanen Situationen werden die uns konstituierenden Gewohnheiten der Möglichkeit ausgeliefert, von Fremdem beeinflusst zu werden, d.h. von etwas, wofür wir noch keine Muster haben. Wenn die Gewohnheit in einer konkreten Situation wirkt, d.h. ein latentes Muster sich aktualisiert, wird das Muster der Veränderung ausgesetzt, und die Situation ist demgemäß jener kopulative Akt, wo bekannte Muster vom Unbekannten befruchtet werden.

So führt der Krebsgang der vorliegenden Exkurse über die wir-

kende und die nicht wirkende Gewohnheit immer mehr zurück zur entscheidenden Bedeutung des Überganges von Latenz zur Aktualität sowohl für das, was aktualisiert wird, als auch für das, worin es sich aktualisiert. Aktualisierung heißt, dem Einfluß ausgesetzt werden. Dieser Sachverhalt erscheint dann besonders deutlich, wenn das Aktualisierte stark modifiziert wird, vielleicht zusammenbricht oder sich sogar so fundamental verändert, daß man von einem neu etablierten Muster sprechen könnte. Immer aber wenn Fremdes im Eigenen aufgenommen wird, geschieht diese erweiternde Erfahrung dadurch, daß Muster beeinflußt werden.

Aktualisierung heißt Manifestation in einer Situation, die beeinflussen, verändern und auch bestätigen kann und die deshalb zugleich Überprüfung bedeutet. Die Situation kann nicht dogmatisch als eine räumliche Position während eines gewissen Zeitpunktes, sondern muß selbst als Aktualisierung oder Verwirklichung verstanden werden. Ohne Muster gäbe es keine Bestimmtheit der Situationen. Die Aktualisierung ist nicht nur *musterüberprüfend*, sondern gleichermaßen *situationseröffnend*, und macht deshalb in einem gewissen Sinn die Situation selbst aus.

Eine Situation besteht nicht nur aus einem Muster, das tastet und sich seinen Weg bahnt, sondern aus unzähligen Mustern in einer verzwickten Wechselwirkung. Die Muster sind von einer zeitlichen Einprägung abhängig, und das in der situationellen Aktualisierung Geschehende beschränkt sich deshalb nicht auf dieselbe Situation. Die situationskonstitutiven Muster könnten nicht ohne die Geschichte einer langen Angewöhnung bestimmend sein, und eben diese zeitlich transzendierende Struktur wird auch in der Situation geprägt. Gewohnheiten existieren, auch wenn sie nicht wirken. Die Situation ist die momentane Verwirklichung einer geformten, formenden und formbaren Zeitlichkeit in etwas weniger Geformtem.

Daß es übergreifende Muster gibt, gilt nicht nur für Situationen, sondern ebenso für habituelle Konstellationen im allgemeinen, seien es Individuen, Gruppen, Kulturen, Menschen... Daß menschliche Erfahrung in so hohem Maße auf ihre Menschlichkeit angewiesen ist, besagt deswegen nicht, daß sie irgendwie *nur* menschlich wäre, sondern vielmehr, daß diese Art Musterabhängigkeit die welterschließende Bestimmung für die sprechenden Tiere ist, was ihnen ermöglicht, in alledem *herumzutappen*, was ihnen aus alter Gewohnheit gegeben ist. Das sprechende Tier ist nicht nur Sprache, sondern auch Tier, nicht nur Geschichte, sondern auch Vorgeschichte, ja sogar Naturgeschichte. Die Muster, in die der Mensch hineingewachsen ist, sind nur in sehr geringem Maße dem Menschen allein gegeben, in ihm jedoch auf sehr spezifische Weise verbunden und durch diese eigenartige Verbindung auch in ihrer Konstitution beeinflußt.

Gewohnheitliche Bestimmung muß als ein allgemeines Phänomen verstanden werden, das sich als *abgrenzende Aktivität* ausdrückt, sei es in den Eigenheiten des Menschen oder in einer spezifischen Tätigkeit, die dieses Geschöpf sich in den Sinn gesetzt hat, sei es in der kulturellen Zugehörigkeit oder in den Gewohnheiten der Muttersprache, sei es in dem besonderen Trieb, Naturforschung auszuüben, oder in der Unmöglichkeit für den Sumokämpfer, sich gleichzeitig auf klassisches Ballett zu spezialisieren. Die Welt ist voller Beschränkungen.

Wenn es der Fall ist, daß ein Seiendes immer *als* etwas existiert, heißt das zugleich, daß das Seiende von einem Verhältnis abhängig ist. Für diejenigen, die einer unbestreitbar vorhandenen Wirklichkeit bedürfen, bringt diese Tatsache gewisse Probleme, weil ein solches Seiende von etwas *sich* irgendwie Verhaltendem abhängig zu sein scheint. In *Sein und Zeit* wird das für die Erscheinungsform entscheidende „Als“ (*qua*) von

der Sorge aus beschrieben und als „existenzial-hermeneutisches Als“ von dem „apophantischen Als“ (die Prädikation der Aussage) unterschieden. Dieses „hermeneutische Als“ kann als die momentane Bedeutsamkeit der gewohnheitlich erschlossenen Welt interpretiert werden.

Wenn man nicht, wie Hegel, den Gegensatz „an sich - für uns“ dadurch überwinden will, daß man „für uns“ durch „für sich“ ersetzt, um so die Erfahrung als das sich entfaltende Selbstbewußtsein eines seine Entäußerung reflektierenden Geistes betrachten zu können, sondern statt dessen bevorzugt, die menschliche Spezifität der Erfahrung weiter zu behaupten, wird das Verhältnis zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem in den Vordergrund rücken. Was ist nicht menschlich, wenn die Welt mit ihren kreisenden Planeten und rohen Steinen, Bäumen und Ameisen, Inseln und Wellen als Ansammlung verschiedener Bezugspunkte einer sich ständig modifizierenden menschlichen (Erkenntnis)Gewohnheit verstanden wird, und umgekehrt, was ist dann das Menschliche einer derartigen Gewohnheit?

Eine der sprachlichen Orientierung zeitgenössischer Philosophie entsprechende Möglichkeit wäre, das Anthropomorphe der Erfahrung auf die Definition des Menschen als sprechendes Tier zurückzuführen. Aber wenn auch die Sprache, aller babylonischen Sprachverwirrung zum Trotz, eine kommunikative Gemeinschaft zwischen den Menschen bildet,¹⁹ die nicht nur Personen miteinander verbindet, sondern auch diese redenden Wesen von anderen Tieren und Untieren unterscheidet, so scheint die sprachliche Definition des Menschen dennoch nicht erschöpfend. Dies hängt nicht nur mit eventuellen anderen, spezifischen Eigenschaften zusammen - wie der

¹⁹Was den Zusammenhang zwischen kommunikativer Gemeinschaft und der wiederkehrenden Verwendung des Wortes „wir“ betrifft (statt des in solipsistische Richtung neigenden „ich“), vgl. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe 1, Frankfurt am Main 1981.

menschlichen Fähigkeit, Werkzeuge zu benützen oder Ähnlichem - sondern auch mit der Tatsache, daß ein Wesen nicht nur von seiner Spezifität aus definiert werden kann. Der Mensch ist nicht nur, was ihn von anderen Lebewesen unterscheidet, sondern auch das, was ihn mit ihnen verbindet. Ganz gleich, was für ein sprechendes Tier der Mensch ist, Tier ist er gleichwohl.

Der Mensch hat auch an anderen Mustern teil als an linguistischen und manuellen. Er spricht nicht nur und handelt, sondern er ißt und trinkt, läuft und springt, spielt und liebt und stirbt, wie so viele andere Tiere. Wieweit diese Tätigkeiten als von Sprache geprägt betrachtet werden müssen, ist eine Frage, die unendlich lang erörtert werden könnte; und weil diese Erörterung sprachlich ist, hat derjenige, der den sprachlichen Grund unseres Daseins behaupten will, immer die Begriffe auf seiner Seite, wenn auch nicht das Leben.

Offenkundig ist die Sprache von einer Entstehungsgeschichte abhängig, in der wahrscheinlich sowohl die manuelle Produktion als sicherlich auch die weniger manuelle Reproduktion Vorstufen waren, weshalb man vermuten kann, daß sich auch Produktion und Reproduktion mit anhaftenden Bedeutungen in der Sprache ausdrücken. Auch wenn jene Weltorientierung, die wir als die unsrige empfinden, sprachlich geformt ist, macht uns das gleichwohl nicht so linguistisch, daß wir deshalb jede andere Zugehörigkeit als diese logische verlieren würden. Daraus ergeben sich gewisse philosophische Schwierigkeiten, insofern die Verwendung des Wörtchens „wir“ problematisch wird. Wie eindeutig ist diese Basis, wenn wir auch einer größeren, z.B. tierischen Gemeinschaft angehören? Wie menschlich sind unsere menschlichen Gewohnheiten?

Um das Abgetrennte des menschlichen Daseins verneinen zu können, muß man dennoch nicht direkt die schwierige Frage einer eventuellen weiteren kommunikativen Gemeinschaft

aufwerfen. Die Gewohnheit ist schon von sich aus transzendierend, weil Gewöhnung nicht Gewohnheiten schaffen heißt, sondern sie zu erwerben. Gewiß gibt es einen Spielraum unserer Anpassung, der es ermöglicht, durch aufmerksame Übung die Geschwindigkeit unserer Gewöhnung zu steigern, Muster zu bevorzugen und sie auch ein wenig zu beeinflussen, wenn in ihnen mitgeschwommen wird. Weil Muster nicht nur geschaffene und schaffende Dispositionen sind, sondern nachdrücklich während und wegen ihres Schaffens auch geschaffen werden, sind sie nicht völlig zwingend. Wenn wir durch Gewohnheiten in übergreifende Muster mitgerissen werden, bedeutet dies keine totale Determination. Die Offenheit der Gewohnheit drückt sich nicht als Ungebundenheit, Freiheit von Mustern aus, sondern als die beschränkte, aber durchaus vorhandene Möglichkeit, gewissen bestimmenden Mustern Priorität zu geben. Wenn die Wahl nicht nur getroffen, sondern auch eingewurzelt und deshalb wirksam ist, ist die Bestimmtheit festgelegt und kann nur mit Hilfe anderer Präferenzen umgestaltet werden, die ihrerseits durch gleichermaßen bestimmende Festlegungen ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit gewinnen müssen.²⁰

Gehen lernen heißt nicht, ein Bewegungsmuster zu schaffen, sondern in ein schon vorher existierendes hineinzuwachsen, das seinerseits von fast allen Zweibeinern, vielleicht auch von einigen Vierbeinern geteilt wird. Gewiß kann man auch Leute an ihrem Gang erkennen, und wie man sich das gängige Muster aneignet, das unterscheidet sich folglich. Dies muß jedoch nicht zu dem voreiligen Schluß führen, daß die Vielfalt unter den Mehrbeinern von irgendwelchen rein materiellen Voraussetzungen abhängig wäre. Der individuelle Körper ist wegen seiner spezifischen Art und Weise, die künf-

²⁰Gewiß gibt es gleichfalls Muster, die aus endlicher Sicht so zwingend sind, daß sie als eine unveränderliche „erste Natur“ erscheinen können.

tige Entwicklung zu begründen, individuell, eine Veranlassung, die aber angelegt ist - unter anderem von früheren Generationen, die so heißen, eben weil sie etwas generieren, erzeugen. Aber auch wenn die künftige Entwicklung von vergangener Geschichte mitkonstituiert ist, ist sie genauso in ihrer Aktualisierung konstituierbar. Familien werden von den Machenschaften der verschiedenen Generationen geprägt, und die generativen Generationsmuster passen sich wie alle Muster an, ohne ein völlig vorausbestimmtes Telos zu haben. Die Theorie der Gewohnheit impliziert vielmehr eine Hexiologie mit fließendem Telos.

In ihrer Aktualisierung werden die Muster modifiziert und demnach auch die sie leitende Zielorientierung. Wenn es ein musterbegründendes Telos gibt, schafft das Telos nicht nur seine Aktualität, sondern wird ebenfalls von dieser geschaffen, verstärkt als Übung seine eigene Tendenz oder begegnet vielleicht einem zur Umstellung führenden Hindernis, d.h. einer *Störung*. In diesem Fall fängt das Muster an, in seinem Wirken *herumzutappen* und kann so auch entaktualisiert, d.h., in die stille Existenz der reinen Dispositionalität zurückversetzt werden, um dann in diesem sonderbaren, schwebenden Zustand auf kommende Verwirklichung zu warten oder vielleicht - bei wiederkehrenden und übermächtigen Störungen - um völlig unterzugehen.²¹

²¹Es könnte naheliegen, in dieser *Beraubung* der Vollzugsmöglichkeiten eines Musters eine Entsprechung der *stereis* bei Aristoteles zu sehen. Dann müßte hiebei erst entschieden werden, welchen ontologischen Status die *archai* und die *aitai* innerhalb der aristotelischen Physik haben, was noch als Streitfrage gilt. Innerhalb einer sprachlichen Interpretation der aristotelischen Prinzipien könnte das *Stereische* zwar in gewisser Hinsicht als negative Bedingung der Bestimmtheit gelten, aber eben nicht in dem oben intendierten dynamischen Sinn. Vgl. dazu W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1970, S. 131-130.

Daß die zeitliche Vermittlung verschiedener Muster nicht darwinistisch verstanden werden kann, ist schon angedeutet worden. Ontologisch ist die Evolutionstheorie unzureichend, weil sie das biologisch Erkannte nicht zugleich als Erkennen thematisiert und sie deshalb, wenn sie philosophische Ansprüche erhebt, eine gewisse Form des gewohnheitlich Friktionsfreien als reine Wirklichkeit ausgibt. Gewiß hat die Evolutionstheorie, wie auch andere wissenschaftliche Erkenntnisse, eine philosophische Bedeutung, aber um diese verstehen zu können, müssen die Voraussetzungen der darwinistischen Biologie in der neuzeitlichen Wissenschaft erst anerkannt werden. Die natürliche Selektion entspricht in dieser Hinsicht dem mechanistischen Versuch, das Seelische oder Geistige aus der Naturerklärung möglichst fern zu halten. Dies heißt aber nicht, daß jedes Telos verschwinden würde, sondern nur, daß ein schwierig faßbares Telos aus der erkannten Natur verbannt wird, um dennoch als ein anderes Telos, nämlich als das des Erkennens, wiederaufzutauchen. Dies ist aber nicht der Ort, um die eventuelle Existenz eines genetischen Gedächtnisses und morphischer Felder²² zu erörtern. Die Frage, ob man auch innerhalb der modernen Naturwissenschaft die Möglichkeit, erworbene Eigenschaften zu vererben, behaupten kann, muß deshalb unbeantwortet bleiben.²³ Andeutungsweise könnte man jedoch die Rolle nennen, die die Aktualisierung von Anlagen auch innerhalb der Entwicklungslehre spielen muß, weil auch Gene generieren, d.h. sich durch größere Aktualität in einer gewissen Lebenslage ver-

²²R. Sheldrake, *The Presence of the Past*, Cornwall 1989.

²³In *The Origin of Species* will Darwin selbst nicht völlig die Möglichkeit der habituellen Vererbung bestreiten, jedoch ist diese Leugnung, wie die spätere Entwicklung der Evolutionstheorie zeigt, eine dem Prinzip der natürlichen Auswahl inhärente Tendenz. Siehe insbes. Kapitel VII von Ch. Darwin, *The Origin of Species in: The Works of Charles Darwin*, volume 15, London 1980.

wirklichen. Die Verwirklichung der genetischen Disposition geschieht in einer bestimmten Situation, die auch gewohnheitliche Anpassung fordert. Ohne Übung kann kein Individuum sich durchsetzen. Wenn die Auswahl die für eine gewisse biologische Nische geeignetsten Anlagen begünstigen soll, genügt es nicht, daß diese Anlagen als reine Dispositionen existieren, sondern sie müssen sich auch im konkreten Überlebenskampf als wirkliche Anlagen entfalten, d.h. aktualisiert werden. Wenn die Auswahl dem darwinistischen Plan gemäß fortgehen soll, muß vorausgesetzt werden, daß die Individuen mit den überlebensfähigeren Anlagen diese generell ebenso sehr aktualisieren wie andere Individuen mit weniger überlebensfähigen Anlagen es tun. Die Verwirklichung entscheidet, welche geerbt, aber noch nicht wirklich gewordenen Anlagen in der weiteren Entwicklungsgeschichte tatsächlich siegreich werden. Gewisse Anlagen sind dazu vorausbestimmt, sich unter gewissen Umständen in gewisser Weise zu aktualisieren. Wenn diese Lebenssituation das Individuum beeinflußt, betrifft dies nicht seinen Genotyp, der schon von seinem Lebensanfang an gegeben war und nur in dieser Form weitervermittelt werden kann. Für die Korrelation zwischen Veranlagung und Überlebensfähigkeit scheint eine teleologische Annahme erforderlich, die besagt, daß die vorausbestimmende Kraft der Anlagen generell groß genug ist, um diesen den Erfolg in einer gewissen Umgebung sichern zu können, was auch heißt, sie von der unsicheren und offenen Welt der Übung und Gewöhnung zu schützen. Angelegte Eigenschaften müssen deshalb auch eine größere Bedeutung für das Überleben haben als erworbene. Auch wenn das genetische Gedächtnis hexiologisch attraktiv erscheint, gibt es dennoch keinen notwendigen Grund, es in einer *ontologischen* Interpretation der Gewohnheit als geschaffenes, sich schaffendes Schaffen vorauszusetzen. Das hängt nicht nur mit dem allgemeinen Unterschied zwischen

derartiger Erkenntnis und ontologischem Verständnis zusammen, sondern hat auch einen anderen Grund, insofern die darwinistische Verneinung der dynamischen Rückwirkung der Aktualisierung auf das aktualisierte Muster (die Idee der unveränderlichen Gene) nur das einzelne Individuum betrifft und deshalb, auf der höheren Ebene des Generationswechsels, die Modifizierung der Anlagen sowohl zuläßt als auch voraussetzt. Sonst könnte ja überhaupt nicht von einer Evolution oder „Transformation“²⁴ der Arten gesprochen werden. Die ontologische Untersuchung der Gewohnheit unterscheidet sich jedoch grundsätzlich von der Entwicklungslehre, ganz gleich welche situationsbedingte dynamische Rückwirkung dieser Theorie zugeschrieben werden könnte. Eine Ontologie der *Verwicklung* ist eben keine Theorie der *Entwicklung*.

Die Welt der Muster

Obwohl voneinander abgegrenzt, sind die Muster des Seins jedoch nicht scharf voneinander abgetrennt, bestehen auch selbst aus anderen Mustern und gehören übergreifenden Mustern an. Wie in den generischen Pyramiden der Scholastik, wo Unterklassen (*species*) in übergreifenden Klassen (*genus*) verbunden werden, schließt auch die Spezifität der Muster die Zugehörigkeit zur selben übergreifenden „Klasse“ nicht aus. In einer dynamischen Theorie der weltlichen Muster kann es jedoch nicht die Absicht sein, die Wirklichkeit klassifikato-

²⁴Wie E. Gilson gezeigt hat, kommt das Wort „*evolution*“ in der ersten Ausgabe von *The Origin of Species* kaum vor, weil sich Darwin tatsächlich *gegen* die Theorie der *E-volution*, der Ent-wicklung wendet, so wie sie von den Stoikern, von Augustinus und später von Malebranche verstanden wurde, d. h. als eine Entfaltung der in den *logoi spermatikoi* (*rationes seminales*) liegenden göttlichen Vorausbestimmung der Natur, die keine Neuschöpfungen zuläßt. E. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris 1971, insbesondere S. 82 ff.

risch aufzugliedern, um, wie Duns Scotus, Gott als äußerste und oberste Klasse (*ens qua ens*) darzustellen. Habituell müssen Genera als erzeugende Strukturen mit einer dynamischen Rückwirkung auf sich selbst verstanden werden. Dafür ist es nicht notwendig, ein übergreifendes Muster für sämtliche Muster der Welt anzunehmen. Vielmehr besagt die Existenz der Störung das Gegenteil. Störungen sind möglich, weil ein oberstes Interaktions- und Übergangsmuster fehlt. Am besten versteht man die Welt als ein Sammelsurium von Mustern, die kunterbunt durcheinander hin und her wirken.

Durch übergreifende Muster sind wir als spezifische Wesen mit unzähligen anderen Mustern organisatorisch verbunden, welche deshalb in unseren scheinbar eigenen Voraussetzungen auch eine Rolle spielen. So sind sowohl Sonne als auch Mond in uns als Voraussetzungen anwesend, werden aber auch durch die dauernde Aktualität dieses übergreifenden astronomischen Musters, in das wir aufgenommen sind, immer und immer wieder bestätigt, was unter anderem in Tagesrhythmus, Erntezeit, Reisen nach dem sonnigen Süden, aber auch in der Sternendeutung jener neuen Astrologie, die Astronomie genannt wird, zum Ausdruck kommt.

Der Tagesrhythmus und andere zeitliche Rhythmen und Gewohnheiten lassen unsere Teilhabe an übergreifenden Mustern zum Vorschein kommen. Übergreifende Muster können wir aber niemals anders erkennen, als von unserer spezifischen Zugehörigkeit aus, die diese Muster z. B. so astronomisch oder astrologisch für uns gemacht hat. Gleich wesentlich ist aber, daß wir wegen des Teilhaftigen in unserer Teilhabe bemerken können, daß das Himmelsgewölbe unendlich viel mehr ist als wir selbst, aber, nota bene, nicht *astronomisch* viel mehr. Wie die Muster verlaufen, wenn wir nicht mit ihnen mitlaufen, ist keine Frage für die nomothetische Wissenschaft, weil das Muster kein Gesetz (*nomos*) an sich ist. Ebenso wenig wie die geometrische Form der Erde ohne die Geometrie selbst, d. h. ohne

jene Messung, die die Erde abschreitet, verstanden werden kann, beschreiben diese „Himmelsberechner“ eine translunare, astronomische Zeit. Wenn solche Muster astral sind, dann gewiß nicht, weil sie astronomisch im *nomothetischen* Sinne wären. Wie beschreibt Augustinus diese Zahlenmystiker? „Aber sie kennen nicht den Weg, Dein Wort, durch das Du erschaffen, was sie berechnen, und sie selber, die da berechnen, und die Sinneskraft, durch die sie wahrnehmen, was sie berechnen, und den Verstand mit dem sie berechnen. „Und nicht rechnen läßt sich Deine Weisheit.“²⁵

Zugleich muß man aber anerkennen, daß jede Gewohnheit, sei es eine astronomische oder eine agrikulturelle, durch ihre Anpassung vermutlich auch etwas von einer entfliehenden ontologischen Dimension ausdrückt, die unsere Welt überschreitet. Auch wenn die Erde für ein Wesen ohne Sinn für Geometrie nicht kugelförmig sein müßte, so wäre es doch schwierig, eine mögliche Weltorientierung zu denken, worin sie nicht nur vermeintlich, sondern auch tatsächlich platt wäre. Angesichts der geometrischen Voraussetzungen ist es richtiger, die Erde als kugelförmig denn als platt zu beschreiben; und weil diese beiden Formen dem geometrischen Generator unterstellt sind, scheint diese Erkenntnisart somit, jedenfalls innerhalb ihres Gebietes, etwas erfaßt zu haben, was die Erde *nicht* ist. Eine derartige Wahrheit steht jedoch immer mit ihren Voraussetzungen in Verbindung und hat so den Charakter einer *richtigen* Behauptung. Richtigkeit aber hängt begrifflich mit Richtung zusammen. Die Interpretation ist wohlgezielt, wie der sein Ziel treffende Pfeil, aber sie stellt auch Richtlinien auf, wie ein pfeilförmiger Wegweiser oder wie das Muster beim Stricken. Der Astronom kann seine Richtung halten, weil er sich vorwärtstastet, und die Richtung, die sich sicher zeigt, ist eben von Störungsfreiheit gekennzeichnet.

²⁵Augustinus, *Confessiones* - Bekenntnisse, München 1980, S. 197.

Der Begriff des übergreifenden Musters könnte hier zur Vorstellung eines relationellen Prinzips verleiten, das die Wechselwirkung zwischen getrennt existierenden Entitäten koordinieren würde, zwischen Erde und Mensch, Ameise und Mensch, Baum und Mensch. Zwei „Untermuster“ wären in einem übergreifenden Muster verbunden, das das Zusammenspiel zwischen gleichwertig existierenden, parallelen Phänomenen regelte, wovon wir nur zufälligerweise das eine sind. Eine derartige Beschreibung würde jedoch andeuten, daß die betreffenden Momente auch ohne das übergreifende Muster eine selbständige Existenz hätten, was leicht zu einem Rückfall in die Idee der Außenwelt führen könnte. Eine Interpretation übergreifender Muster als regelnder Prinzipien für die Relation zwischen getrennten Einheiten läuft Gefahr, solche „verbindende“ Muster erkenntnissichernd zu hypostasieren. Der Begriff des übergreifenden Musters soll hervorheben, daß die von dem Muster konstituierten Phänomene ihre Bestimmtheit immer durch diese Zugehörigkeit erhalten und deshalb sonst *nur kraft anderer Zugehörigkeit* existieren können. Bäume gibt es gewiß auch als etwas, das weder in einem wissenschaftlichen Arboretum noch als Kletterbaum im Hof steht. Aber keiner ach so wissenschaftlich begründeten Rolle, die in einem übergreifenden Muster gespielt wird, kann ein musterunabhängiger Charakter zugeschrieben werden. Wenn hier ein „an sich“ gesucht wird, könnte man vorschlagen, es sei die Summe sämtlicher möglicher Rollen in sämtlichen Mustern, was aber ein ziemlich diffuses Stück Baum zur Folge hätte. Aber auch wenn der Baum bestimmter erschlossen wird und z. B. als Summe möglicher Rollen innerhalb eines methodischen Erkenntnismusters verstanden wird, ist dies ontologisch nicht befriedigender. Von allen welterschließenden und deshalb auch verschließenden Abgrenzungen ist die wissenschaftliche nur eine und erlaubt keine ontologische Universalisierung des so Erkannten. Die Fragestellung ist aber in einem

grundsätzlicheren Sinne schieß, weil sie ein einzeln Seiendes ontologisch zu erfassen versucht. Das Entscheidende ist nicht die bestimmte Funktion eines Seienden in möglichen Mustern, sondern das Bestimmen selbst als Aktivität, die Frage, wie Muster entstehen, gelagert, aktiviert, bewirkt und aufgelöst werden. Dies kann, gewiß, vom Seienden her erörtert werden, aber nicht um das Seiende ontologisch zu erfassen, sondern nur, um dadurch das Sein besser zu verstehen.

Der Ausdruck „Teilhabe an Mustern“ beabsichtigt, den engen Zusammenhang zwischen den Momenten eines Musters hervorzuheben. Wer auf einen Baum klettert, ist kein isoliertes, dem Hölzernen völlig fremdes Subjekt, das erst in der konkreten Situation dem Baum begegnet, sondern er ist selbst von einer Entstehungsgeschichte konstituiert, die sowohl Bäume und Wälder als auch die Kletternden bestimmt. Im konkreten Klettern wird ein Muster aktualisiert, das sich in einem Prozeß ständigen habituellen Bestimmens sedimentiert hat. Aber wie alle Muster und Gewohnheiten existiert auch dieses Muster, wenn es nicht aktualisiert wird. Das Klettern, das Pflücken der hoch hängenden Früchte, ebenso wie der Schattenwurf und das Wachsen, wie auch das Muster einer erkennend-erkannten Art, wie die Bewegung und die chemische Konstitution des Saftes im Baum, existieren als Momente eines möglichen Verhaltens, wenn sie schon eingewurzelt sind. Dies trifft auch zu, wenn sie nicht in konkreten chemischen Untersuchungen oder Ruhepausen unter dem Laubwerk verwirklicht werden. Bewirkt werden sie aber in ihrer Verwirklichung.

Was sich im Muster befindet, ist das Muster selbst in seiner Vielfalt, in dispositiver oder aktueller Form, dagegen nicht parallel vorhandene Phänomene, die durch die organisierende Kraft des Musters vereint würden. Das übergreifende Muster gestaltet ein Feld, wird aber durch die dynamische Rück-

wirkung in der Aktualisierung zugleich vom Gestalteten und durch die allgemeinen Anpassungsmöglichkeiten des Musters geformt. Diese Anpassungsmöglichkeiten hängen sowohl mit dem noch nicht völlig Angepaßten im Muster, wie auch mit anderen entfliehenden Mustern zusammen, die ihrer Unbestimmtheit wegen am besten Nichts genannt werden. *Maßgebend für den bestimmenden Prozeß ist, daß das Muster nicht im Nichts herumtappen will.* Natura naturata naturans scheut Störungen, begegnet aber immer ebensolchen.

Wenn unbemerkte Anpassung ihre Richtung und bemerkte Anpassung (Erkenntnis) ihre Richtigkeit dadurch gewinnen, daß sie so verlaufend nicht gleich gestört werden, dann muß die ontologische Basis dieses Geschehens nicht in ein positives *Etwas* verlegt werden - die Außenwelt, die physische Natur oder dergleichen -, wonach sich die Adaptation richten würde. Das Ziel der Anpassung ist es, Störungen zu vermeiden, und das Richtige ist das Störungsfreie(re). Ein Muster wird in seiner Tendenz, nicht von einer äußeren Natur bestätigt, sondern dadurch, daß es nicht im Nichts herumtappet. Auf dieser doppelten Negation beruht unsere Welt.

Was als Muster erkannt wird, ist vom zufälligen Charakter des Erkennenden abhängig und in unserem Falle vielleicht wegen Sprache, Sorge oder irgendeiner anderen Humanität in der ersten Person Plural ausdrückbar. Ihre Einheitlichkeit gewinnt diese Kollektivität durch verschiedene Bande, die eine *Bedeutungsgemeinschaft* schaffen, in der nicht nur geteilter sprachlicher Sinn, sondern auch gleichartige Abhängigkeiten zum Ausdruck kommen. Es ist schwer, exakt anzugeben, was hier innergemeinschaftlich konstitutiv ist, auch wo die Grenzen der Gemeinschaft letztendlich sind, aber offenkundig ist, daß die Sprache nicht nur nebensächlich gewissen Lebewesen eine sehr spezifische Zusammengehörigkeit gibt. Zusammengehörig sind diejenigen, die zusammen und aufeinander hö-

ren. Deshalb empfinden wir eine größere Gemeinschaft mit denen, die nicht notwendigerweise mit uns sprechen, die jedoch auf uns als sprachliche Wesen zu reagieren scheinen. Die Sprache - worunter eine für jedes sprachliche Wesen prinzipiell, wenn auch nicht direkt verständliche Kommunikationsform verstanden wird - bedeutet so einen qualitativen Sprung in der Entstehung hermeneutischer Zusammengehörigkeit, auch wenn sie nicht allein das spezifisch Menschliche in den Verwicklungen der Weltmuster ausmacht. Allgemein ist Humanität dennoch eine sehr sprachliche Spezifität, die über uns Sprechende in einer eigenartigen Weise verfügt.

Muster bewirken eine Differenzierung heterogener Konstellationen aus anderen vorausexistierenden heterogenen Mustern, vielleicht sogar aus einem homogenen Feld, das seiner Homogenität wegen überhaupt nicht erscheint und das deshalb - zusammen mit völlig entfliehenden Mustern - auch als Nichts verstanden werden kann. Für sämtliche Muster, die nicht völlig im Nichts ruhen, sondern zur Welt gehören, gilt: wenigstens ein Moment des Musters ist nicht *indifferent* für die Muster, die durch ihre internen Verständnismöglichkeiten eine engere oder weitere Bedeutungsgemeinschaft bilden. Ein Muster ist für eine Bedeutungsgemeinschaft gegeben, wenn es Momente enthält, die dieser nicht gleichgültig sind. Gleichgültigkeit soll nicht mental verstanden werden, sondern sie bezieht sich auf Bedeutsamkeit. *Was nicht stören kann, ist gleichgültig.* Nicht gleichgültig und also gegeben ist dasjenige, woraus sich Störungen ergeben können. Durch Störungen wird daher offenbar, was es gab, und was nicht.

Was heißt dies für das Muster, das den Baum wachsen und Früchte tragen läßt? Ist dies ein Muster an sich, das uns durch den Geschmack an Früchten und andere baumerschließende Bedeutungen in einem übergreifenden Muster offenbar geworden ist? Haben die Bäume ihren oben beschriebenen Mustercharakter auch für sich selbst, was ja hieße, daß das

übergreifende Muster uns nur mit fremden Mustern vertraut machte? Dies führt zurück zu der Frage, welche Erfahrung dann die bestimmende wäre. Die Bäume pflücken weder noch essen sie ihre Früchte, auch - so kann man vermuten - untersuchen sie nicht ihr eigenes Wachstum. Wachsen die Bäume dann nur, weil es eine Bedeutung für uns hat, daß sie wachsen, d.h. weil wir einem übergreifenden Muster angehören, in dem das Wachsen der Bäume eine Rolle spielt?

Auch könnte man sich fragen, wie es wohl zu verstehen ist, daß der Mustercharakter des „Nichtmenschlichen“ deutlicher und weniger deutlich erscheinen kann. Steine wachsen nicht wie Bäume, sondern sie liegen nur auf dem Boden, hart und undurchdringlich; sie verwittern höchstens allmählich. Aber auch solche weniger eigenbewegliche Dinge verhalten sich in gewisser Weise den Strom der Zeit hindurch. Unter anderem sind sie in ihrer Härte beharrlich. Ein „statisches“ Muster läßt sich ebensowohl wie ein eigendynamisches in ein übergreifendes einfügen, z.B. wenn die Steine während der Wanderung über den Steinacker hart unter den Füßen sind. Aber davon unabhängig, ob es sich um diese materialähnlicheren Muster, denen ein eigener Organcharakter zu fehlen scheint und die deshalb unorganisch genannt werden, um die Gewächse, die so unbestreitbar wachsen, oder um jene wilden, unverständlich brüllenden oder gackernden, aber doch so klar animierten Wesen, die Tiere, handelt, bleibt die Frage: Welche Rolle spielen sie in dem übergreifenden Muster, dem auch wir angehören?

Die Sache hängt nicht nur mit dem übergreifenden Charakter der Muster zusammen, sondern auch mit dem Verhältnis zwischen latentem und aktuellem Muster. In den für uns zugänglichen Mustern, die so differenziert sind, daß da auch eine Rolle für Bäume bestimmt worden ist, hat diese Bestimmung gewisse Eigenschaften sowohl in aktueller als auch in latenter Form. Bäume wachsen, sprießen, brauchen Sonne und

Wasser, werden morsch und fallen, lassen sich fallen, bearbeiten und verbrennen. Diese Muster gelten wie alle Muster, auch wenn sie nicht aktuell sind. Für den einzelnen Baum gilt, daß er fällt, auch wenn er nicht gerade jetzt fällt. Dispositionen bestehen auch dann, wenn sie nicht verwirklicht werden. Wie verhält sich aber die latente, nicht wirkende Wirklichkeit zur aktuellen, wirkenden Wirklichkeit? Ist es wirklicher, daß ein Baum fällt, als daß ein gewisser Baum zu einem gewissen Zeitpunkt gefallen ist? Selbstverständlich gehört es zur Sache, daß Bäume, um im allgemeinen fallen zu können, auch bei bestimmten Gelegenheiten fallen müssen. Bei welchen ist aber nicht entschieden. Wie verhält sich diese konkrete, von Aktualisierung abhängige Bestimmtheit zum latenten Charakter des Musters? Ist die latente Vorausbestimmung vielleicht eine weniger tautologische Notwendigkeit als die der logischen Vernunftwahrheiten? So gesehen wäre es im Muster schon vor seiner Aktualisierung entschieden, daß das Aktualisierte in gewisser Weise sein muß, wenn es gerade dies sein will.

In der Verwirklichung wird das schon Vorausbestimmte dem Weiterbestimmen ausgesetzt, aber die momentane Wirklichkeit des Moments ist im Verhältnis zum Vorausbestimmenden nur ein Fall unter anderen und deshalb zufällig. Für das Überprüfen, Modifizieren und Aufheben des Musters ist aber das Zufällige allein entscheidend, weil eben da das Muster mit anderen Mustern konfrontiert wird und vor allem Gefahr läuft, plötzlich im Nichts herumzutappen. Das Lagern und die Aktualisierung der Muster gehören zusammen. Muster setzen ihre Aktualität voraus, weil Gewohnheiten, die niemals praktiziert werden, abnehmen und allmählich verschwinden, wenn auch sehr langsam, wie jeder allzugut weiß, der versucht, sich von seinen üblen Gewohnheiten zu befreien.

Ein Baum kann umgefallen sein, auch wenn es für unsere Bedeutungsgemeinschaft niemals offenbar wird, wann, wo und wie er umgefallen ist. Der fallende Baum setzt jedoch voraus,

daß ein Muster, das Bäume unter anderem fallen läßt, existiert. In diesem Muster ist die spezifische Bestimmung des fallenden Baumes auch von einem Bedeutungsmoment abhängig, das sich gerade an diese Bestimmung hält, d.h., sie auf Kosten anderer erschlossen hat. Daß dieses von einem Bedeutungsmoment mitkonstituierte Muster gerade in dieser Richtung geformt ist, ist keineswegs nur vom Bedeutungsmoment abhängig, sondern auch von anderen Momenten, die es dem Bedeutungsmoment erlauben, ohne allzu große Störungen bei seiner Deutung zu bleiben. Würde es aber geschehen, daß sich gewisse Bäume, statt umzufallen, allmählich umbögen und wieder in die Erde hineinwüchsen, um so zu verschwinden, hieße das vermutlich auch, daß das Muster, wodurch Bäume umfallen, modifiziert würde.

Auch während einer stürmischen Nacht im dunklen Urwald fallen Bäume um, und das singuläre Geschehnis ist dabei nicht von einer gleichzeitigen Aktualisierung sämtlicher Momente des Musters abhängig - auch nicht von einer des Bedeutungsmoments -, sondern nur davon, daß das auch bedeutsam mitkonstituierte Muster als sedimentierte Disposition existiert. Die Momente eines Musters müssen bei einer Aktualisierung nicht gleichzeitig aktiv sein, obwohl sie alle musterkonstituierend wären, sondern das Muster kann sich auch *momentweise* aktualisieren. Dies ist nicht merkwürdiger als die Tatsache, daß ich sowohl mit drei, vier oder auch mit fünf Fingern einen Ball ergreifen kann, den ich mit Hilfe des Gesichtsinns, der ihn sozusagen in die Hand legt, korrekt verorten kann, oder daß ich das Greifbare im selben Ball auch nur sehen kann, ohne ihn zu ergreifen, oder daß ich ihn vielleicht mit geschlossenen Augen greifen kann. Auch dann wird ein Muster momentweise aktualisiert, ohne daß wir deshalb sagen würden, daß z.B. der Fünffingergriff nicht existiere, nur weil wir ihn gerade jetzt nicht benützen.

Die Frage, wie die Bäume sich jenseits aller Kulturforste be-

nehmen, kann noch radikaler gestellt werden. Wachsen die Bäume nicht, lange bevor der Mensch anfing, auf Erden zu wandern? War die Erde nicht kugelförmig, bevor sie im Zusammenspiel mit den Menschen diese Bestimmung erhielt? Die Frage ist dann nicht, ob die Erde und die Bäume durch ein Muster in sedimentierter oder aktueller Form für uns erschlossen werden müssen, um eben Erde und Bäume sein zu können, sondern ob sie nicht auch lange vor uns als dasselbe existierten. Wie müssen die Bestimmungen verstanden werden, die aus einer Bedeutungsgemeinschaft herrühren, wo Sprache, Sorge oder Ähnliches wesensbestimmend sind? Wenn die Erde nur kugelförmig in bezug auf eine derartige Bedeutungsgemeinschaft ist, was ist dann der ontologische Status dieser relativen Bestimmung? Könnte Relativismus hier heißen, daß das ontologisch Fundamentale nicht in dem durch Relationen Verbundenen, sondern in den Relationen selbst liegt?

Allgemein kann bemerkt werden, daß eine gegebene Bestimmung keineswegs *die retroaktive Gültigkeit* ausschließt, wenn sie schon gegeben ist. Ferner muß daran erinnert werden, daß eine explizit formulierte Aussage über die Welt - wie z.B., wenn die Erdscheibe verbal für tot erklärt wird - nicht dasselbe ist wie die Entstehung eines neuen Musters, sondern vielmehr eine späte, artikulierte Phase des Geschehens, das dem Muster seine Bestimmtheit gelassen hat. Die Kugelförmigkeit entsteht nicht durch ihren sprachlichen Ausdruck, aber ebensowenig stellt der Sprechende irgendeine *an sich seiende* Kugelförmigkeit fest. Das Sprechen selbst ist ein Moment bei der Entstehung der Muster. Es tappt herum wie alle Muster, spricht von Erdscheiben und Stürzen über die Kante, um dann durch eine ozeanische Störung zur Umstellung gezwungen zu werden, sobald die sprechenden Tiere dennoch weit jenseits der Säulen des Herakles segeln. Daß die Erde umfahrbar ist, hat dagegen eine große Bedeutung für ihre Kugelförmigkeit.

Die Umfahrbarkeit wird vermutlich zusätzlich dadurch gesteigert, daß sie zur ausgesprochenen Wahrheit wird. Aber unabhängig davon, welche Verhaltensweisen die kugelhaften Muster der Erde mitkonstituieren, ist diese geometrische Bestimmung doch nur eine unter wir wissen nicht wie vielen, und nicht immer ist es so einfach wie im geometrisch korrelativen Fall der platten und der kugelförmigen Erde, unterschiedliche Bestimmungen zu vergleichen. Wie soll man den Weltbaum Yggdrasil mit der kreisenden Kugel der Astronomen oder eine Göttin mit einem Planeten vergleichen? Wenn die über die Wiese tanzenden Elfen und der Nebel des frühen Morgens keine tragende, identische Substanz haben, deren Eigenschaften neutral überprüft werden könnten, sondern vielmehr von völlig verschiedenen Lebensformen herrühren, was kann dann ein Vergleich ontologisch besagen? Daß das Richtige mit der Lebensrichtung wechselt.

Lebensformen, Sprachspiele, Epochen und Kulturen haben Schnittpunkte, weil wir etwas von den fremdesten Überlieferungen verstehen können - wenn auch bisweilen sehr wenig. Eine umfassende und wesentliche Bedeutungsgemeinschaft wird von dem dargestellt, was gewöhnlicherweise als „Kultur“ im Unterschied zur „Natur“ zusammengefaßt wird und das in dieser Darstellung unter verschiedenen, tastenden Begriffen wie „menschlich“, „von Sorge geprägt“, „sprachlich“ usw. aufgetreten ist. Aus dem Prinzip der Erschlossenheit ergibt sich, daß die Einschränkung dieser Gemeinschaft gleichzeitig ihre Eröffnung zur Welt ist. Das sprechende Tier wächst in übergreifende Muster hinein, die dadurch auch von ihm geformt werden, aber - seiner mächtigen Stimme zum Trotz - nicht souverän von ihm bestimmt werden können, weil das arme Tier (glücklicherweise) nur ein gewisses *Mitbestimmungsrecht* hat. Wo ein Muster für es bedeutsam ist, ist dies aber immer von ihm mitbestimmt - und als Bestimmung unter anderem von der Stimme abhängig.

Wenn Muster einmal eingewurzelt sind, verschwindet ihre Unbestimmtheit, und ihre vorausbestimmende Kraft wird demgemäß zwingender, wenn auch nicht notwendig, wie die Genera der metaphysischen Tradition. Als Gewohnheiten bestimmen Muster viel konkreter durch eine nicht-logische, *bedeutsame* Prägung, die am Anfang sehr auffallend sein kann, um danach mit dem Verlaufen des Musters unbemerkter, aber nicht unwirklicher zu werden. Die Bestimmung des Musters könnte so einer *Stimmung* verglichen werden.²⁶ Die Stimmung entscheidet wie wir an der Welt teilhabend sind. In einer geometrischen Stimmung ist die Erde kugelförmig, in einer anderen Stimmung ist sie Gott - oder Göttin. Wenn eine Stimmung schon bestimmt ist, stimmt sie den Sinn in gewisser Weise, und innerhalb der Stimmung kann so, mit Hilfe der Stimme, behauptet werden, daß etwas stimmt.²⁷ Was stimmt, ist richtig, und jede Stimmung hat deshalb eine Richtung, die ihr ihre Bestimmung gibt.

Die Erkenntnis über die Welt ist eine Art Bestimmung, die mit der Stimme viel zu tun hat. Als Erkenntnisgewohnheit paßt sie sich mehr oder weniger aufmerksam an, und sie ist,

²⁶Als Tiefstruktur der Bestimmung ist die Stimmung nicht als ein inneres Phänomen zu verstehen. Man vergleiche die Darstellung in: O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main 1988. Diese Analyse der Stimmungen greift in gewisser Hinsicht dem hier Entworfenen vor, obwohl innerhalb einer weniger ontologisch als anthropologisch gedachten Theorie. Ich denke vor allem an den Versuch, diejenigen Stimmungen herauszustellen, die nicht mit der Erfahrung der Welt als Widerstand zusammenhängen, sondern mit der Empfindung, von der Welt „getragen“ zu sein. Über das Verhältnis von Bestimmung und Stimmung äußert sich Bollnow leider kaum.

²⁷Auf Schwedisch gibt es den philosophisch interessanten Ausdruck „*stämma till ting*“, wobei das Wort *ting* („Ding“) in diesem Zusammenhang die juristische Bedeutung „Gericht“ hat, das Verb „*stämma*“ (stimmen) demgemäß „verklagen“ meint. Auf Deutsch wäre der Ausdruck nicht „zum Ding stimmen“, sondern „vor Gericht laden“. Was den Zusammenhang zwischen der juristischen und der ontologischen Bedeutung des Dingbegriffs betrifft, siehe M. Heidegger, „Das Ding“ in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1959. Vgl. auch im allgemeinen die Darstellung über „Befindlichkeit“ in: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 134 ff.

wenn bewußt, vor allem zielbewußt. Erkennend in dieser sich adaptierenden Weise ist sowohl das praktische Können im engen Sinn als auch die Wissenschaft als begründetes Können.²⁸ Als Schaffenkönnen beschreibt das Erkennen keine objektive Welt, sondern richtet sich vielmehr so ein, daß die Erkenntnisse sicherer werden. Sicherheit braucht man aber, um sich gegen etwas Unsicheres zu schützen, und das Sicherste ist deshalb am geschüttesten.

Die Erkenntnis wächst, je mehr sie für uns bestimmt ist. Das heißt umgekehrt: je weniger das (Erkenntnis)muster gerade für uns ist, desto unbestimmter und dem Nichts näher ist es auch. Am allgemeingültigsten ist das, was gültig für alle(s) ist. Ontologisch gesehen ist Nichts das Allgemeingültigste, aber zugleich stimmt Nichts am wenigsten, Etwas dagegen viel mehr, und am meisten stimmt die Welt für das Wesen mit der Stimme. Daß Bäume wachsen und niederstürzen beispielsweise.

Mit dem anders Bestimmten können wir nicht die Bestimmung teilen, weil dies unsere Bestimmung auflösen würde. Was zu unserer Welt geworden ist, ist demgemäß viel weniger als alles das, was möglich gewesen wäre, und die Bestimmung beizubehalten heißt für uns, dem Unbestimmten auch weiterhin zu entgehen. Maßgebend in der Erschlossenheit ist das Nichts, das vermieden wird.

²⁸Man vergleiche das schwedische Wort für Erkenntnis, *kunskap*, d.h. „Schaffenkönnen“. Wenn unten von aufmerksamer oder bestimmender Erkenntnis gesprochen wird, stellt dies eine gewisse Einschränkung der gängigen Bedeutung des Erkenntnisbegriffs dar, weil diese eben auch „Selbsterkenntnis“ miteinbezieht. Die Absicht ist aber keineswegs zu behaupten, daß das *gnothi seauton* eine Art „Schaffenkönnen“ wäre - ganz im Gegenteil. Sich selbst zu erkennen heißt eben - der vorliegenden Interpretation nach -, *nicht bestimmend* bewußt zu werden. Was den Begriff der Bestimmung betrifft, vgl. auch U. Giuzoni, „Zur Geschichte der Bestimmungsproblematik“ in: *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag (Hg. U. Giuzoni, B. Rang und L. Siep), Hamburg 1975, S. 193-207.

Was stimmt und richtig ist, kann sich als unrichtig erweisen, eine neue Richtung fordern. Gerade wenn man das Unrichtige vermeidet und das Richtige bevorzugt, wird eine bestimmte Richtung eingeschlagen, die ihre Bestimmtheit durch das soeben Ausgeschlossene erhält, weshalb das Unrichtige negativ bestimmungskonstitutiv ist. Diese Negativität der Ausschließung unterscheidet sich durch ihre Teilhabe an einem zeitlichen Verlauf von einer abstrakten Negativität. Wenn der Erde ihre Platitude abgesprochen wird, befindet sich diese Verneinung in einer anderen Kategorie als jene von den Logikern geliebten Negationen wie „die Erde ist nicht vierbeinig“. Auch als unrichtige ist die Erkenntnis keine frei schwebende Vorstellung, sondern eine verfehlte Anpassung. So ist es auch von Bedeutung, welche Unrichtigkeiten man als Beispiel wählt, wenn man von Erkenntnis spricht, die nicht stimmt. Alle Torheiten sind nicht möglich und noch weniger wahrscheinlich. Die Erdplatte war möglich und offenbar auch wahrscheinlich, genau wie der Walfisch. Der Walfisch wurde zum Wal und die Platte zur Kugel, ohne deshalb ihre Gestalt verändern zu müssen. Dagegen gewannen sie eine größere Bestimmtheit, die aber möglich war, weil z.B. der Wal schon als Walfisch bestimmt war und so weiterbestimmt werden konnte. Für die Quallen ist der Wal vermutlich weder Wal noch Walfisch. Erkenntnis entspricht nicht etwas Unabhängigem, wenn sie stimmt, weil dies eben voraussetzen müßte, daß die optimale Erkenntnis dem Unbestimmten entsprechen würde. Was Erkenntnis richtiger macht, ist, daß sie etwas besser bestimmt, das schon vorher bestimmt war, aber weniger gut. Das Fehlen einer gewissen Bestimmtheit muß als Unbestimmtheit verstanden werden, weil es gerade kennzeichnend für das Phänomen der Bestimmung ist, daß keine gewisse Bestimmung überhaupt keine ist. Eine Bestimmung ist immer eine bestimmte Bestimmung. Der Allbestimmung fehlt jede Bestimmung, und sie kann deshalb nicht als Muster wirken. So

kann eine göttliche Weisheit, die alle Seinsweisen darstellt, jedenfalls nicht allmächtig sein. Wenn Gott alles wäre, würde er so viele Seinsweisen darstellen, daß er keine Art und Weise mehr haben könnte, deshalb zwar ewig wäre, aber eben für immer - *all ways* - allmachtlos.

Daß viel im dunkelsten Urwald passiert, ist nicht zu bestreiten und auch gar nicht als unwirklich zu bezeichnen - ganz im Gegenteil, es ist allgemeingültig und deshalb unbestimmt; es ruht im Nichts. Wie die Welt sich wohl für den verwurzelten Baum darstellt, das verbirgt sich im dunklen Erdreich. In unserer Botanik ist der Baum dagegen für uns bestimmt, und er kann deshalb nicht sehr viel über seine eigene vorausbestimmende Wurzel erzählen. Ein „Realismus“, der gewissen von geschickten, menschlichen Stimmen - z.B. von denjenigen, die Wissen angeblich schaffen - erfaßten Bestimmungen eine unabhängige, *gemeingültige* Existenz geben will, verfällt unvermeidlich der haarsträubendsten Anthropologisierung der Welt. *Unsere Erkenntnis über die Welt ist richtig, wenn sie stimmt, aber nicht allgemeingültig.*

Die Bestimmung im Muster, das Bäume niederstürzen läßt, wird nicht per Dekret von dessen Bedeutungsmoment her bestimmt, sondern von diesem mitbestimmt. Das Prinzip der Erchlossenheit deutet die Proportionalität an, daß eine intern sich ähnelnde Bedeutungsgemeinschaft mit einer gleichartigeren Bestimmung oder Stimmung zusammenginge. Wenn Bäume sich auf den Boden legen, stellt dieser Verlauf so für mehrere menschliche Stimmen ein Niederstürzen dar. Zugleich aber wird man nicht völlig frei von dem Gefühl, daß jenes Holz auch jenseits aller menschlich mitkonstituierten Bestimmungen dasselbe machen würde. Das Stürzende im Geschehen hat einen bestimmten Charakter, den man sich leicht auch bestimmt denkt, wenn ihm die im übergreifenden Muster mitkonstituierende Rolle unserer Bedeutungsgemeinschaft

wegenommen würde. Das Geschehen hätte aber ohne diese Bedeutungsgemeinschaft, die prinzipiell eine sehr eigenartige Gemeinschaft zu sein scheint, kaum gleichermaßen bestimmt den Charakter eines niederstürzenden Baumes. Aber auch wenn die Grenze, die unsere Gemeinschaft eingrenzt, wesentlich ist, ist sie nicht absolut. Der Mensch hat nicht das Monopol auf die Bedeutungstendenz des Musters, auch wenn das Seiende ihrerwegen für ihn seinen in gewisser Weise so bestimmten Charakter hat. Die Existenz anderer Bedeutungstendenzen ist höchstwahrscheinlich, und wenn wir diese mit der eigenen gleichstellen, ergibt sich daraus eine *Erweiterung der Bedeutungsgemeinschaft*. Eine derartige Zugehörigkeit ist jedoch mit gewissen Kommunikationsschwierigkeiten verbunden.

Was könnte von den bekannten Bestimmungen in einer weiteren, allgemeingültigeren Bedeutungsgemeinschaft bleiben, die auch andere mustermitkonstituierende Bedeutungstendenzen enthielte (vielleicht von dem manifestiert, was *in unserer Bestimmung* als Bären und Elche, Gras und Flöhe, warum nicht als Sand und Mineralien, Viren und Atome erscheint)? Eine naive Anthropologisierung wäre es zu glauben, daß die Welt völlig dieselbe wäre. Daraus muß jedoch nicht geschlossen werden, daß sie völlig anders sein müßte. Vielmehr wäre sie ihrer Allgemeingültigkeit wegen unbestimmter. Je bestimmter die Bedeutungsgemeinschaft, desto bestimmter die Sachverhalte; je unbestimmter die Bedeutungsgemeinschaft, desto unbestimmter die Sachverhalte. Die Bestimmung des Baumes ist vermutlich weniger unbestimmt für eine Bedeutungsgemeinschaft von Elchen und Menschen, die ja beide z.B. weglaufen können, wenn der Baum zu stürzen beginnt, als für eine Gemeinschaft, die auch das Gras und die Bakterien der Verwesung enthält. Gewiß gibt es eine Menge von Bedeutungstendenzen, die, ohne sich bei sprechenden Tieren zu manifestieren, den da aktualisierten ähneln. Der Autor selbst fühlt

sich jedenfalls mehreren anderen Lebewesen ähnlich und glaubt deshalb, daß das Wasser auch für viele wilde Tiere naß ist und den Durst löscht, wenn sie sich während der Nacht rund um das Wasserloch versammeln - um gar nicht erst von Hund und Katze zu sprechen. Unsicherer ist er dagegen, was die Frage betrifft, ob das Wasser auch für den Fisch, für die Qualle oder für das Salz im Ozean naß ist. Diese Bedeutungsgemeinschaft scheint ihm besonders unbestimmt. Aber das Unbestimmteste ist auch das Allgemeingültigste. *Allgemeingültig ist das Wasser vielleicht nicht naß, aber dennoch viel nasser, als es H₂O ist.*

Wenn Bestimmungen nicht Projektionen sind, sondern mögliche und weniger mögliche Muster, dann können die für eine Bestimmung (die unsrige) bedeutsamen Fixpunkte (z.B. Tiere und Pflanzen) von dieser Weltorientierung aus auch als Instanzen völlig oder zum Teil anderer Weltorientierungen betrachtet werden. Aber Elche und Bäume haben ihre Bestimmung für uns durch ein Muster, an dem wir mitwirken, und sie deuten deshalb - gerade weil so viele ihrer Bedeutungen für uns sind - eine Unbestimmtheit an, die es schwierig zu erfassen macht, was Elche und Bäume ohne uns wären. Vielleicht ist der Elch sogar kein einzelnes Individuum, um gar nicht erst von seiner Zugehörigkeit zur Familie der Hirsche zu sprechen? Gleichzeitig scheint der Elch ganz souverän, wenn er bekrönt in den nördlichen Wäldern zu laufen pflegt, wie auch die Baumkronen ziemlich unberührt von den unten umherstreifenden Waldwesen weiter wehen und wogen. Aber der souveräne Elch und der sich gleichgültig verhaltende Wald sind definitiv unbestimmter als die Beute und das von Rinde verdeckte Brennholz des Jägers, wenn auch nicht total unbestimmt und gewiß nicht inexistent.

Was an sich unbestimmter ist, als es für uns ist, muß nicht in derselben Weise für alles andere unbestimmt sein, z.B. für sich selbst. Wenn unsere Bestimmungslinie ständig von einer grö-

ßeren Unbestimmtheit bedroht ist, dann kann dies auch von einer Vielbestimmtheit der Welt herrühren, worin manche der unzähligen Bestimmungen bedeutungslos für uns sind, weil sie eben *anders bestimmt* sind. Es kann vermutet werden, daß jenes Nichts, das eine gewisse Bestimmung zuläßt, auch andere, ähnliche und weniger ähnliche Bestimmungen erlaubt hat. Eine Weltorientierung, die sich nach allen diesen Linien in der *Vielbestimmtheit des Seins* ausrichtete, würde aber ihre eigene Bestimmung verlieren. Das Unbestimmte ist nicht nur deswegen unbestimmt, weil ihm die Bestimmung für uns fehlt, *sondern vor allem, weil es, in unsere Bestimmung einbezogen, diese unbestimmter machen würde.*

Weil wir keinem scharf abgegrenzten „wir“, sondern vielmehr einem Erfahrungsfluidum zugehörig sind, kann man auch andere Bestimmungen vermuten als die für uns offenbaren. Diese Vielbestimmtheit des Seins kann sich uns auch bei gewissen Gelegenheiten aufdrängen und sich so - wenn auch vage - als entfliehende Möglichkeit zeigen. Das kann nicht nur heißen, daß innerhalb der eigenen Bestimmung etwas Neues erfahren wird, sondern es kann auch bedeuten, daß ein Erfahrenes unerwartet seine *Mitbestimmung* ausdrückt und so verunsichernd die Einsicht begünstigt, daß nicht alles, was jenseits unserer Bestimmung liegt, ganz unbestimmt sein muß, sondern vielmehr nur anders bestimmt ist.

Persönlich betroffen

Weshalb erscheint die Welt so leicht als mir äußerlich? Hängt es vielleicht - wie Maine de Biran annahm - damit zusammen, daß ich mich bewegen kann? Was außerhalb meiner wäre, wäre außerhalb meines beweglichen Körpers, und so könnte man die abgegrenzte „Subjektivität“ aus dem Spiel zwischen Bewegung und Widerstand ableiten, wobei aber gefragt werden

muß, welchen ontologischen Status diese bewegungsabhängige Grenze letztendlich hat.

Was in der zufälligen Situation der Person als Außenwelt erscheint, kann wegen der in der Zufälligkeit liegenden Beschränkung in einem gewissen Sinn auch als äußerlich betrachtet werden, aber diese Externalität sagt nicht viel über das aus, was die Welt ist. Ob etwas innerhalb oder außerhalb meines Körpers liegt, hat wenig mit der Grenze zwischen vertrautem selbst und fremder Welt zu tun. Das innerhalb meines Leibes Liegende kenne ich weder besser noch schlechter als das außerhalb Liegende. Abhängig bin ich auch von vielem anderen als meinem Körper, auch wenn vielleicht die körperliche Abhängigkeit etwas persönlicher ist. Mit dem Leib gehe ich möglicherweise nicht völlig unter, aber jedenfalls tut dies ein beachtliches Stück meiner Person. Deshalb identifiziere ich mich stark mit dem Körper - und weniger mit dem, was nicht zu meinem Körper gehört.

Der Körper aber muß gewissen Mustern folgen, um ein lebendiger Körper zu sein.²⁹ In den Mustern ist die Welt jedoch

²⁹Wenn der Einzelne ontologisch gesehen kein abgetrenntes Individuum ist, gibt es auch keinen Grund anzunehmen, daß scheinbar in einem privaten Mustergedächtnis physiologischer Art gelagerte Dispositionen durch diese Korrelate erklärbar wären. Das Problem ist, zu entscheiden, was *physis* hier heißen soll. Gewiß stimmt es, daß es einfacher scheint, solche Gewohnheiten, die man selbst erworben hat auszuüben als solche, die von anderen erworben sind. Man lernt nicht dadurch, daß ein anderer lernt, sondern man muß selbst lernen. Diese Schwierigkeit muß aber nicht mit einer zerebralen oder anderen Isolation erklärt werden, sondern kann ebensogut auf eine spezifische und deshalb von fremder Gewohnheit ausgeschlossene Teilhabe an übergreifenden Mustern zurückgeführt werden, was vermutlich auch neurophysiologisch beschreibbare Korrelate haben kann. Schneller erfolgt aber die Gewöhnung, wenn es schon ein Muster gibt, woran der Gewöhnende sich gewöhnen kann, und das schon in früherer Aktualisierung - bei völlig anderen Individuen - eine genügend ähnliche Aktivität bestimmt hat. Eine Tätigkeit ist leichter zu lernen, wenn sie schon als Muster existiert, aber wie leicht, das hängt davon ab, wie ähnlich die vorherige musterkonstituierende Aktivität war. Vgl. R. Sheldrake, *ibid.*

nicht draußen, sondern auf unterschiedliche Weise bestimmt, je nachdem wie weit ich in die vorausbestimmten und -bestimmenden Muster hineingewachsen bin und inwieweit diese das Unbestimmte bestimmt haben. Ich entstehe durch die Aktualisierung von Mustern, die in einem langen Bestimmungsprozeß entstanden sind, und die in mir nur eine *Gelegenheit* finden. Das Zufällige ist das Gelegentliche, d.h. die Gelegenheit des Musters, sich selbst zu verwirklichen und dem Einfluß auszusetzen. Weil nicht alles bestimmt ist, enthält die Verwirklichung des Vorausbestimmten immer viel Zufall, dies aber ebenso sehr innerhalb wie außerhalb des Körpers. Die Vorstellung einer Außenwelt entsteht, wenn die persönlich-zufällige Aktualisierung der Muster von den Mustern selbst losgelöst wird.

Wenn der Einzelne schon von Anfang an zu einer unbestimmten, aber auch vorausbestimmten und allmählich für ihn selbst immer bestimmter werdenden Welt gehört, muß er jedenfalls nicht mit dieser verbunden werden, um seine weltliche Existenz zu haben. Mit der Welt vertraut zu werden heißt nicht, irgendeine Brücke zu schlagen, sondern in Muster hineinzuwachsen, die weder Brücken noch Klüfte kennen, aber dennoch dem Einzelnen unendlich viel bewegliche Weiterbestimmung erlauben.

Meine Wanderung auf Erden ist weder draußen noch drinnen, auch wenn ich mich außerhalb und oberhalb der Erde befinde, und die Erde folglich außerhalb und unter mir. Das Individuum ist ein Zufall für die Vorausbestimmung, der in einzelnen Bewegungen die Bestimmung wiederaktualisiert, wobei diese auch weiterbestimmt wird. Als Anpassung schafft das Weiterbestimmen eine größere Vorausbestimmtheit für die künftige Aktualisierung. Die individuelle Gelegenheit für die Vorausbestimmung ist eine bewegliche, begrenzte Fortdauer, die die Vorausbestimmung dadurch überprüft, daß sie sich aufs neue auch zu einem für die individuelle Einheit schein-

bar außerhalb Liegenden verhält. Das Äußere stellt jedoch für die Vorausbestimmung nur einen Fall des mehr oder weniger Unbestimmten dar. Vielleicht kann man diese bewegliche, mit der Unterscheidung zwischen Innen- und Außenwelt verbundene Überprüfung wie Maine de Biran mit dem perzeptiven Vermögen gleichsetzen, aber die beim Individuum aktualisierte Bestimmung, die die Erfahrung möglich macht, kann selbst nicht nach dem Schema Perzeption - Widerstand beschrieben werden. Die Bestimmung betrifft die ganze Orientierung im Nichts, die den Einzelnen prägt, wenn er von einem Externen zu einem anderen Externen schreitet. *Was für den Einzelnen außerhalb liegt, entspricht nicht dem, was für seine Vorausbestimmung unbestimmt ist.*

Etwas kann als Fremdes erfahren werden, weil die Erfahrung nicht völlig vorausbestimmt ist. Im Zufälligen gibt es immer viel Unbestimmtes, das seiner Unbestimmtheit wegen fremd erscheint. Deshalb sind die von gewissen Mustern vorausbestimmten Zufälle oder Gelegenheiten immer dem Verlangen ausgesetzt, die Muster weiterzubestimmen. Viel ist für den Einzelnen ungewohnt, auch wenn das Muster die Bestimmung in seinem Schoß trägt. Das Zufällige ist eine Gelegenheit für die Vorausbestimmung und deshalb weitgehend schon selbst vorausbestimmt, jedoch zufällig, gerade weil darin nicht alles vorausbestimmt ist. Nichts ist viel mehr als Etwas, die Vorausbestimmung ist weder vollständig noch ewig, und wenn uns die Gelegenheit dazu gegeben wird, muß die Welt deshalb mit Hilfe der existierenden Bestimmungen neu bestimmt werden.

Für das Tier mit der *Stimme* bedeutet jene Stimmung, die mit der Stimme selbst zusammenhängt, einen entscheidenden Bestimmungsgrund, und dem Prinzip der Erschlossenheit gemäß muß es sich deshalb sehr um seine Stimme bemühen. Wie die vielleicht falsche, aber gleichwohl nicht weniger in-

teressante Etymologie des Begriffs ‚Person‘ zeigt, gibt es einen engen Zusammenhang zwischen der Stimme und der Person. Angeblich sollte die Maske, die *persona*, im klassischen Theater die Stimme des Schauspielers durch eine Höhlung verstärken und so eine Art *Lautsprecher* sein.³⁰

So kann der Einzelne auch als das Hörbare im Schauspiel des Seins verstanden werden. Um hören zu können, muß man aber die verschiedenen Darsteller sprechen lassen, d. h., jede Stimme muß Mitbestimmungsrecht haben, wenn die gemeinsame Welt bestimmt wird. Die Weltorientierung wird von spezifischen Voraussetzungen, unter anderem von persönlichen Zugehörigkeitsarten aus, gestaltet. Dies schließt keineswegs zwischenmenschlich geteilte Erkenntnis aus, weil verschiedene, auch sehr spezifisch gestimmte Personen an denselben übergreifenden Mustern teilhaben können; es sagt dagegen etwas über die zuweilen hemmende Einwirkung sogenannter objektiver oder intersubjektiver Wahrheiten, wenn sie auf den Einzelnen rückwirken und so auch die Vielfalt der menschlichen Stimmen vereinheitlichen. Das Mitbestimmungsrecht der einzelnen Stimmen in ihrer Bedeutungsvielfalt besagt eben, daß sie „stimmungsvoll“ teilnehmen dürfen, ohne sich methodisch regeln lassen zu müssen. (Deswegen hat auch die Intersubjektivität als Wahrheitskriterium etwas Fragwürdiges. Sie will das Einzelne als „subjektiv“ abfertigen, riskiert aber gerade dadurch, die Wahrheit ihrer Erfahrungsvielfalt und Empirie zu berauben.)

Die persönliche Stimmung ist der reichste Ausdruck des Bestimmens und deswegen auch am meisten der Möglichkeit fähig, in einer stark bedeutsamen Art und Weise *betroffen zu*

³⁰Was die Kritik der etymologischen Verbindung zwischen der Theatermaske und der Stimme betrifft, siehe H. Rheinfelder, „Das Wort ‚Persona‘“ in: Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, Halle 1928, insbesondere S. 18 ff. Vgl. auch A. M. S. Boethius, Die Theologischen Traktate, Hamburg 1988, S. 72 ff.

werden. Diese Betroffenheit der Person kann sich keineswegs nur als vereinzelte Berührtheit, sondern ebenso sehr als teilhabendes Mitsein in den Erfahrungen von anderen, sowohl von den Mitgestimmten³¹ als auch - verunsichernder - von den unserer Stimmung Entfliehenden ausdrücken. Dieses miterfahrende Sein mit den Anderen und dem Anderen kann sich bisweilen ohne bestimmende Zwecke ereignen, wobei der Einzelne in einer ganz besonderen Weise von dem erfahrungsmäßig Mitbestimmenden betroffen wird. Von ontologischer Bedeutung scheint dies zu sein, wenn die persönliche Betroffenheit *eine nicht bestimmende Teilhabe* an dem Erfahrungsfluidum reflektiert. Die Voraussetzungen einer derartigen verstehenden Teilhabe ist das Thema der reflexionsphilosophischen Erörterung unten.

³¹Von diesem Mitsein mit den anderen geht das ethische Personverständnis aus. Daß die ethische Zusammengehörigkeit für die Existenz der Person ganz entscheidend ist, steht außer Zweifel, aber wegen des ontologischen Schwerpunktes dieser Arbeit scheint es hier nicht möglich, dieses Thema zu erörtern.

Wie die Stimmen das Mögliche mögen

Das verborgene Empirium: Die Grenzen der aufmerksamen Erkenntnis

Das für uns Unbestimmte muß nicht völlig unbestimmt, sondern kann auch nur anders bestimmt sein. Muster gibt es vermutlich auch dort, wo wir überhaupt nicht einbezogen sind, sie sind dann aber unerkennbar. Aber auch die Muster, in denen wir leben, werden nur wenig von uns bemerkt und sind vielleicht sogar teilweise unbemerkbar. Daß aber Muster auch da existieren, wo sie nicht bemerkt werden, das ergibt sich aus der Möglichkeit, etwas retroaktiv zu bemerken – was nicht nur die Existenz unerfahrener Muster andeutet, sondern auch, daß es vermutlich ebenso viele andere gibt, die nicht erfahrbare sind. Wir sind von mehr Bestimmungen als den bemerkbaren geprägt.

Ein Teil des gewöhnlich Wirkenden ist bemerkt worden, und zwar in zweierlei Hinsicht, sowohl wahrgenommen wie auch mit einem Merkmal versehen. Das Bemerkte und Gemerkte ist in einer gewissen reflektierbaren, wenn auch nicht reflektierten Weise habituell bestimmt. Weil das Unbemerkte aber unbemerkt ist, können wir nichts Spezifisches darüber sagen, solange es nicht bemerkt worden ist, nur daß es viel Unbemerktes geben muß, weil eben auch das Bemerkte nicht immer bemerkt war. Es ist schwierig, von dem zu sprechen, was man nicht bemerkt hat, und deshalb können wir auch keine Grenze zwischen dem rein Unbemerkbaren und dem Bemerkbaren, aber noch nicht Bemerkten in dem Unbemerkten ziehen. Auch die Grenze zwischen Unbemerk-

tem und Bemerktem ist nicht scharf, und es gibt eine Grauzone, wo etwas vage sich auftut, ohne jedoch völlig bemerkt zu werden.

Wenn wir etwas bemerken, entspringt diese Erfahrung nicht einem neutralen Erkenntnissubjekt, sondern sie fügt, als Teil eines bestimmenden Geschehens, dem schon Bestimmten ein Merkmal hinzu. Wir merken uns etwas und gravieren so Spuren im dispositiven Gedächtnis der Muster ein. Das gilt auch für das aufmerksame Bemerkten der sich anpassenden Erkenntnis, das ebenfalls einen Spielraum, der früher unbestimmt war, bestimmter macht. Die aufmerksame Erkenntnis ist eine Verlängerung des Lebens, die sich besonders geschickt Erfahrung merken kann.¹

Für den Einzelnen heißt dies jedoch vor allem, daß er das bemerkt, was von jeher bemerkt worden ist, weil der Großteil aller Bestimmungen für ihn schon im postnatalen und weitgehend auch pränatalen Anfang gegeben ist. Wenn der Einzelne der Welt ihre Merkmale gibt, bemerkt er wieder, was schon von unzähligen anderen bemerkt wurde, und so wächst er in die vorherrschenden Bestimmungen hinein. In dieser zufälligen Aktualisierung können die Bestimmungen jedoch unbestimmt werden, und der Einzelne ist so eine einzigartige Gelegenheit für das Muster. Nur sofern es im Wesen der Muster liegt, in diesem Sinne zufällig zu sein, gibt es individuelle Freiheit.

Wesentlich ist, daß das merkende Vermögen aus derselben Quelle stammt wie die unbemerkten Bestimmungen, was auch für die besonders merkende und sich merkende Aufmerksamkeit des Erkennens gilt. Das sich orientierende Erkennen ist eine Weiterentwicklung anderer, vorheriger Bestimmungen. Dies ist auch der Grund, weshalb die Spra-

¹Vgl. Aristoteles über *mneme*, *aisthesis* und *empeiria* am Anfang der *Metaphysik*, 980 a.

che ontologisch so entscheidend ist. Die Sprache drückt eine wachsende Bestimmung aus, die das Vorsprachliche weiterbestimmt. Daß sie gleichzeitig tastet und die sinnlosesten Aussagen erzeugen kann, ist dabei völlig verständlich. Auch andere Bestimmungen tappen während ihres Bestimmens im Nichts herum. Vielleicht hat das sogar einen Zweck, wenn auch nicht einen im engen Sinne erkenntnistmäßigen?

Es könnte aber hier gefragt werden, wie der bemerkte Wald, die bemerkte Erdkugel, der bemerkte Tiger als Weiterbestimmungen derselben unbemerkten Phänomene verstanden werden können? Wenn der Tourist im Dschungel den Tiger hinter seinem Rücken dadurch bemerkt, daß er sich umdreht und eben einen Tiger sieht, bemerkt er gewiß den Tiger, dieser ist aber schon vorher seit langem gemerkt. Es ist für diese beweglichen Streifen kein neues Merkmal, daß sie gefährlich sind, weshalb der Mann mit dem Tiger hinter seinem Rücken auch bemerken kann, daß es gerade ein Tiger ist, der ihn vielleicht bald verkostet wird. Er weiß, daß diese Streifen mit Zähnen verbunden sind, und er weiß es, weil der Tiger selbst von der Zeit geprägt ist. Seit Urzeiten hat es sich gezeigt, daß der Umgang zwischen Tigern und anderen mit einem weniger guten Gebiß ausgestatteten Wesen nicht so sehr einfach ist. Eine Bestimmung, derzufolge der Tiger unter anderem als gestreift und raubgierig erscheint, existiert, und diese Bestimmung gilt, weil es einigen anderen, z.B. zweibeinigen Lebewesen um das Leben geht. Für die Pflanze geht es dagegen nicht um das Leben, weil der Tiger kein Vegetarier ist. Die Bestimmung, die ein Unbestimmtes in seinen hungrigen Absichten dermaßen bestimmt sein läßt, die es Tiger sein läßt, wächst allmählich hervor, wenn Situationen entstehen, wo die einen angreifen und wo andere angegriffen werden, wo einige sich schnell und lautlos bewegen und andere weniger

schnell, wo einige sich geschickt zu verteidigen wissen, während andere nur draufgehen, ohne zu überlegen usw.

Aus dieser Beschreibung einer konkreten Begegnung könnten sich Fragen ergeben wie: Was geschieht mit dem Tiger, wenn er wegläuft? Wie verhält sich die Erkenntnis über den konkret anwesenden Tiger zum Tiger selbst? Macht der Tiger nicht das, was er will, unabhängig davon, ob ich es erkenne oder nicht? Der Tiger erscheint in derartigen Fragen als ein unabhängig Vorhandenes, und die Erkenntnis als etwas, das mit dem Tiger irgendwie zusammenfallen muß, wenn der Tiger tatsächlich in einer konkreten Situation erkannt wird. Das Seinsprinzip wäre in dem einen Fall real, im anderen ideal. Für das Verständnis einer Situation ist es aber entscheidend, daß sie nicht nur räumlich als Aufeinanderprallen zweier zufälliger Dinge verstanden werden kann, sondern daß sie von wesenskonstituierenden Mustern bestimmt ist. Einem konkreten Tiger zu begegnen heißt nicht, sich vor einem rein zufälligen Muskelbündel zu befinden, sondern eben vor einem Tiger. Für mich kann das Zufällige selbstverständlich auch als Zufall lebenswichtig sein, und vielleicht kann ich da auch, wenn ich Zeit habe, etwas mehr über Tiger lernen, wenn auch vermutlich sehr wenig, was nicht auch von anderen gewußt wird. Aber diese zufälligen Situationen sind nicht nur für mich wesentlich - wenn ich z.B. mit einem eigensinnigen Tiger fertig werden soll - sondern auch für die Bestimmungen selbst, weil eben die Situation der Bestimmung die Gelegenheit gibt, sich zu modifizieren. Derartige Veränderungen brauchen jedoch Zeit, viel Zeit; aber wenn die Tiger im Dschungel die Gewohnheit erwürben, immer wieder erschrockene Menschen anzugreifen, ohne sie aufzufressen, sondern sie statt dessen nur mit einem Lecken im Gesicht zu begrüßen, dann wandelte sich wohl auch allmählich der gewiß sehr gefährliche Tiger in ein anderes gestreiftes Wesen, wenn auch nicht in ein Zebra.

Aber ist der Tiger nicht *felis tigris*,² ein später Verwandter des *Machairodus*, des Säbelzahnigers? Kommt nicht die Zoologie in der realen Ordnung zuerst und die Angst im Dschungel danach, auch wenn wir, zeitlich gesehen, erst den Tigern begegnen müssen, um sie in eine Zoologie einfügen zu können? Ist das temporal Primäre hier nicht das ontologisch Sekundäre? Führt der allererste Eindruck nicht oft in die Irre, während das Bild korrekter wird, je länger es geprüft wird, und hat die menschliche Erkenntnis nicht gerade eine solche Entwicklung durchgemacht, die ihr die Richtigkeit gesichert hat? Ist die Wissenschaft nicht als die vollendetste der bisher entfalteten Erkenntnisstrategien zu verstehen, und der wissenschaftliche Realismus deshalb als die plausibelste Ontologie?

Was besagt aber die Tatsache, daß die Bestimmung eine zeitlich entstandene ist, und nicht primär ein Bestimmen in der Situation? Was in der Situation geschieht, das ist eine Aktualisierung der bisher entstandenen Bestimmung im Unbestimmten und der aus dem Dschungel hervorspringende Tiger hat gewiß eine Entstehungsgeschichte, die auch zoologisch beschrieben werden kann. Aber diese Rede über das Tier, die Zoologie, ist nur eine bestimmte Art und Weise, sich der entstandenen Bestimmung anzunähern und keineswegs die einzige, noch weniger die ontologisch entscheidende Weise, Tiere und Urtiere zu verstehen. Alle Deutungen, auch die zoologische, sind dagegen von Bedeutung für das ontologische Verständnis der Dinge. Was ontologisch verstanden wird, ist nämlich die Erkenntnis selbst, verstanden als die bestätigte Weltorientierung, sei sie theoretischer oder praktischer Art. Dazu gehört die Kunst, die Bestie zu überlisten, wenn sie kommt, halons mit Tigerfellen zu schmücken, sich in den Dschungel zu begeben, um den wachsenden Appetit der Tigerjungen auf

² oder *panthera tigris* oder *leo tigris* - die Wissenschaftler sind sich nicht einig.

das Leben zu studieren, genauso wie die Analyse der genetischen Struktur der Tigerfamilie. Der Stammbaum des Tigers ist gewiß interessant, aber wenn er erforscht wird, bedeutet dies *ein retroaktives Merken* des Tigers, dem so neue Merkmale hinzugefügt werden. Der Tiger aber ist, was er ist, nicht nur weil wir mehr oder weniger laienhafte Zoologen sind, sondern ebensowohl weil er ißt, und wir beispielsweise fleischig genug sind. Wären wir spröde Pflanzen, würde das Unbestimmte oder das anders Bestimmte, das uns höchstens niedertritt, vermutlich noch nicht gestreift sein.

Unsere ganze Weltorientierung ist ontologisch wesentlich, aber Ontologie heißt nicht so sehr, sich zu orientieren, sondern vielmehr, über Orientierung zu reflektieren. Es muß hier aber unterstrichen werden, daß jede bestimmende Erkenntnis, und insbesondere die geltende und deshalb gültige, wohlgerichtete und deshalb richtige, als Forum der Reflexion verstanden werden muß. Die flüchtigen Umriss einer Ontologie, die hier dargestellt werden, haben nichts mit einer „Ursprungsmythologie“ zu tun, wo ein primäres welteröffnendes Geschehen oder gewisse Bedeutungen in einer umnebelten Vergangenheit das wahre Ziel der Reflexion wären, sondern sie gehen ganz einfach davon aus, daß Erkennen Gewohnheit ist und deshalb während seines Wirkens sich selbst nicht besonders verstehen kann. Die Gewohnheit wird verstanden, wenn sie nicht verläuft, aber was da verstanden werden kann, ist die ganze schon entstandene Bestimmung und nicht etwa eine angeblich ursprüngliche Bedeutung. Ursprung ist zwar als Ursprung zu einem daraus Entspringenden von Bedeutung, was jedoch nicht meint, daß alles nach dem Ursprünglicheren Kommende nur als sein Ursprung verstehbar wäre. Ebenso vorausbestimmend wie der Apfelkern ist auch der Sproß für den Baum.

Wenn Bedeutung existieren kann, ohne bemerkt zu werden - und die retroaktive Gültigkeit des Bemerkten scheint das an-

zu deuten -, dann ist die entscheidende erkenntnistheoretische Frage die, wie unbemerkte (unerfahrene) Bedeutung sich zu bemerkter (erfahrener) verhält. In der Erfahrung erhält das Erfahrene Merkmale, und erfahrene Bedeutung kann als eine vorbewußte oder bewußte Bestimmung der unerfahrenen Bedeutung verstanden werden und deshalb als Weiterbestimmen der Vorausbestimmung, die ihrerseits in ständiger Konfrontation mit dem anders Bestimmten und dem Unbestimmten bestimmt worden ist. Kann dann dasselbe Wort Bestimmung wirklich sowohl für das Wachstum der Bäume nach einem gewissen Muster als auch für die z.B. botanische Bestimmung von Strukturen in diesem Prozeß verwendet werden? Macht die Erkenntnis über wachsende Bäume diese bestimmter? Je bestimmter die Erkenntnis, desto bestimmter wachsende Bäume?

Bäume und wachsende Bäume sind schon von einer bemerkten Bestimmung geprägt, gehören einer Bestimmungslinie an. Daraus, was man später über Bäume erfahren hat, kann man freilich retroaktiv schließen, daß dies vermutlich auch schon wesentlich früher gegolten hat, aber die Frage ist dann, ob das damals Geschehene *ebenso bestimmt* das Wachsen der Bäume war. Die Sache hängt mit dem Unterschied zwischen *Richtigem* und *Allgemeingültigem* zusammen. Richtig ist die Verhaltensweise, die von einer uns zugänglichen Bestimmung aus dieselbe Richtung wie die Bestimmung einhält. Viel wichtiger als die Unterscheidung „richtig - unrichtig (falsch)“ ist deshalb die zwischen Richtigerem und Unrichtigerem. Auch als Unrichtige befand sich die Erdplatte infolge ihrer geometrischen Bestimmung auf dem Weg zur kugelförmigen Richtigkeit. Das Richtige macht geschickter, und die Kugelfreunde können weitersegeln. Die unrichtigere Interpretation dessen, worauf wir uns befinden, als einer Erdscheibe, ist von einer richtigeren ersetzt worden, was hier als eine zunehmende Bestimmtheit verstanden wird.

Führt dies dann tatsächlich nicht zu der Konsequenz, daß die Erde weniger platt wäre, nur weil sie *in der Erkenntnis als kugelförmig bestimmt wird*? Man könnte meinen, die einzige Möglichkeit, dies zu vermeiden, wäre, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen der „eigenen“ Bestimmung der Erde einerseits und all den Bestimmungen, zwischen denen die Erkenntnis sich bewegt, andererseits. Verwechselt die vorliegende Determinationstheorie die veränderliche Erkenntnis mit veränderlichen *Wahrheitswerten*? Ein solcher Einwand besagt, daß die Wahrheitswerte der Erkenntnis sich nicht verändern müssen, nur weil die Erkenntnis sich verändert, ebensowenig wie die Erde kugelförmiger würde, nur weil sie so mit Hilfe der Erkenntnis bestimmt wird.

Das Verhältnis zwischen „Welt“ und „Erkenntnis“ wird hier nicht als eine Relation zwischen Ideen, Vorstellungen, Sätzen oder dergleichen einerseits und Dingen oder Sachverhalten andererseits verstanden. Dichotomien wie diese sehen sich unvermeidlich in die Schwierigkeit verstrickt, eine uninterpretierte Welt mit Interpretationen derselben zu verbinden, und so könnte man in der Darstellung der Bestimmung als einer auch erkenntnismäßigen Anpassung eine Umformulierung der ontologischen Problematik sehen, welche die Fragestellung von jenen sich in der Subjektphilosophie ewig wiederholenden Denkmustern befreit. Die ontologische Frage würde nicht mehr die Verbindung zwischen Erkenntnis und etwas unabhängig von der Erkenntnis Existierendem betreffen, sondern das Verhältnis zwischen Anpassung und dem, woran sie sich anpaßt.³

Dies enthält aber schon eine Antwort auf die obige Frage nach den Wahrheitswerten, insbesondere wenn man beachtet, daß Anpassung ein Prozeß ist, der immer schon lange vor jeder

³Man vergleiche die zwar vom Biologismus etwas belastete, aber zugleich auch anders lesbare Darstellung der Erkenntnis als Anpassung in E. Mach, Erkenntnis und Irrtum, Darmstadt 1991.

bewußten Interpretation eingesetzt hat. Wer die Kugelförmigkeit der Erde bemerkt hat, der ist mehrere Jahre herumgewandert und auch selbst in einer Generation aufgewachsen, der mehrere andere Generationen vorangegangen sind. Unzählige dieser Generationen haben sich durch ihre zweibeinigen Vertreter ausgezeichnet, die zuweilen mit Sinn für Bälle und andere Figuren ausgestattet, zuweilen reiselustig waren oder nur dahinschlenderten - alles Verhaltensweisen mit Relevanz für die Kugelförmigkeit der Erde. Jede von diesen und von vielen anderen Beschäftigungen hat den Raum der Geschichte mitbestimmt, was spätere Bestimmungen vorausbestimmt. *Formulierte Erkenntnis stellt derartige schon geltende Vorausbestimmungen, die durch Anpassung entstanden sind, fest.* Die richtigere Beschreibung der Erde ist die, die weniger von dem ins Wanken gebracht wird, was schon durch lange, vorherige Anpassung unbemerkt vorausbestimmt worden ist. Die Kugelförmigkeit war schon als die richtigere Form vorausbestimmt, als man noch glaubte, die Erde sei eine Erdplatte. Wenn hier etwas Positives gesucht wird, das die „Materie“, die „Res“ oder das „Ding an sich“ ersetzen könnte, wäre es eben das Vorausbestimmte, was interessanterweise im Sprachgebrauch die Bedeutung des Schicksals haben kann. So interpretiert, wäre das Schicksal eben die Tatsache, daß es seit unvordenklichen Zeiten leitende, wenn auch nicht totalbestimmende Anpassung gibt. Die Vorausbestimmung ist aber in ihrer scheinbaren Positivität von bestimmender Negativität konstituiert, weil die Bestimmung nur so lange bestimmt bleiben kann, wie sie nicht im Nichts herumtappt. Durch die Vorausbestimmung haben wir gleichwohl eine Art ontologische Versicherung gegen das Nichts. Um der Sicherheit willen fügen wir uns in die Versicherungskonditionen und versuchen, dem Sichersten und Bestimmtesten zu folgen, vermeiden deshalb auch Unfälle. Wenn das Erkennen sich aber umstellt, geschieht dies nicht durch eine Anpassung an etwas Voraus-

bestimmtes, weil die Vorausbestimmung nicht ein anderes ist, sondern eben Ursprung der Erkenntnis selbst. Was sich erkenntnistreu anpaßt, ist eine Linie des Bestimmens, die Vorausbestimmtes weiterbestimmt. Was zum Ausdruck kommt, wenn die Kugelförmigkeit der Erde behauptet wird, ist weder die Form der Erde noch eine mentale Repräsentation derselben, sondern ein Verhältnis, in bezug auf welches diese Behauptung innerhalb einer gewissen Anpassung ihre Rechtfertigung hat.⁴

Erkenntnis ist die Bestätigung des in einer gewissen Phase der Anpassung Richtigeren, wobei die regulative Idee der Erkenntnis nicht korrekte Repräsentation ist, sondern *optimale Geschicklichkeit*. Die Vorausbestimmung kann so weiterbestimmt werden, z.B. Erdkugeln erscheinen lassen. Die Sachverhalte sind aber immer von der Vorausbestimmung abhängig, die an Gewißheit heranreichen kann, gerade weil sie die mögliche Vorausbestimmung einer gewissen Erkenntnis ist. So sagt man auch, daß eine sehr bestimmte Erkenntnis „gewiß“ ist. Einige

⁴Dies entspricht auch dem Sinn der einen der beiden Fassungen der ontologischen Differenz bei Heidegger. Die Wahrheit des Seienden liegt nicht in ihrem Zuhandensein, noch weniger in ihrem scheinbaren Vorhandensein, sondern im zeitlichen Sein des Seienden (der Sorge). Dieses dynamische Sein, das hier als ein für uns erschlossenes Muster verstanden worden ist, begründet alle reifizierten, „ontischen“ Festlegungen. Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, „Befindlichkeit und Verstehen in ihrer Stellung zur Seinsfrage“ in Philosophische Perspektiven, Band 5, Frankfurt am Main 1973. Daß dingbezogene Begriffe die Ontologie in die Irre führen, ist eine Einsicht, die nicht nur bei Heidegger, sondern auch bei Wittgenstein zu finden ist. Daß die Welt „die Gesamtheit der Tatsachen, und nicht der Dinge ist“, muß aber in diesem Zusammenhang von den Lebensformen des späteren Wittgenstein aus verstanden werden, die Tatsachen als Tatsachen einer gewissen Weltorientierung. Wenn die erkenntnistreue Weiterbestimmung der Tatsachen auf die Sprache zurückgeführt wird, heißt dies jedoch, einen Aspekt der Determinationsgeschichte stark überzubetonen. Prädikative Synthese als Voraussetzung jeder weiterbestimmenden Enttäuschung zu interpretieren, scheint genauso falsch zu sein wie die Behauptung, daß eine Störung nur stören könnte, wenn sie etwas Sprachliches stört. Siehe Tugendhats von Wittgenstein ausgehende Kritik von Husserl und Heidegger in: E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967.

Vorausbestimmungen sind zwingender, andere weniger, einige sind früher bestimmt worden, andere später, einige dauerhafter, andere flüchtiger. Die kugelförmige Erde scheint z.B. älter zu sein als die neuesten Viren. (Vorausbestimmtheit zeitlich zu klassifizieren ist jedoch ein heikles Projekt, womit sich die Philosophie jedenfalls nicht beschäftigen kann. Philosophisch entscheidend ist aber, daß jedes Erforschen derartiger Vorausbestimmungen nur möglich ist, wenn die Vorausbestimmungen spezifische, wirkende und deshalb wirkliche Vorausbestimmungen des Erkennenden sind.)

Was eine Bestimmung hervorgehen läßt, ist ein Geschehen, von dem auch das Erkennen beeinflusst werden kann, weil es seiner Wirklichkeit wegen demselben gehört. Durch Anpassung kann das Unbestimmte z.B. Erde werden, ein Prozeß, der schon vor jeder Erkenntnis abläuft, der aber durch Erkenntnis (ziel)bewußter bestimmt werden kann. Primär ist das Erkennen etwas, das sich anpassen muß, nicht das, woran sich etwas anderes anpaßt, wenn auch die modernen Wissenschaften im Begriff sind, dieses Verhältnis zu verschieben, um statt dessen die Welt zu einer Erkenntnisprojektion zu machen - und eben zu einer wirklichen Projektion, wo die Welt sich einer instrumentellen Erkenntnisart fügen muß. (So kennen die genetisch manipulierenden Biologen nicht einmal mehr die Blumen auf der Wiese. Und das soll Naturwissenschaft heißen?)

Unsere Bestimmung ist aber nur eine von all denen, die vom Unbestimmten zugelassen werden. Über andere Bestimmungen ahnen wir etwas, wissen aber sehr wenig. Alles kann aber nicht so sein, wie es für uns gewohnt ist, weil die Gewohnheit selbst von Ungewohntem und Ungewöhnlichem jenseits aller Gewohnheit zeugt. Die Gewohnheit bedeutet die Existenz verschiedener Muster, denen der Mensch zugehörig ist, und deutet zugleich viele ungewohnte Muster an, in die wir überhaupt nicht einbezogen sind. So geschieht es einfach, daß man sich

ein Bild von diesen natürlichen oder unabhängigen Mustern macht, um daraus dann wieder die näher liegenden gewohnheitlichen Muster besser zu verstehen. In gewissem Sinn kann dies auch berechtigt sein, insofern eine Zirkelstruktur des Verstehens als produktiv angenommen wird. Verfehlt wird die Strategie aber, wenn sie die Gewohnheit in sich selbst zu verdecken sucht und statt dessen das Erkannte als Ausdruck *objektiver Muster* einer äußeren oder sonstwie unabhängigen Natur darzustellen versucht. Gewiß deutet schon die Gewohnheit selbst die Notwendigkeit an, eine Transzendenz vorauszusetzen, aber diese überschreitende Dimension kann nicht so beschrieben werden, als ob es keine Beschreibung gäbe. So kann man nicht erst die Umriss der Muster der Natur, noch weniger die der Naturgesetze darstellen, um danach unsere eigenen Muster, die Gewohnheiten, aus diesem natürlichen Feld abzuleiten, sondern die Einsicht einer Mustertranszendenz der Gewohnheiten muß aus einem vertiefenden Verständnis dieser Gewohnheiten selbst entspringen, eben weil unsere Erkenntnis über die Welt von der Erkenntnisgewohnheit ausgeht. Das bedeutet nicht Projektion, weil die Gewohnheit wesentlich transzendierend ist, nicht von einem Subjekt geschaffen, sondern in Situationen geformt ist. Vieles davon, was heute gewöhnlich ist, war gestern ganz ungewöhnlich, und so ist es fast sicher, daß auch vieles von dem morgen Vertrauten nicht heute vertraut ist, was aber eine gewisse Existenz des Ungewöhnlichen impliziert. Deshalb ist es auch wahrscheinlich, daß vieles von dem, was völlig gewöhnlich sein könnte, niemals gewöhnlich sein wird, sondern für immer so ungewöhnlich bleibt, daß es uns sogar nicht einmal als falsch erscheinen kann.

Das Seinsverständnis entspringt nicht einem bestimmenden Erkennen, sondern der Reflexion. Die Reflexion wird auf etwas hin zurückbeugt, das gewöhnlicherweise dem Bewußt-

sein entgeht. Gewöhnlich ist ein Verhalten, das auf Gewohnheit beruht, und die Reflexion betrifft deshalb kein abgegrenztes Gebiet, sondern alles, was in der Gewohnheit bewußt werden kann - eine Verhaltensweise, die nicht nur in der Philosophie zum Ausdruck kommt, sondern überall dort, wo ein *bewußtseinswendendes* Anhalten notwendig wird.

Reflexion wird hier als das Bewußtwerden schlechthin verstanden. Bewußt zu werden heißt nicht perzipieren, sondern apperzipieren. Weil aber meine Zugehörigkeit zur Welt in hohem Maße habituell unbewußt ist, kann das Unbewußte nicht einem abgetrennten Selbst vorbehalten werden, sondern muß als *das Nicht-Bewußte meiner Weltlichkeit* verstanden werden. Reflexive Apperzeption ist deshalb nicht auf ein Selbstbewußtsein im engen Sinn beschränkt, sondern betrifft sämtliche Muster, die schon angeeignet worden sind, d.h. die Welt, so wie sie persönlich erscheint. Die Apperzeption unterscheidet sich von der Perzeption nicht durch einen spezifischen *Gegenstand* (das Ich anstatt der Außenwelt) sondern durch ihre *Verhaltensart*.

Für Maine de Biran entstammen sowohl Perzeption als auch Apperzeption dem beweglichen Erfassen eines Widerstandes, das die Konstellation Subjekt - Gegenstand und die damit verbundene mentale Auszeichnung des Menschen überhaupt ermöglicht. So wird die Kluft zwischen Subjekt und Objekt nicht nur entscheidend für die Perzeption, sondern auch für die Apperzeption, was aber, wie oben dargestellt worden ist, nicht besonders geglückt scheint, wenn man die Implikationen von Maine de Birans eigener Gewohnheitstheorie berücksichtigt, insbesondere wie sie in seiner Darstellung des apperzeptiven Intimsinnes zum Vorschein kommen.

Anders als bei Biran, wird die Apperzeption hier von der Idee eines perzipierenden Selbsts losgelöst und zugleich ausdrücklich der Perzeption entgegengesetzt. Als Reflexion ist die Apperzeption eine Gegentendenz zur Gewohnheit, wenn diese,

der perzeptiven Fähigkeit willen das Bewußtsein zurückdrängt. So ist reflexive Apperzeption vor allem das Bewußtsein eines ständig wiederkehrenden Bewußtwerdens, dem alles gilt, was *habituell unbewußt* sein kann, d.h. unsere Weltorientierung im Ganzen. Diese ist eben, ihrer Gewohnheitlichkeit wegen, wesentlich sich verdeckend.

Wenn man die Ontologie als Reflexion über das habituell Unbewußte versteht, heißt das dann nicht, Sein mit Unbewußtem vorschnell gleichzusetzen? Sind die verschiedenen Theorien der Heterogenität der Erfahrung - von denen Maine de Birans Darstellung des Wechselspiels zwischen rezeptiver Sensitivität und aktiver Perzeptivität nur eine ist - nicht gerade deshalb so einleuchtend, weil sie der Veränderung der Erfahrung Rechnung tragen können, und besagt nicht die Veränderlichkeit der Erfahrung, daß es ein Äußeres geben muß, das die Erfahrung leitet? Ist dieses Äußere nicht eher als Sein zu bezeichnen, als das Unbewußte der Erfahrung?

Die Antwort auf diese Fragen ist schon angedeutet worden. Wenn Erfahrung Bestimmung ist, dann gibt es innerhalb dieser, genau wie in der sensitiv-perzeptiv gedeuteten Erfahrung, gewiß auch zwei Aspekte, wovon der eine mit einer *Modifikation* der Bestimmung verbunden ist, der andere mit ihrem *Fortbestand*. Diese Heterogenität entspricht freilich nicht der sensitiv-perzeptiven; aber genauso wie die Idee einer rezeptiven Basis der Erfahrung als eine Art Garantie gegen die Willkürlichkeit der Interpretationen gedacht ist, sichert auch das sich modifizierende Vermögen der Bestimmung ihre Möglichkeiten, sich anders als nur vorausbestimmt zu entfalten. Nur geschieht dies nicht durch Eindrücke einer Außenwelt, sondern durch *Funktionsstörungen*, wo das Vorausbestimmte sich plötzlich nur herumtappend findet. Herumgetappt wird aber nicht wegen der Impulse einer Außenwelt, sondern weil es unklar ist, wonach man sich richten soll. Der Herumtappende tappt eher im Nichts herum - als in Etwas.

Wenn Ravaisson die Existenz der Seele mit dem heterogenen Abstand zwischen den Aktionen der Außenwelt und den Reaktionen des Organismus verbindet, könnte man dies vom Begriff der Bestimmung her umdeuten und das Seelische statt dessen in das Verhältnis zwischen Störung und vorausbestimmter Aktivität verlegen. *Die heterogene Komplexität läge so in dem, was zwischen Störung und Umbestimmung geschieht.* Ein Ausdruck der Anwesenheit in diesem bestimmenden und unbestimmenden Geschehen ist die *Aufmerksamkeit*, die das, was geschieht, zu bemerken versucht, um so besser auszukommen. Die Modifikation, die sich im Schnittpunkt zwischen Wirken und Störung abspielt, unterscheidet sich, je nachdem wie komplex die zufällige Gelegenheit für die Vorausbestimmung ist. Vielleicht kann man wie Ravaisson diese Lernfähigkeit Seele nennen, aber die Absicht kann hier nicht sein, die Bewußtseinsproblematik ausgehend von verschiedenen seelischen Elementarformen zu analysieren, die vorgeblich als erste Stufen auf jener „Treppe“ „der äußeren Natur“ existieren, die wir nur besteigen müssen, um Einsicht über unser eigenes Bewußtsein zu erhalten. Gleichwohl kann diese Verarbeitungsstruktur gewiß da erkannt werden, wo wir etwas Bewußtseinsmäßiges in uns selbst zu spüren glauben oder, weniger ethnozentrisch, in den kommunikativ erreichbaren Gebieten jenes Erfahrungsimperiums - oder *Empiriums* -, worin es möglich scheint, auch etwas spezifisch Menschliches abzugrenzen. Entscheidend ist der Gedanke, daß das Seelische in einer *Verzögerung* der Reaktion läge.

Das Vermögen, in einer tätigkeitsbefördernden Weise Funktionsstörungen zu erledigen, hängt mit der Anwesenheit in der Situation zusammen. Wenn die Routine aus alter Gewohnheit läuft, ist keine größere Anwesenheit erforderlich. Zugleich macht die Routine die Aufmerksamkeit für andere Muster frei. Kennzeichnend für die Routine ist, daß sie der Geschmeidigkeit einer Aktivität dient. Je weniger Routine, desto mehr ist

die Aufmerksamkeit dem ausgeliefert, was Maine de Biran und Ravaisson leitende Eindrücke nennen, das hier aber eher als Fixpunkte der Muster in ihrem tastenden Herumtappen im Nichts verstanden werden muß. Das Freiwerden der Aufmerksamkeit für neue Muster, das von der Gewohnheit ermöglicht wird - und von dem die wachsende Erkenntnis nur ein Ausdruck ist -, kann zur Funktionalität derjenigen Muster zurückführen, die schon automatisch abliefen, aber dann durch eine Störung nicht mehr dienlich sind. So wird die erkenntnismäßige Beschleunigung der Erfahrung für einen Augenblick angehalten, wenn oft auch nur, um danach in ihrem weiteren Schaffenskönnen bloß umso besser zu gelingen. Aber als antizipierendes Zielbewußtsein ist die erkennende Aufmerksamkeit zugleich darauf eingestellt, Störungen zu vermeiden; sie wirkt voraussehend oder - um den in hohem Maße sprachlichen Charakter der menschlichen Erkenntnis hervorzuheben - voraussagend. Die Aufmerksamkeit hat auch die mnemische Funktion des Sich-Merkens, aber ausdrücklich in einem dispositiv orientierten Sinn, wo sich der Aufmerksame durch eingetretene oder bedrohende Störungen Verhaltensweisen merkt. So kann er ähnliche Störungen voraussehen und -sagen. Je größer diese retentiv-protentive Kapazität ist, desto besser können auch künftige Störungen vermieden werden. (Das ist eben auch der Sinn der sogenannten hypothetisch-deduktiven Methode.)

Die Gewohnheit macht geschickter, weil sie das Bewußtsein für weitere Zwecke frei macht, was aber auch bedeutet, daß das Eingewohnte sich immer mehr dem Bewußtsein entzieht. Zugleich zeugt das auslösende Vermögen der Intentionalität von dem „seelischen“ Charakter, den auch eingefahrene Muster haben können, wenn sie ohne bewußte Anwesenheit von selbst aus weiterlaufen. Die Angewöhnung hat, in James' Begrifflichkeit, auslösende „mentale Fingerzeige“ angelagert. (Im vorliegenden Zusammenhang scheint es jedoch am plausibelsten, den wirkungslosen mentalen Anstoß, der keinen mentalen Finger-

zeig darstellt, nicht als eine *objektivierende* Intention zu interpretieren - weil die objektivierende Haltung auf habituelle Phänomene zurückgeführt worden ist - sondern als eine *reflexive* Intentionalität. So entsteht keine Rede, wenn ich über die Artikulation nur reflektiere.)

Nicht alle Muster sind aufmerksam angeeignet worden, d.h. erkannt. Meistens sind wir wohl nur in Muster hineingewachsen, die entweder pränatal vorausbestimmt oder postnatal mitbestimmt sein können; und wenn insbesondere diese letzteren auch übungsbedürftig zu sein scheinen, braucht die Übung allem Anschein nach doch nicht immer aufmerksam sein, sondern kann auch unbemerkt durch Wiederholung ablaufen. Gewiß eröffnet sich hier die schwierige Frage, ob es vielleicht eine entsprechende seelische Dynamik auch in der Anpassung jenseits aller Aufmerksamkeit gibt. Die Lernfähigkeit der Gewohnheit würde selbst eine Art Aufmerksamkeit sein, und jede wiederholende Übung wäre deshalb in diesem Sinn aufmerksam, weil sie mentale Hinweise einer *Protointentionalität* schüfe.

Vielleicht ist es hier angebracht, das Phänomen der Aufmerksamkeit abzugrenzen und nur dann von Aufmerksamkeit zu reden, wenn ein Sprechender in einem Muster aktiv mitwirkt. Für die Muster, die wir hauptsächlich meinen, wenn wir von Erkennen sprechen, ist es jedenfalls kennzeichnend, daß sie viel vorherige Aufmerksamkeit enthalten, wenn sie natürlich auch - als Weiterbestimmung anderer Muster - viel mehr als das Bemerkte einbeziehen. Immer wenn davon gesprochen wird, wovon die Erkenntnis handelt, muß deshalb daran erinnert werden, daß dies bestimmungsabhängig ist und die scheinbaren Gegenstände der Erkenntnis deshalb ontologisch vielmehr als *Bezugspunkte* des Erkenntnismusters zu verstehen sind.

Für das Verhältnis zwischen Reflexion und Erkennen ist entscheidend, daß die Reflexion nur in einer dem Schaffenskönnen unterstellten Weise, d.h. als Aufmerksamkeit welterschließend sein kann. Durch Reflexion allein wird die Welt nicht erschlos-

sen. Die Aufmerksamkeit konstituiert das Reflexive des bestimmenden Erkennens, dies ist aber niemals primär reflektierend, sondern vor allem funktionierend. Als Routine macht die Gewohnheit die erkennende Tätigkeit unbewußter, aber gibt so auch das Bewußtsein frei für andere Projekte. In dieser ständigen Vorwärtsbewegung wird immer mehr erkannt und deshalb unbewußt. Auch wenn die Aufmerksamkeit eine gewisse Reflexivität bedeutet, entfernt sie sich zugleich von der Reflexion, einerseits wegen der freimachenden und deshalb aus dem Bewußtsein verdrängenden Tendenz der Gewohnheit, andererseits weil das aufmerksame Erkennen, auch wenn es bewußt ist, seine funktionelle Orientierung behält. Es wird nur so viel reflektiert, wie nötig ist, um weiterzukommen.

So wird der Sachverhalt gleichwohl nicht von sämtlichen willensorientierten Philosophen interpretiert, sondern eher umgekehrt. Die Idee der willentlichen Anstrengung oder dergleichen als eines philosophischen Aktes, wo der Wollende Selbstbewußtsein erlangt, kann nicht nur bei Maine de Biran, Ravaisson und William James, sondern auch bei Nietzsche und dem frühen Heidegger gefunden werden. Kennzeichnend für eine „aktivistische Willensphilosophie“ - und diese Strömungen stellen hier im Namen der deutenden Darlegung eine solche dar - ist nicht nur die Hervorhebung der primären anthropologischen, epistemologischen oder ontologischen Bedeutung des Willens, sondern auch die Idee des Wollens als Bewußtsein par excellence - für Nietzsche das aktive Schaffen von Bedeutung, die noch nicht „abgenützt“ worden ist, für James das praktische Selbstbewußtsein des pragmatischen Tatwesens, für den frühen Heidegger das entschlossene Dasein, das sich selbst wählt.⁵

⁵In dieser Hinsicht ist der Begriff der „Gelassenheit“ beim späten Heidegger von Interesse, weil man hier innerhalb einer praxisorientierten Philosophie ein paralleles, oder vielleicht nachheriges Lob der Tatenlosigkeit als eine hellhörige „Erörterung“ eines vorausbestimmten und deshalb nur sehr gering machbaren geschichtlichen „Ereignisses“ findet. Daß diese unentschlossene

Auch der revolutionäre Veränderungswille Marxens, dessen Materialismus ausdrücklich den Gegenstand der Arbeit als seine Materie versteht, bindet hier Praxis und Philosophie zusammen und erhält so seinen logischen Ausdruck im intellektuellen Arbeiter, der in den Strudeln des Klassenkampfes sich selbst als geschichtliches Subjekt findet (fand).

Unter diesem Lobgesang auf die philosophische Tat leidet eine klassische Haltung des denkenden Wesens, die *kontemplative Reflexion*. Wenn es eine Absicht in dieser Arbeit gibt, so wäre es die, jenen engen Zusammenhang zwischen Tat und Einsichtigkeit aufzulösen, ohne jedoch die zweifellos überzeugenden Interpretationen der Praxis als eine welterschließende Funktion zu verneinen.

Die Störung: Aufmerksamkeit und Reflexion

Die Idee der Außenwelt scheint innerhalb einer gewohnheitlichen Ontologie untragbar. Das heißt auch, daß die spiritualistische Theorie des erfahrungsstiftenden *Widerstandes* neu gedacht werden muß. Es ist schon angedeutet worden, daß die Welt von einer allgemeinen *Störbarkeit* gekennzeichnet ist. Die Möglichkeit des „Herumtappens“ ist aber nicht nur als

Gelassenheit auch als ein Gegensatz zu der in Sein und Zeit behandelten Entschlossenheit verstanden werden muß, ist offensichtlich, und vielleicht kann man dies sogar biographisch deuten als die reumütige Antwort des alt werdenden Philosophen an den Dezipionisten in ihm selbst, der sich bei der authentischen Kampfsituation ein für allemal die Finger verbrannt hat und deshalb nie mehr in Rektorsreden seine Entschlossenheit in politisches Handwerk und völkischen Kampf umformen will. In einer derartigen Interpretation der Gelassenheit als philosophischen Ausdruck der politischen Resignation nach einer allzu entschiedenen Irrfahrt geht jedoch die thematisch interessante Verbindung zwischen Gelassenheit und Entschlossenheit verloren. Die Frage ist, wie man die praktische Enthaltsamkeit verstehen muß, ohne sie in jene Unberührtheit münden zu lassen, die als *Unvermögen zur Betroffenheit* verstanden werden kann.

negative Existenzbedingung eines Musters, sondern auch hermeneutisch als Voraussetzung der Reflexion zu verstehen. Hierbei scheint das seltsame Phänomen der „*Störung der Verweisung*“, das Heidegger in *Sein und Zeit* erörtert, aufschlußreich.

Der Ausgangspunkt ist, daß ein enger Zusammenhang zwischen jenen Störungen und entstehender Reflexion besteht. Diese Interpretation der Störung der Verweisung ist, wie die wechselnde Verwendung des Begriffes Vorhandenheit und Heideggers eigene Äußerungen andeuten, nicht völlig selbstverständlich, obwohl in einem größeren Zusammenhang plausibel. Problematisch ist die Interpretation gerade deshalb, weil die Störung der Verweisung das ganze Verhältnis zwischen Vorhandenheit, Zuhandenheit und Sein des Seienden aktualisiert, wie auch die für die spätere Entwicklung Heideggers entscheidende ontologische Differenz zwischen Sein des Seienden und Sein als sich ent- und verbergendem Ereignis.

Eine Deutung, die die Störung der Verweisung mit Reflexion und deshalb mit einem ontologischen Verständnispotential verbindet, erfährt einen gewissen Widerstand. In seiner Analyse der Störungen spricht Heidegger sogar von der reinen Vorhandenheit, die sich bei einer Störung „am Zeug meldet“,⁶ oder scheinbar noch deutlicher: „Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit haben die Funktion, am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen.“⁷ Verlockend könnte es vielleicht sein, diese zum Vorschein kommende Vorhandenheit mit dem von Heidegger später in *Sein und Zeit* beschriebenen „Umschlag“ zu verbinden, dem Umschlag „vom umsichtigen Besorgen zum theoretischen Entdecken“.⁸ So interpretiert, würde die Störung der Verweisung eben der erste Schritt in jener „Entweltlichung“ sein, die den vorhandenen Natur-

⁶Sein und Zeit, S. 73.

⁷Ibid. S. 74.

⁸Ibid. S. 360.

raum ermöglicht. Das theoretisch Vorhandene würde eine Art „Schrottwesen“ darstellen.

Die sachliche Plausibilität einer derartigen Auffassung kann auch unabhängig vom Paragraphen 16 in *Sein und Zeit* erörtert werden, und zwar innerhalb einer gewohnheitlichen Konzeption der Welterschließung. So weist der gleichzeitig beschränkende und eröffnende Zug der Gewohnheit, wie bereits erwähnt, Ähnlichkeiten mit dem ebenso gleichzeitig ein- und ausschließenden Charakter der Erschlossenheit in *Sein und Zeit* auf. Das *In-der-Welt-sein* von Heidegger stellt - wie die Idee der habituellen Muster - ebenso eine Existenz vor jeder Aufteilung in Innen- und Außenwelt dar.⁹ Demgemäß kann die Heideggersche Fundamentalontologie als eine Erörterung der Erfahrung gelesen werden, die sich mit demselben Problem der veränderlichen Bestimmtheit der Welt befaßt, das für jede Philosophie der Gewohnheit im Zentrum stehen muß.

Was wird unter „Schrott“ verstanden? Wenn der Schlauch des Fahrrads während einer Radfahrt plötzlich ein Loch bekommt, blüht das Rad ein Stück seiner Tauglichkeit ein, wenn es auch

⁹Man vergleiche Heideggers Bemerkung über den „Skandal der Philosophie“. Während das Skandalöse für Kant im Fehlen jenes Beweises lag (bevor ihn Kant selbst in seiner „Widerlegung des Idealismus“ lieferte), liegt der Skandal für Heidegger „nicht darin, daß dieser Beweis noch aussteht, sondern *darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden*“. Das setzte „ein zunächst *weltloses* bzw. seiner Welt nicht sicheres Subjekt voraus, das sich im Grunde erst einer Welt versichern muß.“ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, S. 205-06. Dieser getrennten Subjektivität stellt Heidegger jene Einheit zwischen (menschlichem) Dasein und Welt entgegen, die keineswegs als ein *In-der-Außenwelt-sein* verstanden werden darf. (Es ist gleichwohl nicht schwierig Heidegger-Interpretationen zu finden, die das *In-der-Welt-sein* gerade als ein *In-der-Außenwelt-sein* annehmen. Ein Beispiel dafür ist der Versuch von Mats Furberg, Heidegger (und Gadamer) eine Umdeutung von Husserls Spruch „Zu den Sachen!“ zuzuschreiben, der er den Namen „die Objektalternative“ im Felde der Interpretationstheorie gibt. Um alle Zweifel beseitigen zu schaffen, meint er obendrein, daß diese „Sache“ für Heidegger ein „Objekt der Außenwelt“ wäre. Mats Furberg, *Såga, förstå, tolka*, Schweden 1982, S. 79-80.)

nicht völlig schrottreif wird. Das heißt jedoch nicht, daß das Rad und der Reifenschlauch zu einem Vorhandenen würden. Der kaputte Reifen ist ausdrücklich ein kaputter *Reifen*, der gerade seiner Unbrauchbarkeit wegen die Bedeutung offenbart, die der Reifen, solange er noch ganz war, sowohl für die Radmaschine als auch für die Fahrt und den Radfahrer hatte, der jetzt am Grabenrand sitzt und das aus seinem rollenden Zusammenhang entrissene Ding betrachtet, aber eben als ein Nicht-mehr-Rollendes. Wenn das Rad nicht nur ein kleines Loch im Schlauch hat, sondern schlimmer zugerichtet ist, kann es auch beim Schrotthändler enden, wo es vielleicht nicht mehr im gleichen Umfang den Verlust seines rollenden Wesens ausstrahlt. Aber auch dieses Schrottfahrzeug ist eben Radschrott und nicht ein Schrottwagen, weil es als unbrauchbares Zeug eine bekannte, wenn auch nicht aktualisierbare Verwendung darstellt. Es gibt natürlich unterschiedliche Arten von Schrott, und einige sind geradezu unbegreiflich, aber auch der unbegreifliche Schrott erhält sein Schrottsein aus einem verlorenen Verwendungsbereich; nur weiß man nicht, aus welchem. Der reine Schrott deutet eine Verwendung an, ohne sie jedoch in ihrer Bestimmtheit anzugeben, und läßt so die Verwendbarkeit selbst erscheinen. In gewissen Fällen kann man sich natürlich irren, einen Gebrauch vermuten, wo es keinen gab, z.B. wenn man aus der Form eines Steines unrichtig schließt, daß er ein altes Steinbeil sei, - und natürlich kann man auch umgekehrt den Schrottcharakter eines Dinges nicht bemerken. Gewöhnlicherweise ist Schrott jedoch begreiflicher Schrott. Für den Schrotthändler ist es wichtig, daß der Schrott entweder instandgesetzt oder für neue Funktionen in Anspruch genommen werden kann. Man denke an die Verwendung von alten Gefäßen als Blumentöpfe, von Mühlsteinen als Steinpflaster, von Weinflaschen als Kerzenhalter. Diese Wiederverwendung zeugt nicht nur von der liebevollen Beziehung des Menschen zu seinen alten Gebrauchsgegenständen, sondern

ebenso von den unerschöpflichen Bedeutungsmöglichkeiten, die auch innerhalb der praktischen Weltorientierung existieren, und demnach von der internen Dynamik der schon etablierten Verweisungszusammenhänge. Die Sorge formt nicht nur die dunkle „Erde“, sondern formt gleichzeitig auch die schon geformte „Welt“ um.¹⁰

Schrottsein kann nicht als Vorhandensein verstanden werden und die Störung der Verweisung demgemäß auch nicht als der erste Schritt einer „Entweltlichung der Weltmäßigkeit“. In der Darstellung der Störungen in *Sein und Zeit* gibt es folglich Äußerungen, die die Sache in eine völlig andere Richtung lenken. „In der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit geht das Zuhandene in gewisser Weise seiner Zuhandenheit verlustig. Diese ist aber selbst im Umgang mit dem Zuhandenen, obzwar unthematisch, verstanden. Sie verschwindet nicht einfach, sondern in der Auffälligkeit des Unverwendbaren verabschiedet sie sich gleichsam. Zuhandenheit zeigt sich noch einmal, und gerade hierbei zeigt sich auch die Weltmäßigkeit des Zuhandenen.“ Noch deutlicher: „Die Umsicht stößt ins Leere und sieht erst jetzt, *wofür* und *womit* das Fehlende zuhanden war.“¹¹ Und endlich: „In einer *Störung der Verweisung!...* wird aber die Verweisung ausdrücklich.“¹² Was in der laufenden Tätigkeit unauffällig ist, wird bei einer Stö-

¹⁰Vgl. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1988.

¹¹*Sein und Zeit*, S. 75.

¹²Ibid. S. 74. Trotzdem ist es bei mehreren Interpreten üblich, nur die andere Seite der Heidegger'schen Formulierungen zu berücksichtigen und demgemäß die Störung ausschließlich mit entstehender Vorhandenheit zu verbinden. Diese Deutung kann zwar mit einer Tendenz beim frühen Heidegger begründet werden, aber erschwert es zugleich sachlich, dem Charakter des „Besorgens“ in der Vorhandenheit Rechnung zu tragen. Die später in *Sein und Zeit* vorliegende Darstellung des „hermeneutischen Als“ ist in dieser Hinsicht besonders erhellend, weil Heidegger da explizit jenes „Als“ mit einem Vermögen verbindet, sonst unbewußte Verweisungsrelationen *ausdrücklich* zu machen. Dabei geht es eben um die stets *implizite* Zuhandenheit im Vorhan-

zung auffällig. (Der thematischen Einheitlichkeit halber kann die „Aufsässigkeit“ und „Aufdringlichkeit“ hier, abweichend von Heideggers Begriffsverwendung, unter dem Begriff der Auffälligkeit subsumiert werden.) Das Seiende zeigt sich als Seiendes und, entsprechend der Fundamentalontologie in *Sein und Zeit*, als Zuhandenseiendes. (Die Absicht in der vorliegenden Arbeit ist jedoch nicht, eine enge Interpretation der „Zuhandenheit“ als kategorial primärer Seinsbestimmung vorzusetzen, sondern nur, diese Bedeutsamkeit von der gewöhnlichen Orientierung her zu interpretieren, wobei der Grad des im engeren Sinne praktischen Charakters der Bedeutsamkeit offen bleiben kann.)

Im Gegensatz zum reinen Beobachter einer vorgeblichen *res extensa*, befindet sich „der Gestörte“ in der Mitte des Besorgens; er kann nur nicht das besorgen, was er sich gedacht hat. Vorhandenheit kann so - im Kontext einer habituellen Interpretation der Erschlossenheit - sinnvoller als mit gestörter Gewohnheit mit fließender Gewohnheit verbunden werden - eine Interpretation, die vielleicht in einem gewissen Spannungs-

denen. *Sein und Zeit*, S. 153-160. Vgl. hierzu die unterschiedlichen Interpretationen bei E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, S. 295-98 einerseits und G. Fløistad, *Heidegger. En Innføring i hans filosofi*, Oslo 1968 andererseits.

Auch O. F. Bollnow verbindet in „Das Wesen der Stimmungen“ die Störung der Verweisung mit entstehender Vorhandenheit, was innerhalb der da vorgelegten Kritik an der Einseitigkeit einer nur praktisch verstandenen Sorge besonders zu bedauern ist, weil ein für Bollnows Erörterung der weniger tätigkeitsorientierten Stimmungen erhellendes Verständnispotential so verloren geht. Zwei Kapitel handeln zwar ausdrücklich von Störungen („Die Störung des Zeitbewußtseins“ bzw. „Die Störung des Realitätsbewußtseins“), aber ohne weder das Phänomen der Störung als solches noch mögliche Beziehungen zur Störung der Verweisung in *Sein und Zeit* zu erörtern. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main 1988, S. 122 ff. bzw. 184 ff. & 196 f. Es fragt sich, ob diese fehlende Bereitschaft, der Störung einen größeren philosophischen Wert zuzumessen vielleicht damit zusammenhängt, daß Bollnow trotz seiner Verteidigung der kontemplativen Stimmungen diese jedoch mit der Konsequenz „einer neuen Entschlossenheit und einer neuen Tätigkeit im zeitlich-geschichtlichen Leben“ in Verbindung bringen will. *Ibid.* S. 253.

verhältnis zur Begrifflichkeit in *Sein und Zeit* steht, die jedoch durch die spätere Entwicklung des Heideggerschen Denkens ihre Legitimation findet, insbesondere durch die Kritik der Technik.

Kennzeichnend für die Routine ist, daß die Aktivität unreflektiert fortgeht. Je mehr wir während des Hämmerns über den Hammer reflektieren, desto größer wird das Risiko, daß wir nicht mehr den Nagel auf den Kopf treffen, sondern vielmehr uns selbst auf die Finger. So gibt es in der gewöhnlichen Bestimmung eines Vermögens eine Art doppelte Negativität - das fehlende Bewußtsein einerseits (die Unauffälligkeit) und die Negativität des nicht Eingewöhnten andererseits (die Spezifität der Gewohnheit, die durch Ausschließung anderer Verhaltensmöglichkeiten erworben ist). Jene Dimension ist eher mit dem „Vergessen“ der Bedeutsamkeit, diese mit der bedeutsamkeits- bzw. gewohnheitskonstituierenden Rolle des Nichts verbunden (was gewiß auch in „Vergessenheit“ geraten kann). Der Begriff der Seinsvergessenheit bei Heidegger bezieht sich ausdrücklich auf die beiden Aspekte, auf das Sein des Seienden (das Bedeutsame) und auf das Sein, oder besser, das Ereignis als welterschließendes Wechselspiel zwischen der durch besorgende Tätigkeit entstandenen Bedeutsamkeit einerseits und dem „nichtenden Nichts“, der sich verbergenden „Erde“ andererseits. Verdeckt durch Gewöhnung wird nicht nur das Wesen des Funktionierenden, sondern auch die ungewohnte Spezifität unserer Welterfahrung, die in der Gewohnheit konstant dazu neigt, in die Vorstellung einer Realitätsadäquation überzugehen. Das Phänomen der Störung ist in beiden Fällen von entscheidender Bedeutung, aber erlaubt zugleich, das Unbestimmte (oder „das Nichts“) jeweils *über* die Bedeutsamkeit zu beleuchten, und zwar über die zusammenbrechende Bedeutsamkeit. Der Ausgangspunkt für die ontologische Erörterung der Störung muß also nicht das große Nichts sein, sondern das kleine Etwas, d.h. die gewöhnlichen

Bedeutungen des „Seins des Seienden“, die ihrerseits durch ihre Gewöhnlichkeit von einer Tätigkeit und einem Vermögen, d.h. der Gewohnheit zeugen.

Das Funktionierende verschwindet in der Hand, kann aber bei einer Funktionsstörung bewußt werden, was jedoch nicht bei jeder Störung der Fall ist. Vermögen ist zwar mit abwesender Selbstreflexion verbunden, aber nicht jede Störung wird zu „reflexivem Unvermögen“. „Gewöhnlicherweise“ wird eine Störung ganz einfach beseitigt, und die Tätigkeit geht fort, jedoch vielleicht mit einer erhöhten Bereitschaft, eventuellen künftigen Problemen zu begegnen. So fährt der gerade einem Unfall entgangene Autofahrer konzentrierter als sonst, antizipiert die Verkehrsbewegungen und versucht, sein eigenes Verhalten besser anzupassen, oder, um das Thema mit den obigen Erörterungen zu verbinden: er fährt aufmerksamer als sonst.¹³ Das ontologische Potential der Störung voluntaristisch als Aufmerksamkeit zu interpretieren würde aber heißen, einen Zug der Störung voreilig zu universalisieren. (Gleich wenig kann aber die Störung als Zerstörung einer ursprünglichen praktischen Seinsart verstanden werden. So würde das Auffällige nur das Vorhandensein darstellen.) Was der Unterschied zwischen Einsichtigkeit und Aufmerksamkeit bei oder nach einer Störung ist, läßt sich aber schwer definitorisch angeben. Gewisse allgemeine Unterschiede sind jedoch naheliegend.

¹³Selbstverständlich gibt es auch weniger interessante Störungen, die weder mit Aufmerksamkeit noch Verständnis viel zu tun zu haben scheinen. So hat der Erkältete eben nur die Nase voll. Ob er dabei das sonst ungestört verlaufende Atmen besser versteht oder nicht, das kann hier offen bleiben, wie auch die Frage des eventuellen Zusammenhangs zwischen der Aktivität der körperlichen Abwehrkräfte einerseits und der sich gegen weitere Störungen wehrenden Aufmerksamkeit andererseits. (Dieses Thema betreffend, vgl. V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956.) Unmöglich wäre dieser Gedanke wohl nicht, aber für die jetzige Argumentation genügt es, über einige Arten von Störungen zu sprechen, ohne sie gleichzeitig als die einzigen Arten zu verallgemeinern.

Für sämtliche Verweisungsstörungen gilt, daß es erst einen Verweisungs-zusammenhang oder, der vorliegenden Interpretation zufolge, eine eingeübte Gewohnheitsstruktur geben muß, die gestört werden kann. Zusätzlich gilt, daß die Störung umso überraschender und abrupter ist, je eingefahrener die Gewohnheit ist, je mehr wir uns auf sie verlassen. Wer niemals gehämmert hat, läßt sich nicht von einem untauglichen Hammer stören. Die Ausprägung der Gewohnheit ist größer, je gewöhnter man ist, und der spezifische Charakter des durch die betreffende Gewohnheit organisierten Feldes ist demgemäß auch bestimmter.

Die Aufmerksamkeit dient der Geschicklichkeit, der störungsfreien Funktionalität der Gewohnheit, und ist so eng mit der wirkenden Gewohnheit verbunden. Als voraussehendes Aufder-Hut-Sein ist sie der bewußte Ausdruck einer habituellen Anpassung, wo sich der Aufmerksame nicht nur in der konkreten Situation geschickter verhält, sondern auch bei der Entstehung seiner eigenen künftigen Gewohnheiten mitwirkt, den Anpassungsprozeß beschleunigt. Aber schlau werden heißt nicht, sich selbst zu verstehen.

Die Aufmerksamkeit lokalisiert, um bereit zu sein oder erledigen zu können. Der Radfahrer mit seinem kaputten Schlauch erfaßt das Problem und greift danach routiniert nach seinem Werkzeugkasten, um das Loch zu flicken, wonach er dann seine Fahrt wiederaufnimmt. Der Schlauch als unbrauchbarer Schlauch interessiert ihn dabei herzlich wenig. Von der Länge geprägt, ist er ein zielstrebigere Mann der Praxis, der nicht einfach seine geschwindigkeitsorientierte Aufmerksamkeit verliert. Aber nicht alles ist zu erledigen. Wenn der Radfahrer sich fern von allen Dörfern befindet, keinen Werkzeugkasten hat und das Rad auch nicht schieben will, dann setzt er sich vielleicht und wartet auf einen anderen Fahrer mit Zange und Kleber oder auf einen Wagen, um sich und sein daliegenes Rad abzutransportieren. Er beginnt nicht, mit inexistenten

Werkzeugen zu basteln; er unternimmt (bestenfalls) auch keine anderen Projekte, sondern er sitzt nur da und gibt sich der *Pause* hin, dazu von den schrotthaften Umständen gezwungen. Der Maßnahmen beraubt, verliert die Fahrt ihre instrumentelle Orientierung, und das Rad liegt plötzlich nur da mit Reifen und Schlauch und allem, was sonst dazugehört, aber unbrauchbar - fast wie Schrott -, und der Fahrer schmiedet keine Pläne mehr, wundert sich statt dessen über die sonderbaren geometrischen Formen, die in metallischer Einnahme seine Bewegung auf Erden beschleunigen und sinnt über jenen winzigen Bruchteil eines Millimeters nach - über das Loch - das die Fahrt nur dadurch aufhält, daß es durch seine Leere die Luft ein wenig strömen läßt. Derart von seinen zyklischen Zirkeln überwältigt zu werden heißt, die philosophische Uranregung zu spüren - *thaumazein*.

Für die Störung, die nicht nur die Aufmerksamkeit begünstigt, ist ein Anhalten wesentlich, das die für das Nachdenken über das Geschehene erforderliche Ruhe gebietet und so die Störung selbst in ihrer vollen Bedeutung hervortreten läßt, damit die Stunde des Abschieds, wo die Zuhandenheit „sich noch einmal“ zeigt, nicht unmittelbar aufhört.¹⁴ Wesentlich ist auch, daß die Störung nur partiell ist. Was meine Brille für mich bedeutet, wird offenbar, wenn die Gläser sich nicht mehr auf meiner Nase befinden als die selbstverständlichen zweiten Augen, die sie sonst sind, gerate ich aber gleichzeitig mit dem

¹⁴So verstanden, scheint die Störung sich von dem in gewisser Hinsicht parallelen Phänomen des „Schocks“ bei Benjamin zu unterscheiden (W. Benjamin, „Über einige Motive bei Baudelaire“ in Schriften I, Frankfurt am Main 1955, S. 431-72). Dazu kommt, daß Benjamin von Marxens Beschreibung der Reaktionen des Arbeiters auf Impulse in der kapitalistischen Produktionsmaschinerie wie auch von Freuds Theorie des Reizschutzes (siehe z.B. „Jenseits des Lustprinzips“ in: S. Freud, Studienausgabe III, Frankfurt am Main 1989) ausgeht. Der Schock wird nicht als eine Umstellung in einem Muster dargestellt, sondern als Reaktion auf äußere Umstände. Das Thema bei Benjamin erlaubt jedoch unterschiedliche Interpretationen, siehe z.B. G. Vattimo, Die transparente Gesellschaft, Wien 1992.

Zerbrechen meiner Brille in ein dunkles Zimmer, werde ich blind usw., ist mir nur Verwirrung und keine Verwunderung an den Augen abzulesen. Auch die Störung der Verweisung beruht auf einer Wechselwirkung zwischen etablierter, nicht gestörter, und etablierter, aber gestörter Bedeutung.¹⁵

Aber genau wie die Ontologie einen doppelten Bereich hat, die Bedeutsamkeit und das Verhältnis zwischen Bedeutsamkeit und Unbedeutsamkeit, das Sein und das Sein im Nichts, das Wissen und das Wissen des Nichtwissens, kann auch die Störung der Verweisung (wenn sie nicht nur Aufmerksamkeit begünstigt) nicht nur die Bedeutsamkeit (Gewohnheit), die die Welt für uns erschlossen hat, offenbar machen, sondern bisweilen auch etwas von dem „Abgrund“, auf dem das Ganze ruht. Wenn sich etwas nicht mehr zur Verfügung stellt, so zeigt sich, wie zerbrechlich unsere Welt ist, wie abhängig wir vom Bekannten sind und wie undurchsichtig das Unerschlossene ist. Die Störung der Verweisung zeigt nicht nur Bedeutsamkeit in unserem Bedeutungsbau, sondern auch den spröden Charakter des Baues selbst.

Wenn wir eine Welt durch gewohnheitliches Vermögen haben, und Vermögen ein Gegensatz zum reflexiven Bewußtsein ist, heißt dies, daß die Funktion, die die Welt für uns und uns für die Welt erschließt, nicht nur andere Möglichkeiten, sondern auch das Bewußtsein der schon aktualisierten ausschließt. So kann das Erkennen als habituelle Anpassung nicht mit ontologischer Einsichtigkeit verbunden werden, weil ihre perzeptive Deutlichkeit eben der Ausdruck eines geringen reflexiven Bewußtseins ist. Wirkende Gewohnheit wird nicht verstanden, wenn sie wirkt, und ihr Vermögen ist

¹⁵Ein Verhältnis, das auch im Kontext des Dekonstruktivismus wesentlich scheint, wo alle etablierte Bedeutung in die Gefahrenzone kommt und insbesondere alle etablierte Begrifflichkeit. Ohne Anerkennung der Gewohnheit wird die Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik einfach zum Stolpern der Philosophie.

sogar direkt von dieser fehlenden Bewußtheit abhängig.¹⁶ Apperzeption ist nicht eine Art „klare und distinkte Perzeption“, sondern ähnelt vielmehr der Sichtweise des blinden Teiresias, der in seinem Gesicht gestört wurde, um dieses so zu gewinnen.

Das Störbare im Empirium

Was gestört wird, ist eine Bestimmung, an der der Gestörte teilhat, und gerade weil er kraft einer derartigen Zugehörigkeit gestört wird, zeigt die Störung auch etwas von einem ihm geltenden Muster. Durch Störungen erfahren wir, daß etwas nicht egal war, sondern bedeutsam, und somit, welche Bestimmungen gegolten haben. Ohne Störungen erfahren wir nichts. Die Kreise existieren, weil sie - ebenso wie ihr archimedischer Besitzer - der Störung ausgesetzt sind; Wohlangepaßte gibt es, weil sie gestört sein könnten, und verwöhnt ist der sehr Gewöhnte, dem keine Störungen mehr begegnen.¹⁷

Ein Muster kann nur in aktualisierter Form gestört und weiterbestimmt werden, nicht in latenter. Deshalb kann die Vergangenheit nicht als Vergangenheit gestört werden, sondern

¹⁶Vielleicht können besonders wichtige, lebenserhaltende Musteraktualisierungen gerade deshalb nicht besonders reflektierbar sein, weil Reflexion immer eine latente Bedrohung der Funktion bedeutet? Gewisse Muster können sich ganz einfach reflexive Einsicht nicht leisten, weil diese ihre Existenz gefährdete. Sind mehrere Körperfunktionen vielleicht Beispiele dafür? Hat dies vielleicht etwas mit dem Unterschied zwischen Instinkt und Gewohnheit zu tun?

¹⁷Möglicherweise könnte man hierin eine ontologische Entsprechung des Popperschen Falsifikationskriteriums sehen. Muster können nur erfahren werden, wenn sie gestört werden können, genau wie für Theorien die Möglichkeit bestehen muß, sie zu falsifizieren, wenn sie empirischen Sinn haben sollen. Wegen seiner wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen ist Popper jedoch nicht an der Störung als solcher interessiert, sondern an ihrem erkenntnissteigernden Vermögen. Der vorliegenden Interpretation nach wäre die „Logik der Forschung“ deshalb eine Logik der aufmerksamen Anpassung, weil sie

nur als wiederaktualisierte Sedimente des Vergangenen.¹⁸ Was bei einer Aktualisierung beeinflusst wird, ist das von der verflissenen Zeit ausgeprägte Muster, das so auch in bezug auf kommende Latenz bewirkt werden kann. Nur wo es Bedeutung gibt, können Störungen auftreten. Bedeutung setzt aber nicht Bewußtsein voraus. Vieles von dem, was am bedeutsamsten für uns ist, war überhaupt sehr schwierig zu erfahren, z.B. die unzähligen Mysterien des Organismus. Diese Verwendung des Wortes „Bedeutung“ kann auch mit dem gängigen Sprachgebrauch legitimiert werden, der den Begriff nicht idealen Bewußtseinsphänomenen oder dergleichen vorbehält, sondern ebenso da von Bedeutung spricht, wo etwas nicht gleichgültig, bedeutungslos ist. So kann man sagen, daß das Sonnenlicht eine gewisse Bedeutung für die Gewächse hat, und die Jahreszeit für das Fischen.¹⁹ Ebenso läßt der Begriff der Bedeutung offen, ob die Bedeutung nur eine Bedeutung innerhalb unserer Bestimmungen hat, oder ob sie auch sonst bedeutsam ist. Bedeutung setzt weder unbewußte noch vorbewußte, noch bewußte Interpretationen voraus. Vieles ist

den hermeneutischen Zusammenhang zwischen Störung und Reflexion nicht genügend berücksichtigt. K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1989. Eine gesellschaftliche Entsprechung dessen findet man in dem, was Popper „piecemeal social engineering“ nennt, d.h. eine soziale Ingenieurskunst mit dem Ziel einer geschmeidigen Gesellschaft. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1962.

¹⁸Das gehört auch zum Sinn der Wirkungsgeschichte bei Gadamer, *Wahrheit und Methode*, z.B. S. 284 ff. Was den Begriff der Wirkungsgeschichte, und die darin zum Ausdruck kommende Wiederaktualisierung der Frage der Erschlossenheit betrifft, siehe J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris 1993, S. 213-33.

¹⁹Vgl. Freges Verwendung des Wortes „Bedeutung“ für das logisch als existierend vorausgesetzte (den Wahrheitswert) im Gegensatz zum „Sinn“, dem in den Interpretationen jener Bedeutung Wechselnden. Die interessanten, wenn auch von Frege nicht gefolgerten Implikationen dieser Begriffswahl gehen leider völlig verloren durch die übliche Ersetzung der „Bedeutung“ durch den Begriff der „Referenz“ (bzw. *reference*). G. Frege, „Über Sinn und Bedeutung“ in *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1986. Vgl. die Darstellung über „Wahrheitswert und Bestimmung oben, S. 157.

bedeutsam, ohne jemals so interpretiert worden zu sein. Diese Begriffsverwendung ermöglicht es, den welterschließenden Charakter der Bedeutung und der Bedeutsamkeit zu behaupten, ohne einer idealistischen Reduzierung der Welt zu verfallen. Störungen zeigen, was die Fähigkeit besitzt, gestört zu werden. Es wird ständig sehr viel gestört, weil es Strukturen gibt, die in einer störbaren Weise organisiert sind. Einigen derartigen Mustern sind wir zugehörig, weil wir in sie hineingewachsen sind, aber es gibt offenbar ebensoviele andere Muster, die uns völlig entfliehen.

Es scheint einen Unterschied zwischen direkteren und indirekteren Störungen zu geben, weil nicht alles in einem Muster gleich bedeutsam ist. Sehr bedeutsam kann z.B. meine eigene Person sein - eine Verankerung, die jedoch weder deutlich noch absolut ist. Wenn einem guten Freund ein Mißgeschick zustoßt, schmerzt es mich, wird mein Hund krank, kann es auch mir selbst leid tun, und sogar ein Vogel im Wald, der vom Fuchs gefressen wird, kann Mitleid erwecken. Es gibt emphatische Personen, die um umgehauene Bäume trauern. *Inwiefern eine Störung unmittelbar erfahren wird, ist von der Zusammengehörigkeit im Empirium abhängig.*

Was wird denn alles gestört, wenn der Sturm den Baum fällt, an dem meine Hängematte befestigt ist? Gewiß, meine Hängewohnheiten, aber nicht nur sie. Vielleicht hat der Baum auch Schatten geworfen und den Hof schön gemacht; eventuell ruft der Umgefallene eine Unterbrechung hervor, wenn ich ihn mit Axt und Säge wegschaffen muß. Derartige Störungen bringen jedoch eine gewisse unmittelbare Relevanz für eine menschlich-persönliche Aktualisierung von Mustern mit sich, was aber den Störcharakter nicht zu erschöpfen scheint. Das baumerschließende Muster, dem wir zugehörig sind, scheint Störungen miteinzubeziehen, die auch innerhalb anderer mehr oder weniger entfliehender Muster erfahren werden. Um von uns erkannt werden zu können, müssen diese freilich in den

für uns bedeutsamen Mustern mitwirken, transzendieren aber zugleich diese. Die Gelegenheiten (Zufälle) für solche entfliehenden Muster, die eine andersartige Bedeutsamkeit zu manifestieren scheinen, kennen wir unter anderem als „andere Lebewesen“. Der lebendige Baum scheint, indem er Muster mitbestimmt, gestört werden zu können, beispielsweise dadurch, daß er umgehauen wird. Noch besser wiederzuerkennen scheint die Störung für die Lerchenfamilie im fallenden Baum zu sein.

Aber auch wenn derartige Muster oder Gelegenheiten für Muster mitbestimmend sind, drücken sie nicht nur entfliehende Bedeutsamkeit aus, sondern erscheinen auch als „zuhanden“. Diese Zuhandenheit aber kann zugleich zuhanden in bezug auf mehrere andere Muster des Empiriums sein. Nicht nur bei den Zweibeinern, sondern auch bei vielen anderen gibt es das Muster des Trinkens, das vermutlich etwas Wasserhaftes miteinbezieht, auch wenn der schlürfende Mund nicht sprechen kann. Aber je weiter die Erfahrungsgemeinschaft, desto unbestimmter die Bestimmung.

Wenn die entfliehenden Gelegenheiten des Empiriums mitbestimmende Muster andeuten, übt das eine verunsichernde Wirkung auf die Selbstverständlichkeit unserer Bestimmung aus. Deshalb sind die Beschreibungen der Tierforscher, die ihre Erfahrung nicht experimentell und manipulativ umformen, sondern statt dessen durch das Zusammensein mit Tieren diese zu verstehen suchen, so faszinierend. Die „Welt“ der Affen oder Delphine, aber auch die der Ameisen, läßt die Konturen anderer Dimensionen des Empiriums vage erscheinen.

Viel von dem, was für uns in der Form wirklicher und wirksamer Muster erschlossen ist, ist so beschaffen, daß wir darin, ganz gleich, was wir versuchen, weder ein Erfahrungsvermögen noch das Leben sehen können. Die Steine liegen eben nur auf dem Boden, und auch wenn wir uns gewisse mineralische Pro-

zesse vorstellen können, die ursprünglich diese harten Restprodukte geschaffen haben, scheint es schwierig zu sein, eine Störung für den Stein zu erfahren, der zersplittert wird. In unserer entseelten Welt deutet der Stein auf kein unterliegendes, mitbestimmendes Muster, sondern er scheint nur seinen bestimmten Platz innerhalb der für uns zugänglicheren Teile des Empiriums zu haben, was aber diesen harten Dingen keine größere Realität gibt, obwohl Philosophieprofessoren realistischer Gesinnung mit Vorliebe auf etwas Hartes zu klopfen pflegen, wenn sie darauf hinweisen wollen, „was eben existiert“. (Sie haben allerdings nicht immer eine Steinplatte dabei, sondern nur ein Katheder. Sie klopfen dann besonders hart.) *Die Existenz dessen, was keine andersartige Bedeutsamkeit andeutet, geht in Wahrheit noch mehr auf das Muster zurück, worin es für uns erschlossen worden ist.* Was nur vorzuliegen scheint, beruht am meisten auf jenem Muster, wodurch es uns erschlossen ist, weil es nicht wie das Mitbestimmende auch kraft eines entfliehenden Erfahrungsvermögens existiert.²⁰ So kann das Vorliegende gerade nicht fliehen und uns entfliehen, weil wir in so hohem Maße *über es bestimmen*.

²⁰Hier stellt sich die Frage ein, wie die hier vorkommenden Begriffe des Musters und des Empiriums sich zueinander verhalten. Bedeutet Erfahrungsvermögen gleichzeitig die Bestimmtheit eines Musters? Stellt das Bestimmen immer auch Erfahrung dar? Sind die Muster der Welt und das Erfahrungsfluidum ein und dasselbe? Der Bestimmungsprozeß wäre somit die Erfahrung der Weltseele, die zwar nicht als wachsende begriffliche Artikulation zu verstehen wäre, weil die sich adaptierenden Verwicklungen der Muster kein eindeutiges Telos haben, jedoch auch eine Gleichsetzung von Erfahrung und Wirklichkeit bedeutete. Gerade weil es kein oberstes Muster gibt, ist das Empirium ein Fluidum, nicht eine Einheit, und die Vielfalt der Muster drückt eben den fließenden Charakter möglicher Erfahrung aus. Die Frage, wie sich das Erfahren als Bedeutung zur Bestimmtheit der Muster verhält, ist freilich dadurch nicht beantwortet. Die Sache scheint etwas mit dem Verhältnis von *Stimmung* und Bestimmung zu tun zu haben.

Das Verhältnis zwischen laufender Gewohnheit und Anhalten ist ein Grundzug der Existenz, der auch von der philosophischen Existenz berücksichtigt werden muß, wenn sie z.B. (me)ontologisch tätig ist. Nur das, worin man sich orientiert, kann verstanden werden, und weder die Orientierung noch das Verstehen derselben ist ohne den habituellen Prozeß denkbar. Was wir als Kenntnisse, Gedanken und Tatsachen betrachten, sind primär Prozesse, die in dieser abgekürzten Form festgelegt worden sind, um eine ständige Wiederholung des mühevollen Lernprozesses zu vermeiden. Das ontologisch Wesentliche ist aber nicht das Festgelegte, sondern das Festlegen, nicht der Gedanke, sondern das Denken.

Im Adaptionprozeß gibt es ein reflexives und ein effektives funktionelles Potential, wobei beide auf der Ebene des Bewußtseins konträr sind. Was wir als Erkenntnis über die Welt empfinden, ist primär funktionell orientiert und hat als regulative Idee die optimale Geschicktheit, nicht absolutes Wissen. Das bedeutet nicht, daß die funktionelle Anpassung keine Reflexion enthalten könnte, sondern nur, daß die Reflexion der Funktion unterstellt ist. In dem für das Verstehen entscheidenden Bewußtwerden, das hier als Urform einer ontologischen Seinsweise interpretiert wird, gilt dagegen das umgekehrte Verhältnis. Die Funktion, die wirkende Gewohnheit, ist der Reflexion unterstellt, und das Bewußtsein entspringt hier ausdrücklich der pausemachenden Gewohnheit.

Das Seinsverständnis liegt in einem Bewußtwerden der Weltlichkeit, so wie sie dem zufälligen persönlichen Bewußtsein erscheint. Was reflexiv offenbart wird, ist davon abhängig, wer der Reflektierende ist, was aber keine Subjektivierung des Seins bedeutet. Ganz im Gegenteil. Die Reflexion umgreift alles, worüber der Reflektierende reflektieren kann, alles, was für ihn wirklich ist und in ihm wirkt, wozu gewiß

auch seine Erkenntnis, d.h. alles, was er über die Welt zu wissen meint, gehört. Wie könnte der einzelne Ontologe überhaupt das Sein erörtern, wenn die Welt ihm völlig unbekannt wäre? Daß das Seinsverständnis als ein Bewußtwerden interpretiert wird, heißt nicht, die Welt „individuell“ zu reduzieren, weil sämtliche Kenntnisse sich in Individuen aktualisieren. So ist das Individuum konstant dem Einfluß des Fremden ausgesetzt, aber bevor diese Einwirkung verstanden werden kann, muß das Fremde wirksam, bekannt und gelernt werden. Darin gibt es nichts Subjektives. Oder soll vielleicht die Erde bloß subjektiv kugelförmig sein, nur weil dies ja auch für einzelne Personen eine Wahrheit ist?

Genausowenig ist das reflexive Bewußtwerden die unmittelbare Intuition einer Bergsonschen *durée réelle* oder dergleichen. Für das Gewohnheitliche gilt nämlich, daß es im allerhöchsten Maße *vermittelt* ist. Wenn das habituelle Wechselspiel zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem reflektiert wird, geschieht dies durch eine Vertiefung des Allerbekanntesten, wo Alltägliches und Ungewöhnliches, Oberfläche und Tiefe stets aufeinander einwirken.²¹ Die Reflexion versinkt mehr oder weniger verstehend in das Geltende, und deswegen sind auch die im Schwange seienden astronomischen,

²¹Eine derartige Ontologie kann jedenfalls nicht wegen fehlender konkreter Vermittlung angeklagt werden, so wie es Adorno an Bergson kritisiert (Th. Adorno, *ibid.*). Die hier vertretene ontologische Auffassung geht ausdrücklich davon aus, daß das Unbewußte oder das Sein (die sich hexiologisch einander annähern) *durch einen vertiefenden Weg über das leichter zu Erinnernde reflektiert werden*. Diese Annahme findet man ebenso bei Heidegger wie auch - in einer psychologischen Fassung - bei Freud. Was eine ontologische Lesart für die Freud-Interpretation bedeutet, kann aber hier nicht erörtert werden. Auch wenn Freud unproblematisch mit Begriffen wie „Realität“ umgeht, bedeutet dies nicht, daß seine Annahmen notwendigerweise mit einer ontologischen Darstellung in Konflikt stehen würden. Völlig plausibel könnte man z.B. das „Realitätsprinzip“ als ein Prinzip der gewohnheitsmäßigen Anpassung interpretieren, d.h., es mit Funktionalität statt Realität verbinden. Was die philosophische Freud-Interpretation betrifft, vgl. auch Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.

chemischen und ökonomischen, aber auch gastronomischen, musikalischen, politischen und erotischen, tragischen und komischen Richtigkeiten von reflexiver Bedeutung - einige mehr, andere weniger, je nachdem, wie wichtig und richtig sie sind. Das ist auch der Grund für das ontologisch Interessante an der Sprache, weil diese eines unserer vorzüglichsten Mittel ist, uns über geltende Bedeutungen (jetzt auch im engeren Sinne des Wortes) ursprünglicherer Bedeutungen bewußt zu werden. Ontologisch wesentlich ist die Sprache nicht primär wegen ihrer erkenntnisdienenden Möglichkeit, Theorien sprachlich aufzustellen, sondern vor allem wegen der in ihr liegenden Vorausbestimmung, die eine größere reflexive Wahrheit enthält als jeder einzelne und kohärent zusammengeglichene Ausdruck derselben Sprache.

Der Handwerker, der Philologe, der Musiker und der Physiker - alle werden sie mit der Zeit erfahrener, was auch der Grund dafür ist, daß die im Bildungswesen immer wieder auftauchenden Streitigkeiten darüber, welche Kompetenzbereiche die größte Herausforderung darstellen, so lächerlich sind. Aber Erfahrung kann zielbewußter oder selbstbewußter sein, funktionierender oder reflektierender. Jede Tätigkeit, die nicht blind ist, enthält ein reflexives Moment, aber in der laufenden Aktivität dient die Reflexion der Funktion. Nur so viel wird nachgedacht, wie notwendig ist, um weiterzukommen. Dies gilt für jedes Erkennen im Sinne des Schaffenkönnens. Diese aufmerksame oder zielbewußte Erkenntnis reflektiert und stellt seine Voraussetzungen nur in Frage, insofern dies den Erkenntnisvorgang begünstigt.²²

²²So kann Heidegger behaupten, daß die so verstandene Wissenschaft „nicht denkt“, eine These, für die der Physiker C. F. von Weizsäcker sogar ein gewisses Verständnis zeigen kann, wenn auch mit dem Zusatz, daß die Wissenschaft bisweilen dennoch „denke“, nämlich bei den großen wissenschaftlichen Umwälzungen. Man vergleiche hierzu auch Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970.

Das Bestimmen ist kein reflexiver Prozeß. Um das Fremde verstehen zu können, müssen wir es erst bestimmend wirken lassen, d.h., wir müssen erst damit vertraut werden, lernen. Dies heißt nicht, daß ein Unabhängiges von einem anderen Unabhängigen entdeckt wird, sondern daß eine spezifische Weltorientierung weiterbestimmt wird. Nur das vertraut Gewordene kann verstanden werden.

Einen Sonderfall bilden die Fremdwesen, die derselben kommunikativen Gemeinschaft angehören und die deshalb eben nicht gleich fremd sind. Am offenkundigsten gilt dies für andere Menschen. Bei derartigen Verhältnissen sind wir nicht nur auf die Adaption angewiesen, sondern wir können auch Gedanken austauschen, über dieses und jenes sprechen, kurz gesagt, die anderen in ihrer mitbestimmenden Tätigkeit verstehen. Stimmen können sogar einstimmig werden.²³

²³Dieses *privilegierten Zugangs* wegen spricht man auch von den Geisteswissenschaften als etwas den sogenannten Naturwissenschaften Gegenüberstehendes, das einen prinzipiell anderen als den *erklärenden* Zugang fordert. Wie die Diskussion über *Verstehen* und *Erklären* gezeigt hat, kann diese Unterscheidung jedoch nicht bedeuten, daß es gar keine Schnittpunkte zwischen den beiden Forschungsstrategien gäbe. Die Tatsache, daß es auch innerhalb der Geisteswissenschaften „erklärende“ Methoden, und umgekehrt, daß es ebenso ein gewisses „Selbstverständnis“ der nomothetischen Wissenschaften gibt, darf aber nicht die Unterschiedlichkeit der *Zwecke* verdecken, was im vorliegenden Zusammenhang als die Unterschiedlichkeit der *Reflexionsarten* verstanden werden kann. Dazu gehört, daß es innerhalb einer Ontologie der habituellen Teilhabe nicht möglich scheint, die Trennung der *Wissenschaftsarten* mit getrennten ontologischen *Gebieten* zu verbinden. Der Geist ist stets in die *natura naturata naturans* verworden und die *erklärte* Natur von dem Geist mitkonstituiert. Wenn das Empirium keine absolute Grenze zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem zuläßt, heißt das ebenso, daß wir z.B. animalische *Naturwesen* auch bisweilen *verstehen*, d.h., durch einen *weniger privilegierten Zugang* vom Mitbestimmenden im Empirium betroffen werden können. Was den Begriff des „privilegierten Zugangs“ betrifft, ist wohl schon deutlich geworden, daß er im vorliegenden Zusammenhang etwas ganz anderes meint als in der postwittgensteinschen Kritik an der Bewußtseinsphilosophie, in der die Idee vom „privileged access“ als das zu überwindende subjektive Bewußtseinsprinzip schlechthin gilt. Siehe z.B. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979. Der oben besprochene Zugang ist kein Zugang zum Subjekt.

Reflexionsorientiert ist eine Tätigkeit, die der Erfahrung ausdrücklich ihre Pausen zu bieten versucht. Diese Tätigkeit kann jedoch nicht durchgehend reflexiv sein, weil jedes Tun als Gewohnheit verlaufen muß. Das Reflexive tritt ein, wenn die Gewohnheit nicht verläuft. Die Muster, in denen wir das Erkennen ausüben, sind störrisch, bisweilen auch reflektierbar. Aber ein Muster muß erst für den potentiell Reflektierenden unbewußt wirksam werden, bevor es für ihn Störungen und Reflexion bedeuten kann. Muster besser kennenzulernen heißt, in sie weiter hineinzuwachsen. So wird das Empirium in einer uns zugänglichen Weise bestimmt, kann deshalb eventuell auch bewußt werden. Wenn ein Muster in seiner Aktualisierung etwas anderem begegnet (anderen Zufällen, anderen Mustern, dem Unbestimmten) und diese Begegnungen auch das Muster modifizieren, dann können die so erworbenen Kenntnisse auch reflektierbar werden. Die Modifizierung selbst geschieht jedoch ohne größeres Bewußtsein. Die Welt wird sehr wenig verstehend bestimmt.

Es muß nicht alles, was bestimmt ist, bewußt werden können, selbst dann nicht, wenn es für mich bestimmt wäre, aber nur das, was in mir reflektiert und vielleicht sogar verstanden wird, zeigt etwas davon, was es *ist*. Die aufmerksame Erkenntnis kann nur insofern sie reflexiv wirkt dasselbe leisten, was jedoch niemals ein primärer Zweck des sich orientierenden Erkennens ist.

Wenn Funktion und Reflexion fundamentale Polaritäten der Erfahrung sind und die Funktion offenkundig etwas mit Selbsterhaltung zu tun hat, stellt sich die Frage, ob die Reflexion vielleicht nicht letztendlich funktionsorientiert ist, nur in einer zeitlich weiter gespannten Form. Die Urform der Reflexion wäre so die funktionssteigernde Verzögerung der Aufmerksamkeit, wovon andere der Praxis ferner liegende Reflexionsarten nur spätere Entwicklungen wären. Die

Reflexion würde primär ein Bereitsein ausmachen, wo der Tätige wegen eingetretener oder bedrohender Störungen im Mustergedächtnis nach möglichen alternativen Verhaltensweisen sucht. Für eine pragmatische Psychologie wäre dies vielleicht einleuchtend, aber selbstverständlich ist es bei weitem nicht. Die Interpretation der Aufmerksamkeit als primäre Form der Reflexion würde zu einer teleologischen Interpretation der Geschicktheit, der Geschmeidigkeit und der Friktionslosigkeit als der grundsätzlichen ontologischen Dynamik führen.²⁴

Ebensosehr wie der Funktion Vorschub geleistet wird, könnte umgekehrt behauptet werden, daß die zielgerichtete Reflexion ihre Bedingung in einem rein reflexiven Potential hat. Die Erfahrung muß vielleicht als etwas aus zwei verschiedenen Quellen Stammendes betrachtet werden, wobei Reflexion und Funktion gleichursprünglich sind. Wie in den Theorien der synthetischen Erfahrung könnte hinzugefügt werden, daß weder reine Reflexion noch reine Funktion getrennt auftreten können, sondern nur beide gemeinsam als mehr oder weniger reflexive Funktion. Die Quellen sind aber verschieden, und es gäbe keinen Grund, die Reflexion funktionseller zu interpretieren, als die Funktion reflexiv interpretiert wird. Die Erfahrung wäre als ein sich erholendes Streben zu verstehen, in dem Bearbeitungsgrad und -art sich unterscheiden.²⁵

²⁴Vgl. den Zusammenhang zwischen Maschine und Tod, Geschwindigkeit und Krieg bei P. Virilio. Siehe auch die Derrida-Interpretation in: Peter Kemp, Döden och maskinen. En introduktion till Jacques Derrida, Stockholm/Steilung 1990, insbesondere Kemps Kritik der „Jules Verneschen Vernunft“, S. 159-195.

²⁵Man vergleiche Gadammers einleuchtende Darstellung über das Gleichursprüngliche in Theorie und Praxis. H.-G. Gadamer, „Lob der Theorie“ in Gesammelte Werke 4.II, S. 37-51. Schon früh zeugt die passive Verwundung über die göttlichen Mysterien der Welt von einer Haltung, wo der Mensch nicht nur praktisch „wozu“ fragt, sondern eher zunickend - und theoretischer - meint: „so ist es“. Wenn das Theoretische heutzutage auch einen negativen

Auch die Aufmerksamkeit wartet, allerdings nicht wie die kontemplative Reflexion, weil die Verzögerung hier eine perfektionierende Verzögerung darstellt. Wenn etwas vom Gewöhnlichen abweicht, wird eine konzentriertere Haltung erweckt, wodurch sich der jetzt aufmerksam Gewordene für mögliche Muster bereithält, um besser weiterzukommen, falls Probleme auftauchen. So hat das Wort ‚warten‘ eine doppelte Bedeutung, die teils besagt, daß auf etwas gewartet, teils daß nichts unternommen wird. Aber die relative, bewußtseinswendende Passivität der Aufmerksamkeit wäre nicht ohne das reflexive Potential des Bewußtseins möglich, und ebenso wie dies dem zielbewußten Streben unterstellt sein kann, kann auch die Reflexivität das Übergewicht haben. Der Unterschied zwischen einem „genuin“ reflexiven Bewußtsein und dem Zielbewußtsein oder, um die Begriffe zu trennen, zwischen *Kontemplation* und *Aufmerksamkeit* bedeutet nicht, daß die Kontemplation nur reflexiv, die Aufmerksamkeit nur zielgerichtet wäre, sondern er betrifft die vorherrschende Tendenz des jeweiligen Zustandes. Während die Aufmerksamkeit der Flexibilität in naheliegenden Situationen zugewendet ist, ereignet die Kontemplation sich eher in der Pause oder, anders ausgedrückt, die Verzögerung ist für den Kontemplierenden ein Selbstzweck. Kein Verhalten kann jedoch nur aus Pausen bestehen, und die Gewohnheit muß deshalb auch da verlaufen, wo sie Pausen zum Zweck hat. Das verlaufende, aber reflexionssuchende Denken versucht

Klang haben kann, so hängt dies eng mit der neuzeitlichen Verwandlung der Theorie zusammen. Die theoretischen Wissenschaften drücken viel weniger die reflektierende Lebensform des *bios theoretikos* aus als den Willen, die Natur zu kontrollieren, und werden so - verständlich genug - vor allem mit dem instrumentellen Intellekt verbunden. Die Theorie ist zu einer Art praktizistischer Theorie geworden, wo sie mit der Praxis zusammengeschmolzen ist, um dem Menschen ausschließlich Praxis zu bieten, statt, wie in den mittelalterlichen Universitäten - wo die Theologie symptomatisch genug die „richtige“ Wissenschaft war - sowohl das Praktische als auch das rein Geistige.

so zu erkennen, daß diese gewohnheitliche Tätigkeit zum Nachdenken einlädt.²⁶

Reflexive Erholung und Streben sind die zwei Grundtendenzen des Daseins, wovon die eine den überlieferten Mustern eines dispositiven Gedächtnisses zugewandt ist, während die andere das Unbestimmte zielsetzend weiterbestimmt. Wie die Kantische Anschauung ist das reine Streben zwar blind, aber die reine Reflexion ist nicht als „leer“ zu verstehen, sondern vielmehr als etwas Unwirkendes, als absolute Pause. In der heterogenen Erfahrung ist die Erholung mit dem Streben verbunden, entweder mit reflexiver Dominanz als Kontemplation oder mit strebender Dominanz als Aufmerksamkeit. Auch wenn der Reflektierende nicht völlig in Gedanken versunken ist, sondern tastet oder herumtappt, überlegt oder sich umstellt, ist er in diesem Zustand (noch) nicht tätig. Er befin-

²⁶Man könnte auch über jene physiologische Schwäche des Menschen spekulieren, die so oft mit seinem geistigen Vermögen verbunden worden ist, und vermuten, daß dies mit seiner Ausgesetztheit für Störungen und dem damit verbundenen Zwang zur Erholung zusammenhinge. Für den Menschen ist das Leben aber nicht nur *bios theoretikos*, und Herr der Natur ist er - trotz oder wegen seiner Schwäche - geworden, weil seine Reflexion weitgehend auch zielbewußt ist. Man kann nur hoffen, daß diese aufmerksam gewonnene Mächtigkeit letztendlich nicht nur die absolute Routine begünstigt, sondern auch eine Ruhe, die es ermöglichte, sich den Störungen reflexiver und kontemplativer zu widmen. Jemand könnte die gesellschaftstheoretischen Konsequenzen hiervon zu ziehen versuchen und meinen, daß „Herrschaften“ mehr reflektieren als „gewöhnliche“ Leute. Die Gesellschaft würde einem Muster folgen, das müßige Klassen schafft, um sich so ein reflexives Potential zu bereiten, das zur Verfügung stünde, wenn die strebenden Mechanismen aus irgendeinem Grund nicht mehr tragfähig wären. Das wäre eine neue Fassung des alten Gleichnisses des Menenius Agrippa, der die Patrizier mit dem Magen des Körpers verglich (das edle Verarbeitungsorgan vor der zerebralen Manie!), als er die aufsässigen Glieder (die Plebejer) am heiligen Berg zu beruhigen suchte. Das Gleichnis hinkt jedoch, weil jede Faulheit nicht kontemplative Muße sein muß, jede Muße nicht herrschaftlich, jede Herrschaft nicht müßig - ganz im Gegenteil ist die Plutokratie oft sehr zielbewußt, während ein armer Fischer sicher mehrere Pausen hält, wenn er auf die in sein Netz schwimmenden Fische wartet.

det sich in einer Art *Schwebezustand* zwischen Mustern; hat sich noch nicht für ein Bestimmtes entschieden - oder ist noch nicht von einem Bestimmten in Besitz genommen worden. Es könnte vermutet werden, daß dieses relative Fehlen von Mustern eine umfassendere Musterlosigkeit andeutet, eine Störung, die Zerstörung wäre. Durch ihre zufällige Unbestimmtheit würde die reflexive Störung von der Unbestimmtheit als solcher zeugen, vom Nichts. Interessant in bezug auf das Ontologische im Meontologischen wäre aber, daß das Bewußtsein des Unbestimmten von einer Bewegung *über* existierende Bestimmungen vermittelt würde.

Was geschieht, wenn die Reflexion das Gewohnheitsarchiv durchblättert? Sucht sie überhaupt etwas Bestimmtes, oder verhält sie sich eher wie ein „suchender Geist“, der nur sucht, um zu suchen, und gewiß auch etwas finden kann, aber nicht, weil er von Anfang an gerade das suchte. Die Reflexion über Muster, denen wir zugehörig sind, streift, gerade ihrer *schwebenden Alternierung* wegen, das Fehlen jeden Musters, weil die Reflexion uns nicht auf ein gewisses Muster zurückwirft, sondern gerade ein noch nicht entschiedenes sucht. Sie versetzt uns in einen mehr oder weniger dauerhaften Zustand der Musterlosigkeit, der uns als etwas Verunsicherndes bisweilen auch bedrohen und faszinieren kann.

Gewiß ist die reflexive Inaktivität kein Nichts, aber durch ihren schwebenden Charakter liegt sie dem Entfliehenden und Unbestimmten viel näher als die vorwärtstreibende Tendenz der Aufmerksamkeit, die vor allem mit dem Weiterbestimmen der Muster verbunden ist. In dieser Hinsicht bedeutet Aufmerksamkeit, in einer (potentiell) modifizierenden Weise innerhalb der funktionierenden Aktivität aktualisiert zu werden, die ihrerseits besser funktioniert, je größer die Routine ist - was dann die Aufmerksamkeit für andere Muster frei macht. Wenn der Aufmerksame sich unter den Mustern weiter vorwärts bewegt, ist dies aber nicht nur von der bestehenden Rou-

tine ermöglicht worden, sondern stellt auch eine Weise dar, *das Bewußtsein daran zu hindern, die Routine zu stören, d.h., in reflexives Schweben zurückzufallen*. Deshalb kann das Zielbewußtsein sich in gewissen Fällen gegen die mit unerledigten Störungen verbundene Reflexion wehren, weil diese allein niemals nach etwas strebt und deshalb auch in heterogener Form untätig machen kann.

Am wenigsten erscheint die Möglichkeit der Zerstörung, die Bedrohung durch das Nichts, die Verunsicherung durch das Unbestimmte in der gut verlaufenden, unaufmerksamen Routine, wo alles ganz geschwind fortgeht. Wenn eine Störung eintritt, beginnt der Routinierte ein wenig herumzutappen, gewöhnlicherweise jedoch nicht allzu lange, um statt dessen möglichst effektiv das Ungewöhnliche aufmerksam fernzuhalten, die Aktivität und das Gewöhnliche beizubehalten. So drückt auch die Aufmerksamkeit ein Verhältnis zum Nichts aus, wenn auch vom Zielbewußtsein verdeckt. Die Aufmerksamkeit ist der ständige und bisweilen desperate Versuch, dem zu entfliehen, was „das Unheimliche“ genannt worden ist, das aber gewiß nicht schrecklich in irgendeinem moralisch verwerflichen Sinn sein muß, sondern vielmehr das betrifft, was von der Wohnlichkeit des gewohnheitlichen Hauses abweicht.

Wenn hier von Mustern die Rede ist, die gestört und danach reflexiv in der Pause bearbeitet werden, kann daraus einfach das vereinfachte Bild entstehen, daß es sich um singuläre Phänomene handelte, wo Funktion und Reflexion nur wechseln, um das einzelne Muster entweder effektiver zu machen oder zu vertiefen. Ein Unterschied zwischen der Aufmerksamkeit und der kontemplativeren Reflexion scheint aber der zu sein, daß die Aufmerksamkeit sich vielmehr nach dem bedrohten oder gestörten Muster richtet, während die geruhsame Reflexion eher die Neigung hat, ein allgemeines Bewußtsein der einzelnen Muster *im Verhältnis zu anderen* hervorzubringen,

vielleicht mit dem Nichts als Relief. Die reflexive Ruhe betrifft nicht so sehr das Muster selbst, sondern vielmehr das Muster in seinem flatternden Wechselspiel mit anderen Mustern. Sie drückt ein schwebendes Alternieren aus, das das Wirkende und Wirkliche durch andere Möglichkeiten einrahmt und vertieft. Was reflektiert wird, ist aber zugleich von vorherigen Mustern abhängig, und das am meisten gestörte Muster nimmt als Anlaß und Einleitung einen wesentlichen Platz ein, wenn auch die Pause als solche von mehreren Faktoren abhängig sein kann, die gewiß nicht reflektiert werden müssen.

Ein allgemeines Problem ist, wie man Tätigkeit bzw. Ruhe verstehen muß, wenn jedes wirkende Muster als eine Tätigkeit verstanden wird. Ruhe kann hier schwerlich als völlig fehlende Tätigkeit verstanden werden, weil sogar ein so sehr sich ausruhend Wesen wie der Schlafende von mehreren tätigen Mustern geprägt ist, wenn er daliegt, mit seinem, wenn auch ruhiger pulsierenden, so doch pulsierenden Herzen. Vielleicht schnarcht er sogar. Wenn es sich nicht um die ewige Ruhe handelt, ist Ruhe am ehesten mit einer *abgenommenen* Tätigkeit verbunden, wo die Ziele ihre Dringlichkeit verloren haben.²⁷

Was als ruhevoll gilt, ist relativ. Für ein Kind in der Wiege ist es ein ungeheures Unternehmen, sich zum Sitzen aufzuraffen, während es dagegen für den müden Wanderer ohne Zweifel eine große Erholung bedeutet, wenn er sich sitzend ausruht. Heißt dies, daß das Angewöhnte eigentlich das Ruhevolle ist? Es ist schwierig für das Kind, das zu tun, was es nicht beherrscht; ist es aber schon eingeübt, wird dasselbe leicht und mühelos. Vollendete Routine wäre die Ruhe selbst, weil sie keine Anstrengung mehr forderte, und sich ausruhen hieße,

²⁷Auf Schwedisch heißt Verzögerung *dröjsmål*, d.h. Ziel des Verweilens. Wenn der sich Ausruhende Ziele hat, sind es eben solche.

auf die vertrautesten Muster zurückzufallen - etwa so, wie die Turmschwalbe in der Luft fliegend schlafen kann. In gewissem Sinne stimmt dies vermutlich, aber was dann hervorgehoben werden muß, ist eben das *Zurückfallen auf Vertrautes*. Wer sich zurückfallen läßt, erlaubt es der zielgerichteten Tätigkeit *abzunehmen*, was ein reflexives Potential enthält.

Daß der Schlaf aber ziemlich ruhig ist, kann vermutet werden. Deshalb sind auch Träume von fundamentalem, nicht nur psychologischem, sondern auch ontologischem Interesse. Das halbe Leben ist bekanntlich Nacht. Schlafend wird Erfahrung in einem träumerischen Bewußtsein verarbeitet, weshalb auch die Welt der Träume und jene wache Hingabe im Spiel zwischen Sein und Nichts, die Kunst genannt wird, einander so sehr ähneln können.²⁸ Auch das Erwachen kann bis-

²⁸Was den Zusammenhang zwischen Ruhe und der Reflexion von gewohnheitlicher Bedeutsamkeit betrifft, kann auf die etwas andersartige Interpretation der Verbindung zwischen Unbestimmtheit, Gedächtnis und Traum bei Bergson hingewiesen werden. Auch Bergson meint, daß die Beschleunigung der Reaktionen die in den *Zonen der Unbestimmtheit* liegende Offenheit reduziert. Das gilt auch umgekehrt: In dem Maße, wie das Verlangen nach einer Reaktion aufhört, wird es für das Gedächtnis möglich, den so entstandenen Spielraum der Unbestimmtheit immer mehr auszufüllen. Diese Verzögerung ist im Schlaf am größten, und deshalb kann der Traum von Bergson als besonders erinnernd - und deshalb „seelisch“ - beschrieben werden, was gewisse Ähnlichkeiten mit der vorliegenden reflexionstheoretischen Interpretation von wirkenden und nicht wirkenden Mustern aufweist. Für Bergson ist die Erinnerung jedoch mit einer Loslösung von der Gewohnheit verbunden, die zugleich das Erinnernte an ein *anderes* Gebiet verweist, nämlich an das der persönlichen Erinnerungen, die gerade wegen ihrer lieblichen Nutzlosigkeit seelisch sind. Was in der Erinnerung bewußt wird, ist ausdrücklich eine *nicht wirkende*, unbewußte Vergangenheit. Die damit verbundenen Schwierigkeiten werden hervorgehoben, weil man in diesem Zusammenhang keine explizite Behandlung der Verbindung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein findet. Man könnte hier auch Freuds Darstellung des Unbewußten heranziehen, in der die Erinnerungen weitgehend als mehr oder weniger verdeckte Ausdrücke eines gewiß sehr *wirkenden* Unbewußten erscheinen. Das führt - genau wie in der vorliegenden Arbeit - die Erinnerungen mit den wirkenden Mustern eng zusammen, die nun beide als zwei Seiten ein und desselben Geschehens erscheinen. Aus dieser Sicht muß auch die Darstellung der Reflexion gewohnheitlicher Bedeutsamkeit oben verstanden werden.

weilen als eine Störung erscheinen, aber eben als eine Art *Ruhestörung*. Was wir Ruhestörung nennen, ist ein Sonderfall der Unterbrechung. Dieser folgt nun ausdrücklich keine Pause, sondern es wird - ganz im Gegenteil - ein schon eingetretener Zustand der relativen Muße verhindert. Die Ruhestörung stellt deshalb eine tätigkeitsorientierte Störung dar, wobei die Umstellung zur Handlung zwar etwas träge ablaufen kann, jedoch als Richtung eindeutig vorhanden ist. So muß der Erwachende seine nächtliche Muße verlassen, kommt so zwar wieder zum *tätigen* Bewußtsein, aber eben auf Kosten des oneirischen Selbstbewußtseins.

Obwohl die Welt der Träume für das Bewußtsein immer die große Herausforderung bleibt, scheint die wache Reflexion dem Verstehen doch viel erreichbarer zu sein als die oneirische. Demgemäß wird hier nicht die *Schläfrigkeit* als Bedingung der Möglichkeit der oneirischen Erfahrung erforscht, sondern die zur wachen Reflexion führende Störung des Tages.

Die vorliegende Interpretation des Zusammenhangs zwischen Ruhe und Reflexion geht davon aus, daß der Inhalt der Reflexion eng mit dem zusammenhängt, was der Reflexion vorangegangen ist, was eben bei einer Störung konzentriert zum Ausdruck kommt. Im Vergleich mit einer rein kontemplativen Lebensform, die das Ziel hat, jede Tätigkeit zurückzuhalten, kann ein aktiveres Leben Störungen begegnen, in denen Tätigkeit und Ruhe in unmittelbare Nähe zueinander rücken, was die Spannung zwischen Streben und Erholung, Funktion und Reflexion noch offenkundiger macht, vorausgesetzt, daß die Störungen nicht sofort aufmerksam erledigt werden. Pausen, die inmitten der Zielorientierung auftauchen, können, weil sie noch so fest in der Tätigkeit verankert sind, ein Anhalten begünstigen, das nicht in der Weise ohne Vermittlung sein muß wie jene kontemplative „Anschauung Gottes“, deren Streben so gering auch im wachen Leben ist, daß sie stets aus der Welt zu verschwinden droht.

Sowohl Aufmerksamkeit als auch Kontemplation befinden sich im Bereich zwischen reiner, ungehemmter Routine und totaler Musterlosigkeit. Heißt dies aber, daß auch die Kontemplation als Willensakt verstanden werden muß, und zwar ihrer größeren Reflexivität wegen, als noch willentlicher als jedes Zielbewußtsein? Daß ein Zustand nicht funktionsorientiert ist, besagt ja noch nicht, daß er für die Funktion keine Bedeutung haben könnte. Es ist jedoch nicht die primäre Aufgabe der stillen Reflexion, die Leistungskraft der Muster zu sichern, wenn uns auch der zurückhaltende Wille und das reflexive Bewußtsein des musterkonstituierenden Spiels zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem einige ballistische Abenteuer auf einer von der Aufmerksamkeit beschleunigten Fahrt, wo nichts mehr die ungehemmte Gewohnheit zügelt, ersparen könnte. Vielleicht ist eben die Gewohnheit jener Sturm, der Benjamins Engel rückwärts aus dem Paradiese treibt, so daß er nie die Zeit hat, das Zerbrochene wiedergutzumachen oder künftiges Unglück zu verhindern, weil die Gewohnheit, um überhaupt verlaufen zu können, von sich aus verlaufen muß. Der Versuch, mit dem Rücken der Zukunft zugewendet dennoch etwas zu tun, wäre die Aufmerksamkeit, während die gelassene, kontemplativere Reflexion vielleicht dort zu finden wäre, wo der Engel Flaneur geworden ist.²⁹

Versinkendes Wollen

Die Interpretation der Reflexion als einer Art *Müßiggang* des Bewußtseins und der Aufmerksamkeit als eines weniger geruhsamen, jedoch bisweilen geruhsamen Zielbewußtseins hat eine Bedeutung für die Willensproblematik. William James verstand den Willen als die aufmerksame Anwesenheit in

²⁹Vgl. auch die Darstellung des Verweilens in M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, insbesondere S. 285 ff.

oder die selektive, und deshalb anstrengende Zustimmung zu gewissen hervordrängenden Neigungen. Wenn diese impulsiven Tendenzen als wirkende Muster verstanden werden, könnte man das Wollen als einen musterbevorzugenden Zustand beschreiben. Ist dieser Zustand eine Aktivität, oder ist er eher mit einer reflexiven Inaktivität verbunden? Wenn das Wirken von ungehemmt strebenden Mustern herrührt und die Gegenkraft dazu in einer anhaltenden Reflexion liegt, dann könnte die Aufmerksamkeit zwar mit dem Willen verbunden werden, aber nicht kraft ihrer Wirksamkeit, die eben die unkontrollierbare Gewohnheitsautomatik steigert, sondern wegen des kleinen Maßes reflexiver Stille.³⁰

Traditionell ist der Wille als überlegtes Streben vom blinden Begehren unterschieden worden, wobei die überlegende Instanz eben aktiv, die begehrende dagegen passiv als erleidende Passion, oder moralistischer, als Knechtschaft unter den Begehren verstanden wurde. In der Cartesischen Philosophie wird die Begrifflichkeit von Passion und Aktion übernommen, um subjektphilosophisch mit dem Dualismus zwischen mechanischem Leib und autonomem Denken verbunden zu werden. Als *Cogito* wird die aktive, überlegungsfähige Kraft einem getrennten Bewußtseinsprinzip zugeschrieben, um so das rein Mechanische des Leiblichen endgültig festzulegen. Bei Spinoza erfährt die subjektorientierte Einengung der Fragestellung mit der Begründung der Ethik durch „Gott oder die Natur“ (*Deus sive Natura*) wieder eine Erweiterung,³¹ aber auch hier wird der nach Selbsterhaltung strebende *conatus* sowohl dem *voluntas* als auch dem *appetitus* zugeschrieben, was eben

³⁰Zwar kann diese Stille im gewissen Sinn als eine *Haltung*, d.h., als eine gewohnheitliche Verhaltensart beschrieben werden, aber der Schwerpunkt liegt dann nicht auf dem *Verhalten*, sondern auf dem *Anhalten*.

³¹So ist Spinoza derjenige, der mit seiner sehr determinierten Fassung der Willensfreiheit sich fragen kann, warum nicht „eine feste Haltung und Dispositions Konstanz durch vorausbestimmte Notwendigkeit entstehen könnte“. Spinoza, Brief an G. H. Schaller, Oktober 1674.

auch eine strebensfundierte Interpretation des Verstandes und des Bewußtseins bedeutet,³² die nicht mit der Idee der reflexiven Ruhe vereinbar ist. Vielmehr ist das Strebende im *conatus* mit der Beharrlichkeit der Gewohnheit gleichzusetzen. Jemanden, der in seinen Gewohnheiten sehr strebend ist, nennt man eben *hektisch*, weil *hexis* in ihm zum Ausdruck kommt.

Wenn die klassische Unterscheidung zwischen dem Begehren als unkontrolliertem Trieb und dem Willen als beherrschtem, überlegtem Trieb eine Bedeutung haben soll, kann es nicht an einer spezifischen, willentlichen *tätigkeitserzeugenden* Kraft liegen, sondern vielmehr an einer *tätigkeitshemmenden*, was aber die Begrifflichkeit problematisch macht, weil die gewünschte Garantie für ein Subjekt, das selbst seine Handlungen erzeugen könnte, so nicht gegeben ist. Der Wille wäre weit mehr das Vermögen, vordrängende Taten zurückzuhalten, als die Fähigkeit, sie aus eigener Quelle zu erzeugen. Wenn die Begriffe des Begehrens und des Willens überhaupt verwendet werden sollen - was zu überlegen wäre, weil sie einen schweren moralistischen Ballast tragen -, darf das reflexive Vermögen nicht als eine spezifisch willentliche *Triebkraft*, sondern muß vielmehr als die willentliche *Unentschiedenheit* des Nachsinnens verstanden werden.

Die Frage ist aber schwierig. Jemand könnte einwenden, daß die Gewohnheit als zweite Natur gerade willentliche Triebe ermöglicht, weil das reflexive Hemmen der Aktivität sich auch gewohnheitlich sedimentieren kann. Eben weil die zweite Natur willentlich vermittelt ist, unterscheidet sie sich von der ersten Natur, dem Instinkt. Wesentlich ist aber, daß eine willentliche Vermittlung etwas anderes ist als unmittelbares Wollen. Zwar kann die zweite Natur gewollt gewesen sein, was aber nicht bedeutet, daß sie gewollt wäre, wenn sie wirkt. Ihre Spontaneität liegt eben darin, daß sie nicht gewollt sein muß,

³²Siehe insbesondere Spinoza, Die Ethik, II, Prop. XLIX & III, Prop. VI-XIII.

um wirken zu können. So gibt es keinen notwendigen Konflikt zwischen der Interpretation des Willens als reflexiver Inaktivität und der Möglichkeit einer willentlich vermittelten zweiten Natur.

Dies sagt aber noch nichts darüber, wie man das reflexive Wollen bzw. die willentlich vermittelte Gewohnheit sittlich-ethisch bewerten soll. Wie soll man die schwebend-hemmende Kraft des Wollens im Vergleich mit der treibenden zweiten Natur verstehen? Wenn die Triebkraft der zweiten Natur schon reflexiv vermittelt ist, dann muß die Reflexion wohl nicht so sehr versuchen, dieser Automatik entgegenzuwirken, insbesondere dann, wenn die geschichtlich geformte Bearbeitung der in jeder zweiten Natur mitwirkenden Sittlichkeit berücksichtigt wird. Welche Rolle spielt ein einzelnes Wollen im Vergleich mit jenem geschichtlichen Erfahrungsvorrat? Wie die reflexive Kraft bewertet werden muß, würde eine Parallelfragestellung zur Frage der Emanzipation darstellen. Wesentlich in bezug auf die zweite Natur ist aber auch, daß sie bei weitem nicht nur willentlich vermittelt ist, sondern vielmehr durch Wiederholung und unbewußte Anpassung eingeprägt. Deshalb kann auch der Sondercharakter der zweiten Natur nicht so stark hervorgehoben werden. Streng genommen gibt es keine feste Grenze zwischen den beiden Naturen, weil das Gewohnheitstier schon von Geburt an in eine zweite Natur hineinwächst - sei es durch Erziehung, durch eigenes Mitbestimmen oder sonstigen Einfluß.

Das Intersubjekt und die Vielfältigkeit der Erfahrung

Die Tendenz in verschiedenen willensbetonenden philosophischen Strömungen, die Apperzeption als eine Art aktive oder hyperaktive Perzeption zu deuten, ist schon besprochen worden. Das Problematische einer derartigen Interpretation liegt

nicht so sehr in der Verbindung zwischen Willen und Apperzeption, sondern vor allem im nur aktiv verstandenen Willensbegriff, wobei das Reflexive im Willen selbst versäumt wird. Die Interpretation des Willens als Anstrengung würde so zwei gegensätzliche Phänomene verwechseln, nämlich die Anstrengung als äußerste Manifestation der strebenden Kraft der Gewohnheit einerseits und den Willen als bevorzugende Überlegung³³ in einer Situation der suspendierten Tätigkeit andererseits. Wenn der Wille etwas mit Aktion zu tun hat, so nicht etwa, weil hier irgendein Unternehmungsgeist zum Ausdruck kommt, - obwohl wir unsere Hektik, d.h. die strebende Gewohnheit, gern als wollend betrachten möchten, weil wir eben besonders strebende Gewohnheitstiere sind. Wenn es aber keine Hektik gibt, ist das Wollen wirkungslos, und diese schwierige Balance zwischen Zurückhaltung und Rührigkeit ist eben das Dilemma der Ethik. Um seine Handlungen zu wollen, muß der Handelnde auf sie verzichten - nur wie weit, das ist die Frage. Aristotelisch könnte dies das Dianoethische im Ethischen genannt werden.

Wenn das Streben kraft seiner Reflexivität wollend ist und die Reflexion ihrerseits sich nicht auf etwas Subjektives beschränkt, sondern allgemein das Bewußtwerden sonst unauffällig verlaufender Muster bedeutet, kann auch der Willensfrage ein subjektüberschreitender Sinn gegeben werden, der es erlaubt, das Willentliche in weniger spezifischen Konstellationen, als Personen es sind, zu beurteilen, wie in der Gesellschaft, in verschiedenen Kulturen und allgemein in der Geschichte. Das Verhältnis zwischen Streben und Erholung ist entscheidend für jedes Bestimmen, und eine dieser schicksalhaften Bestimmungen ist eben die geschichtliche Tradition, die die Welt für uns erschlossen hat.

³³Man vergleiche die *prohairesis* bei Aristoteles.

Unsere Welt erscheint nicht mehr primär als eine Vielfalt von unterschiedlichen Mustern, sondern eher als ein gigantisches System, das gesellschaftliche Institutionen, ökonomische Verflechtungen, soziale Netzwerke und in hohem Maße auch unser Verhältnis zur sogenannten Natur miteinbezieht. Dieses System hat schon eine unerhörte Geschmeidigkeit erreicht, die immer noch weiter beschleunigt wird, vor allem durch jene mathematische Begierdestruktur, die Wirtschaft heißt, jedoch sehr wenig *oikonomie* im Sinne des Haushaltens bedeutet. Durch einen derartigen reflexionslosen Funktionalismus wird die Bestimmung weniger musterhaft und statt dessen systematisch, d.h. in jener stärkeren Weise vorausbestimmt, die es ermöglicht, von unserer Bestimmung als einem wahren Schicksal zu sprechen. Ein Kennzeichen dieser Destination ist die gleichschaltende Uniformität der Richtung, die vielleicht auch mit gewissen ontologischen Zügen jener Traditionslinien verbunden ist, die heute nicht nur das Abendland prägen, sondern schon fast die ganze Welt. Diese Gleichschaltung ist mit einer Tendenz verbunden, die von der menschlichen Stimme ausgedrückt wird, indem sie Richtiges allgemeingültig zu machen versucht und so die Vielgestimmtheit der Welt reduziert.³⁴

Keine Tradition ist aber völlig einheitlich, gewiß auch nicht die abendländische, und ihre Bestimmung kann deshalb auch immanent beeinflusst werden. Es hat sogar grundsätzlich etwas Zweifelhafte, wenn versucht wird, die eigene Bestimmung zugunsten einer anderen zu verlassen, nicht nur weil die vielfältigen Möglichkeiten der eigenen Zugehörigkeit so versäumt werden, sondern vor allem, weil dadurch eine ideologische Kluft zwischen Sein und Bewußtsein entsteht, die jede wir-

³⁴Vielleicht stellen monotheistische Kulturen vor allem diesen monolithischen Zug dar - wie der religiöse Hintergrund der heutigen Kulturherrschaft implizieren könnte.

kungsvolle Vermittlung verhindert. Gewisse Muster einer Bestimmung können nur mit Hilfe anderer, auch bestimmt wirkender Muster umbestimmt werden. Eine derartige immanente Veränderung bedeutet jedoch nicht, daß der Einfluß des Fremden unwesentlich wäre, sondern sie besagt lediglich, daß nichts Ungewöhnliches gewöhnlich werden kann, wenn es nicht die existierenden Gewohnheiten umformt.

Eine siegreiche Strömung der abendländischen Tradition ist die neuzeitliche Subjektphilosophie, die gewiß nicht nur ein philosophiehistorisches Faktum ist, sondern unsere ganze Weltorientierung ausdrückt. Diese Tradition wird oft mechanistisch genannt, um sie von der aristotelisch-scholastischen zu unterscheiden. Der Begriff des mechanistischen Weltbildes ist aber problematisch. Wie soll ein auf mechanischen Ursachen aufgebautes Universum verstanden werden, wenn der Streit über Teleologisches und Mechanisches in diesem Universum ein Erkenntnisstreit ist? Wenn man pragmatisch die optimale Erkenntnis als maximale Geschicklichkeit interpretiert und nicht als maximale Adäquation, so besagt dies auch, daß die Welt mechanistisch wird, weil sie so betrachtet den Erkennenden geschickter macht, nicht weil sie an sich mechanisch wäre. Wenn aber die mechanische Welt eine mechanistische Erkenntnisbestimmung ist, taucht in Gestalt der entscheidenden Frage nach dem Ziel dieser Erkenntnisart ein *Telos* wieder auf. Wenn die Erkenntnis mit der Stimme verbunden ist, die Richtiges gemeingültig machen will, kann die Frage des Teleologischen neu formuliert werden. Der Unterschied betrifft dann nicht den Gegensatz zwischen einer nicht-teleologischen und einer teleologischen Bestimmung, sondern den zwischen einem an die menschliche Stimme geknüpften *Telos* einerseits und der Vielfalt mehr oder weniger entfliehender Zwecke andererseits. So hat die mechanistische Revolution nicht die finalen Ursachen abgeschafft, sondern vielmehr *selbst das Telos der Welt übernommen*.

Das ist eben die Tragik der Subjektphilosophie, die die Vielbestimmtheit der Welt erst in eine anthropozentrische und dann in eine technozentrische Teleologie verwandelt. Wenn die vorliegende Hexiologie ein Ziel hat, so wäre es am ehesten das einer teleologischen Vielfalt, bestehend aus sowohl entfliehenden als auch sonstigen Zwecken, wobei aber das Wesen mit der Stimme nicht über sämtliche Zwecke verfügen kann. (Auf Schwedisch gibt es hierbei den erhellenden Ausdruck *mål i munnen*, d.h. Ziel im Mund, für das Sprechvermögen.) Freilich muß man der Stimme auch das Recht zugestehen, ihre festen Punkte beizubehalten, weil das anders Bestimmte und Unbestimmte das Erschließen der Welt verhinderte, wenn es in die Bestimmung der Stimme eingefügt würde. Die *Ziele des Mundes* sind etwas, das einem erlaubt, die Richtung beizubehalten, durch Richtigkeiten das Gewöhnliche festzulegen, sich gegen die stets anwesende Bedrohung der Auflösung zu wehren - aber, wie in der Gesellschaft, gibt es auch in der Welt Grenzen dafür, was einige bestimmen dürfen. *Wer Richtiges gemeingültig machen will, bestimmt allzu viel.*³⁵

Das Problem der neuzeitlichen Universalkultur ist, daß die ihr konstitutive Bestimmung dazu neigt, allzu einstimmig zu werden. Die Einstimmigkeit schaltet gleich, und die Einstimmigen beginnen so, gemeinsam in derselben Richtung zu wirken. Je gleichgerichteter die Bestimmenden sind, desto klarer beginnen sie, denselben Mustern zu folgen, was gewiß auch Konflikte beinhalten kann, weil ähnlich sich Orientierende an Gleichartigem interessiert zu sein pflegen - wie ver-

³⁵Wenn das Wesen der reflexiven Begierde notwendigerweise sich selbst zum Gott machen muß, sollte es sich jedenfalls daran erinnern, was über Gott in der Bibel gesagt wird, z.B., daß er sich am siebten Tage ausruhte. Dazu kommt, daß er ein Fels ist, der gerade deshalb Boden unter den Füßen bietet, weil er undurchdringlich ist.

schiedene moderne Gesellschaften am Öl für ihre Maschinen.³⁶

Die Bestimmung oder - um das Bedeutsame derselben in Erinnerung zu bringen - die Stimmung, die sich unauffällig in unserer Welt versteckt und die sie immer mehr zu verschließen droht, ist weder rationell noch technisch, sondern eine im Begehren wurzelnde Mischung rationeller und technischer Bestandteile, die vor allem im Verhältnis zwischen Streben und Reflexion zum Ausdruck kommt. Allgemein ist diese Orientierung dadurch gekennzeichnet, daß das reflexive Potential des Bewußtseins strebenden Zielen unterstellt ist. Wenn diese überlegend strebende Lebensform mit der abendländischen Entwicklung verbunden ist, die in die sogenannte wissenschaftliche Revolution mündet, bleibt die Frage: Was ist es in der mit der instrumentellen Wissenschaft verbundenen Generierung, das im Unterschied zu anderen Formen des Generierens - z.B. Sitten genannt - diese gleichrichtende Tendenz hat? Könnte es vielleicht so sein, daß die Faktoren, die innerhalb des wissenschaftlichen Unternehmens eine Objektivitätsgarantierende Aufgabe erfüllen, auch sonst wirksam sind, wenn das Muster des Schaffenkönnens traditionstragend wird?

Für die philosophische Mentalität im Gefolge des „empirischen“ Siegeszuges mit dem Ziel, sich einer Welt völlig zu versichern, erschien die Intersubjektivität als jene überindividuelle

³⁶Eine schwierige Frage ist jedoch, ob das Konfliktrisiko mit einer derartigen Einstimmigkeit abnehmen würde. Es gibt gewiß vieles, das dies andeutet, aber zugleich hat es fast ebensoviele Bürgerkriege (wo die Bürger oft wegen ihrer ähnlichen Interessen in Konflikt geraten sind) wie andere Kriege gegeben. Die völlig anders Bestimmten bekriegen wir ja auch nicht, nicht die Ameisen, nicht die Delphine. Nur wenn bestimmte Insekten plötzlich beginnen, auf eine der unseren allzu ähnliche Weise an etwas interessiert zu sein (z.B. Schädlinginsekten am Getreide), kann so etwas wie ein Krieg gegen sie ausbrechen. Dazu kommt, daß die destruktiven Konflikte unter den Menschen vermutlich ebenso wie aus der fehlenden Einstimmigkeit verschiedener Muster von der Art gewisser Muster herrühren, vor allem aus jenem Streben nach Zusammenstoß, das Aggressivität heißt.

elle attraktive Instanz, die die Wahrheitsansprüche von subjektiver Willkürlichkeit befreien könnte. Diese von einem gewissen Subjekt unabhängige und deshalb vermeintlich subjektlose Kontrollstruktur würde eine Überprüfung der Erfahrung ermöglichen, was zur Erkenntnis über die Tatsachen und die Gesetzmäßigkeiten „der empirischen Wirklichkeit“ führte. Auch in denjenigen Intersubjektivitätstheorien, die die Gleichsetzung von intersubjektivem Sinn und Verifizierbarkeit des Wiener Kreises überschreiten, bleibt die Idee der Intersubjektivität eine Art Subjektlosigkeit.³⁷

Um dieser intersubjektiven Begründung der Objektivität das gewünschte Resultat zu sichern, muß es eine Einheitlichkeit der Erfahrungsdisposition der einzelnen Subjekte geben, welche innerhalb des engen Rahmens der empirischen Wissenschaft in einer formalisierten Sprache liegen kann, die im Idealfall einen mathematischen Charakter hat. Um ontologisch die Resultate dieser intersubjektiven Tätigkeit sanktionieren zu können, muß jedoch der regelnden Kontrollstruktur eine schwer zu begründende Unantastbarkeit zuerkannt werden, und es bleibt offen, warum die empirische Wirklichkeit auf ein derartiges Verfahren zurückgeführt werden soll, statt auf den Reichtum jener Zugehörigkeit zur Welt, die viel eher und mit dem Ursprung des Wortes übereinstimmend Empirie genannt werden kann. Wenn aber diese Erfahrung die Ontologie begründet, wird es unerhört viel schwieriger, die Intersubjektivität als Wirklichkeitsgaranten zu benutzen. Dies hängt nicht nur mit dem Problematischen der Idee einzelner Subjekte zusammen, sondern beruht auch auf der Tatsache, daß „Subjekte“, die sich nicht in die Kontrollstruktur einfügen lassen, so viele unterschiedliche Aspekte in die gemeinsame Welt miteinbringen, daß sehr wenig vom Sein damit reell festgelegt werden kann. Die ontologische Entspre-

³⁷Vgl. die Nagel-Kritik in der Einleitung oben.

chung einer derartigen vielköpfigen Stimme, die sehr wenig mit einer wissenschaftlichen Gemeinschaft zu tun hat, hat vielmehr den Charakter eines unendlichen Gespräches, innerhalb dessen die Adepten des wohlgepflegten Intersubjekts nur eine kleine Fraktion ausmachen.³⁸ Dazu kommt natürlich die drastische Grenzziehung zwischen Subjekten und Nicht-Subjekten, der die intersubjektiv gesicherte Objektivität bedarf, um all die seltsamen, entfliehenden, beispielsweise animalischen Erfahrungseinheiten fernzuhalten, damit sie nur nicht unsere so realen Kreise durcheinanderbringen. Die Intersubjektivität - oder besser, das Empirium, das mit so verschiedenartigen Erfahrungsarten verbunden ist, - eignet sich überhaupt nicht, um uns des Gemeingültigen unserer Bestimmung zu versichern.

Heutzutage ereignet sich die Existenz jedoch immer mehr in einem Universum, das die Leistungen des menschlichen Verfahrens widerspiegelt, was die Erfahrung nicht nur durch ihre neue Umgebung beeinflusst, sondern auch durch die Bestätigung gewisser Erfahrungsarten, die von diesen funktionellen Reflexen einer experimentellen Rationalität gegeben zu werden scheinen. Überwältigt von dem stärksten Argument der instrumentellen Wissenschaften, den technischen Anwendun-

³⁸Vgl. die zentrale Stellung des Gespräches innerhalb Gadamers philosophischer Hermeneutik. Was die Kontrollstruktur betrifft, kann auf Foucaults ausgezeichnete Darstellung der systematischen Ausgrenzung des Wahnsinns hingewiesen werden, M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1979. Sich um die Offenheit der Bestimmung zu bemühen heißt selbstverständlich nicht, daß versucht wird, jede Bestimmung aufzulösen. Wie B. Waldenfels in seiner diesem Entwurf in mehrerer Hinsicht vorgehenden Erörterung verschiedener Ordnungen und Unordnungen (ein Buch, das ich leider erst nach der Fertigstellung der ersten Fassung dieser Arbeit gelesen habe) die Sache ausdrückt: „...Transgression besagt nicht den Erwerb eines *status supraordinalis*, sondern einen ständigen Grenzverkehr, der sich einer Einfriedung widersetzt, ohne einer Entgrenzung nachzujagen.“ B. Waldenfels, *ibid.* S. 196. Vgl. ebenso S. 34 und 44. Daß die Reflexivität einer „hervorgestörten“ Pause viel mit dem zu tun hat, was Waldenfels „das Verweilen auf der Schwelle“ nennt, scheint ebenso offenkundig.

gen, werden wir immer mehr derselben Bestimmung angepaßt. Die Intersubjektivität wird immer weniger die spezifisch weltichernde Instanz der wissenschaftlichen Gemeinschaft, sondern entwickelt sich statt dessen zu einem allgemeinen *Intersubjekt*, das sich ungreifbar über die einzelnen Subjekte oder Erfahrungsgelegenheiten legt. Diese Rückwirkung des Intersubjekts auf die einzelnen Erfahrungsarten wird in den epistemologischen Theorien der Intersubjektivität selten problematisiert. Was bedeutet es für dieselben „Subjekte“, die anfänglich das Intersubjekt konstituiert haben und auch weiterhin konstituieren müssen, wenn dieses auf sie zurückzuwirken beginnt?³⁹

Daß diese Einwirkung überhaupt möglich ist, hängt damit zusammen, daß Erfahrung nicht aus einer abgetrennten subjektiven Quelle hervorgeht, sondern eng mit übergreifenden Mustern zusammenhängt. Diese Muster sind aber primär eine Pluralität, die keineswegs aus untereinander übereinstimmenden Bestimmungen bestehen muß, auch nicht, wenn sie sich in dem auf identischen Strukturen gegründeten Forum des Zusammenseins ausdrücken, das *Logos* heißt und das wir vor allem mit menschlichen Wesen verbinden. Wenn das verfahrende Muster aber erfahrungsstiftend wird, tritt eine qualitativ andersartige Prägung der persönlichen Musteraktualisierung ein, was zur Folge hat, daß nicht nur die für das sprechende Tier konstitutive logische Identität sich in den verschiedenen Lebensäußerungen ausdrückt, sondern eine strikt geregelte Verhaltensnorm, die die Einwirkung der ganzen Er-

³⁹In Husserls Analyse der Intersubjektivität als Zusammenstellung von Erfahrung der einzelnen unter einander fremden Subjekte kommt freilich ein anderes Bild der Verbindung zwischen intersubjektivem Zusammensein und Konstituierung einer gemeinsamen Welt zum Vorschein, aber auch hier liegt der Schwerpunkt auf dem intersubjektivitätserzeugenden Wechselspiel, nicht auf der Rückwirkung des Intersubjekts auf die einzelnen Subjekte. Siehe z.B. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1977.

fahrungsbreite auf die Normen auszuschließen versucht. So verlangt das Intersubjekt, daß die einzelnen Subjekte gewissen Regeln zu folgen beginnen, deren Ziel es ist, die Vielfältigkeit der Erfahrung zu unterdrücken. Zugleich aber hat die wissenschaftliche Entwicklung hochspezifizierte Gewohnheiten erzeugt, die es für den Einzelnen fast unmöglich machen, sich diese vorgeblich intersubjektiv gültigen Verhaltensweisen anzueignen. So schleicht sich beim Einzelnen eine Art epistemologisches schlechtes Gewissen ein, das stets etwas darüber murmelt, daß er eigentlich nicht so erfahren dürfte, wie er es tut, sondern statt dessen erfahren müßte wie das Intersubjekt es täte, wenn es sich in seiner Situation befände. Nur weiß er eben nicht, wer das Intersubjekt ist, weil er ihm in keinem Einzelnen begegnet ist, und so schlägt die Tatsache, daß er auf seine tief empirischen Eigenheiten verzichten muß, zugunsten eines sehr abstrakten Erkenntnisagenten aus.

Seinen augenfälligsten Ausdruck hat das Intersubjekt in der Festlegung einer kanonischen Methode für gewisse wissenschaftliche Beschäftigungen, wobei jedoch daran erinnert werden muß, daß das Handbuch nur aktiv werden kann, wenn es kraft eines erzeugenden Vermögens im Abhandelnden wirkt. Die methodische Tätigkeit ist deshalb nicht primär als ein bewußtes Ableiten aus den Regeln zu verstehen, sondern vielmehr als eine unbewußt verlaufende Gewohnheit. Wenn Erfahrung ihre Richtigkeit dadurch gewinnt, daß sie lernfähig ist, und das Gelernte sich im dispositiven Gedächtnis sedimentiert, heißt dies auch, daß die Abhängigkeit von diesem Vorverständnis nie ein Argument gegen die Richtigkeit des Erkannten ist, sondern umgekehrt ihre Voraussetzung ausmacht. Deshalb verringert die von Gadamer hervorgehobene Frageabhängigkeit der Wissenschaften nicht ihre „Wahrheitsansprüche“, sondern diese können eine gewisse Wahrheit im Sinne des Richtigen erreichen, eben weil die von ihnen selbst meistens verneinten Vorurteile doch wirksam sind. Aber alles,

was richtig ist, stammt aus einer gewissen Richtung der Anpassung.

Die Bestimmtheit der Wissenschaft entstammt gewissen abgegrenzten Mustern, die die wissenschaftliche Tätigkeit erzeugen, weshalb die Allgemeinheit der Wissenschaft nicht in einer geringeren Beschränkung der konkreten Erfahrung liegt, sondern darin, daß die Beschränkung in verschiedenen Erfahrungssituationen so gleichartig ist und deshalb auch in einem besonders engen, „methodischen“ Begriffsnetzwerk dargestellt werden kann. Abgrenzung ist die Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung, aber kennzeichnend für die „methodische“ Rationalität ist, daß sie diese Grenzen fast identisch festzuhalten versucht, ganz gleich wie unterschiedlich die Situationen sind. Kraft dieser gleichen Ausrichtung ist die methodische Rationalität gewissermaßen taub für die Konkretion der Erfahrung. Eben dies stellt ihre instrumentelle Berechtigung dar. Aber als Verfahren unterscheidet sich diese sehr bestimmende Haltung von dem grundsätzlicheren Phänomen des Erfahrens und kann problematisch werden, insofern sie sich auf Kosten ihrer empirischen Voraussetzung universalisiert.

Wenn die Kollektivität zum Intersubjekt wird, entsteht die Gefahr eines verschobenen Gleichgewichts in der Wechselwirkung zwischen Mustergemäßigem und Musterentfliehendem, die der Erfahrung ihre Dynamik gibt. Die *sittliche Vielfalt* der Geschichte wird zum *System*. Als kollektive Gewohnheiten sind Sitten nicht in derselben Weise vereinheitlicht und bieten deswegen einen größeren Spielraum als das Intersubjekt. Dank dem breiten Register der Sitten kann dem Unerwünschten einer sittlichen Aktualität durch andere Sitten entgegen gewirkt werden.

Sowohl die geschichtliche Zugehörigkeit im allgemeinen (die Sitten) als auch der geschichtliche Sonderfall des objektiv-

renden Intersubjekts sind wesentlich erzeugend, aber dort, wo die Sitten - und deshalb auch die bestimmte Sitte einer spezifischen Situation - abgrenzend sind, kehren nicht in jeder Situation dieselben Sitten wieder, wie es beim methodisch beschreibbaren und vielleicht auch methodisch zu steigernden Generator der Fall ist. Die Gleichrichtung, die eintritt, wenn eine verfahrenende Rationalität dominant wird, liegt in der Universalisierung einer bestimmten, logisch festgelegten Strebbarkeit auf Kosten anderer Potentiale der Tradition. Vielleicht ist auch jene Strebbarkeit ein Produkt der Tradition, wie Heideggers Darstellung des Zusammenhangs zwischen der Substanzmetaphysik und einer technischen Kultur zeigen will, aber sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie vom Reichtum der spontan erzeugenden Sitten abgeschirmt worden ist, was eben ihre Formalisierung und gleichartig wiederkehrende Aktualisierung zuläßt. Durch ihre Pluralität sind die Sitten nicht in derselben Weise gleich ausgerichtet und der Einheitsidee unterstellt, sondern sie stellen miteinander vielmehr ein vielfältiges und in sich überhaupt nicht konsistentes Feld dar, wenn sie auch freilich als bestimmte Sitten andere ausschließen müssen. Gewiß gibt es auch viele verschiedene wissenschaftliche Theorien, aber im Unterschied zu den Sitten sind diese viel strenger einheitsorientiert und erheben alle denselben Wahrheitsanspruch. Wo die Theorien falsch sein können, sind die Sitten eher fremd und ungewöhnlich. Das Gesetz des theoretischen Kodes ist dasselbe, wo immer es tätig ist, während für die Sittlichkeit eher der alte Spruch gilt: andere Länder, andere Sitten. Wenn jemand emanzipatorisch einwendet, daß auch Sitten sehr repressiv sein können, hat er gewiß recht, aber nichts besagt, daß solch rauhen Sitten besser mit einer monolithischen Vernunft entgegengewirkt werden kann als mit Umgewöhnung. Wenn Sitten repressiv sind, gehört es zur Sache, daß es immer auch andere Sitten gibt, die reflexiv gefunden werden können; was aber, wenn wir alle einem

draufgängerischen Intersubjekt angehören? Wo dann andere, kultivierbare Möglichkeiten finden?

Die Gefahr, die besteht, wenn ein begehrend-vernünftiges Intersubjekt traditionstragend wird, liegt in der bedrohten *Kultivierung der Möglichkeiten*, die sonst von der sittlichen Vielfalt geboten wird. Wenn die Reflexion und zugleich auch der Wille auf einer schwebenden Alternierung zwischen verschiedenen Möglichkeiten in anhaltender Tätigkeit beruhen, bedroht nicht nur die Einheitlichkeit, sondern auch die Strebbarkeit des Intersubjekts die Verständnis- und Wahlmöglichkeiten der menschlichen Stimmen. Karl Mannheim wollte ein Paradox darin sehen, daß der Mensch auf der Stufe der höchsten Beherrschung der Existenz seine Willensfreiheit endgültig verliere, weil das Verschwinden der utopischen Ideale einen statischen Zustand hervorbringe. Vielleicht wird aber die eingeschlagene Richtung unwiderruflich, nicht weil wir zu wenig vorwärts streben, sondern umgekehrt, weil wir es allzu schnell und effektiv tun. Die unerhörte Beschleunigung einer Kultur ohne Besinnung - ohne *Sofrosyne*, die dianoetische Tugend par excellence - treibt eine ständig wachsende Tätigkeitsmanie hervor, die gerade wegen ihrer rationalen Begierden den Menschen in einen Zustand versetzt, wo er, mit Mannheims Worten, zu einem reinen Impulswesen, „zum Menschen der Triebe“ wird.⁴⁰

Ist es nicht ein Symbol für den Einbruch der Neuzeit, des universellen Fortschritts, daß Descartes' königliche Freundin

⁴⁰ „Das Verschwinden der Utopie bringt eine statische Sachlichkeit zustande, in der der Mensch selbst zur Sache wird. Es entsteht die größte Paradoxie, die denkbar ist, daß nämlich der Mensch der rationalsten Sachbeherrschung zum Menschen der Triebe wird, daß der Mensch, der nach einer so langen opfervollen und heroischen Entwicklung die höchste Stufe der Bewußtheit erreicht hat - in der bereits Geschichte nicht blindes Schicksal, sondern eigene Schöpfung wird -, mit dem Aufgeben der verschiedenen Gestalten der Utopie den Willen zur Geschichte und damit den Blick in die Geschichte verliert.“ Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1930, S. 249-250.

Christina während ihrer römischen Zeit im besten Geiste des Barock eine Medaille gießen ließ, die auf der einen Seite die Erde mit dem Text „*non sufficit*“ trug, auf der anderen das Himmelsgewölbe mit dem Zusatz „*sufficit*“ - oder, in einer anderen Fassung, die Erde mit der Inschrift „*ne mi bisogna, ne mi bastà*“, sie ist mir weder nötig, noch genug? Wir leben in einem unruhigen Zeitalter. Es ist fast barock.

Die begriffliche Vermittlung

Einheitlichkeit ist mit Identität verwandt, und so entsteht die Frage, wie die Vereinheitlichung der Muster sich zur sonstigen Identitätsorientierung verhält. Wenn von übergreifenden Mustern die Rede ist, muß das keinen identischen oder eindeutig übergreifenden Charakter der Muster andeuten, weil auch das Übergreifende zum Darunterliegenden immer relativ ist. Wenn Muster übergreifend unterliegende Muster koordinieren können, entsteht gleichwohl die Frage, ob dieser Prozeß nicht letztlich zu einer immer größeren Koordination der Welt führt, zu einem kosmischen Organismus, in dem unsere Systeme nur eigenartige und in ihrer Weise unterschiedlich problematische Ausdrücke sind.⁴¹ Oder ist es vielleicht umgekehrt so, daß dieser Organismus schon als Koordinator

⁴¹Vgl. die unterschiedlichen Bedeutungsnuancen der Begriffe Organ, Organismus, Organisation. Organ nennt man das sehr Koordinierte, Organismus das etwas weniger Koordinierte und Organisation das noch weniger Koordinierte. Heißt dies, daß ein Organ ein vorheriger Organismus wäre, der seinerseits früher nur Organisation - und einst Chaos - war? Das Organ wäre das am meisten, der Organismus das weniger und die Organisation das am wenigsten Vorausbestimmte in der Welt der Muster? Die organische Begrifflichkeit kann aber, neuzeitlich verstanden, irreführend sein. Muster sind nicht mit dem manipulierbaren Korrelat eines beispielsweise physiologischen Organismus zu verwechseln.

aller uns bekannten Muster existiert und höchstens ein wenig beeinflußt werden kann, wenn er sich in unserer Welt aktualisiert?

Wenn die Koordination verschiedener Muster diese zugleich enger zusammenbindet, dann könnte das koordinierende Muster auch als ein Sukzessionsmuster verstanden werden, das dem Organisierten seine Einheit gibt. Man kann sich auch fragen, ob eine rein homogene Veränderung, eine unkoordinierte Sukzession, eine Art Mustermonade ohne Fenster überhaupt denkbar ist oder ob vielleicht jede Sukzession vielmehr als Koordination, die parallel verschiedene Momente entwickelt, verstanden werden muß. Die umgekehrte Frage wäre dann, was Koordination sonst sein kann als ein übergreifendes Prinzip für das heterogene Zusammenspiel eines zeitlichen Prozesses, das gerade dieser Koordination wegen den Charakter einer organischen Sukzession hat. Ohne zeitlichen Verlauf des Koordinierten gibt es keine Koordination, sondern nur unzusammenhängende Parallelität. So verstanden, wären Koordinations- und Sukzessionsmuster nur verschiedene Aspekte der Organisation, wenn auch Sukzession eine größere Einheitlichkeit als Koordination zu implizieren scheint. Was noch nicht in ein und dasselbe Sukzessionsmuster eingefügt ist, bedarf zusätzlicher Koordination.

Wenn nicht alles sukzessiv geregelt ist, sondern es umgekehrt vieles zu geben scheint, das überhaupt nicht miteinander in Übereinstimmung ist - wovon auch die Störung zeugt -, läßt dies vermuten, daß die Welt im Ganzen nicht völlig organisiert ist. Die (me)ontologische Interpretation der weltkonstituierenden Muster unterscheidet sich dadurch von einer monistischen Metaphysik des kosmischen Organismus, daß sie keine Musterhierarchie voraussetzt, wo alles letztlich in einer göttlichen Sukzessionsordnung koordiniert sein würde. Muster werden ausdrücklich in ihrer Aktualisierung beeinflußt, und wenn wir von übergreifenden Mustern aufge-

nommen werden, aktualisieren diese sich zugleich in uns, was sie eben auch der Möglichkeit aussetzt, durch den dynamisch rückwirkenden Charakter der Gewohnheit verändert zu werden. Kraft dieses Spielraums, der bei einer Aktualisierung sowohl die Modifizierung als eventuell auch den Untergang der Muster zuläßt, gibt es für diejenigen, die von den Mustern mitgerissen worden sind, eine gewisse Freiheit, die im Falle der menschlichen Stimmen vielleicht besonders groß ist, weil sie das Spiel der Möglichkeiten durch die Sprache so gut gelernt haben.

Ist der *Logos* der Sprache dann nur menschlich, oder ist er vielleicht, wie das Wort Gottes und die Begriffe Hegels, die Weltordnung selbst? Wie verhalten sich die vielbesprochenen übergreifenden Muster zu der besonders für die abendländische Tradition so entscheidenden generischen Identität der Begrifflichkeit? Deutet die Möglichkeit, in identischer Form von einem Muster zu sprechen, eventuell an, daß die logische Identität auch ontologisch wäre? Gewiß erinnern die übergreifenden Muster bisweilen an die generischen Reihen der Scholastik, wenn sie auch nicht direkt als logische Klassen zu verstehen sind, weil sie in ihrer koordinierenden und deshalb auch sukzessionsbefördernden Funktion das rein Logische zu überschreiten scheinen. Aus welchem Grund haben aber so viele Philosophen die Begrifflichkeit als eine weltordnende Idealität verstanden? Tappt die identische Neigung der Sprache vielleicht nicht immer im Nichts, gerade weil die Logik aus einer Ontologik stammt?

Es scheint einen Unterschied zwischen mehr und weniger zutreffenden logischen Klassen zu geben. Wer die Kunst des Hochsprungs beherrscht, befindet sich zwar beim Springen in der Luft, wie der fliegende Vogel, aber wir würden kaum sagen, daß die beiden deshalb derselben Klasse angehören, z.B. der bodenlosen Bewegung. Gewiß könnte jemand mit Hilfe einer derarti-

gen begrifflichen Identität etwas über die Schwerkraft ausdrücken, aber häufig ist die logische Gattung, die den Hochspringer mit den Vögeln in eine und dieselbe Bewegungsklasse verlegen würde, jedenfalls nicht, weil es ganz einfach einen großen Unterschied zwischen dem beflügelten Vogelflug und der vergeblichen Aufwärtsbewegung des Sportlers zu geben scheint - schon weil letztere eben abwärts sehr schnell endet. Heißt dies, daß der Flug der Beflügelten nicht nur ein Begriffsgenus ist, der von einem klassifikatorischen Verstand bevorzugt wurde, sondern die logische Konsequenz von gewissen offenkundig flügelschlagenden Mustern, die gerade diese Identität eher als eine andere erlauben? Werden logische Genera weitgehend deshalb ermöglicht, weil sie sprachliche Bestätigungen organischer Genera sind? Ist die begriffliche Identität vielleicht nur der Ausdruck der Sedimentierung von derartigen Mustern im für uns so wesentlichen Universum des Logos, allerdings durch viele tastende Irrwege und über mehr oder weniger zufällig verankerte Formen vermittelt? Zeugen dauerhafte logische Genera von einer organischen Deckung? Dies könnte zu einem Begriffsrealismus führen, der auch die nichtlogischen Genera als begrifflich identische Strukturen interpretiert. Die Absicht hier ist jedoch, eine derartige Ontologisierung der begrifflichen Identität als ein tätiges Allgemeines zu vermeiden und statt dessen das Identische des Bestimmungsprozesses vor allem mit der menschlichen Stimme zu verbinden. Viel ist bestimmt, ohne von der Stimme bestimmt sein zu müssen, aber erst durch die Stimme erhalten die Bestimmungen ihre identische Festlegung. Welche Identitäten die Klassen gründen, hängt deshalb auch von der Stimme und ihren Präferenzen ab.⁴²

⁴²Was die Verbindung zwischen Stimme und Identität betrifft, siehe J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967. Vgl. auch die unendlichen Variationsmöglichkeiten der identischen Festlegung der Begrifflichkeit in der von Borges ausgehenden Vorrede zu M. Foucault, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966.

Die logische Stimme hebt das Identische in der Vielfalt der (Be)stimmungen hervor. So ist die Verwandlung von anfänglich vage erfahrener Ähnlichkeit in Identität ein grundsätzlicher Zug der Begriffsbildung.⁴³ Begriffe sind überlieferte, für eine gewisse habituelle und sprachliche Orientierung bedeutsame Strukturen, die ihrem weiteren Bestimmen dienen. Als logische Dispositionen besitzen sie das Vermögen, bedeutsamen Gewohnheiten in einer generisch vereinheitlichten Weise eine seltsame Aktualität zu geben, ohne sie jedoch wirklich aktualisieren zu müssen. Die begriffliche Bedeutung könnte am ehesten als eine Art Bereitsein für angewohnte Muster verstanden werden. Als überlieferte Anwendung bedeuten Begriffe etwas, aber sie anzuwenden heißt nicht, ihre ganze, polysemisch bedingte Gebrauchsgeschichte zu wiederholen, weil die semiotisch abgekürzten Verhaltenstendenzen, die Begriffe, es uns ermöglichen, nicht nur zurückhaltend die Tendenzen zu aktivieren, sondern auch in syntaktischer Aktivität solche aktiviert-zurückgehaltenen Anstöße zusammenzufügen, um so Welten möglicher Muster zu gestalten, die dabei nicht *aktualisiert*, sondern sozusagen nur *potentialisiert*, d.h. in ihrer Möglichkeit geprüft werden. Die logische Gewohnheit zeichnet sich dadurch aus, daß sie sich nicht nur in wirklichen, sondern auch in möglichen Welten orientieren kann, aber gerade weil dem so ist, muß sie in der Sedimentierung von generativen Strukturen diese fließende Offenheit mit einer anderen Stringenz ausgleichen als mit jener, die bei den nicht-sprachlichen Gewohnheiten im konkreten Mißlingen im Adaptationsprozeß zum Ausdruck kommt. Dieser feste

⁴³Siehe P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975, wie auch Gadammers Darstellung der „grundsätzlichen Metaphorik“ in *Wahrheit und Methode*, S. 406 ff. Was die Interpretation der Begriffe als sedimentierte Anwendung betrifft, vgl. auch Ricoeurs von Humboldt ausgehende Erörterung in „Creativity in Language“ in: *The Philosophy of Paul Ricoeur, An Anthology of his Work*, USA 1967, S. 120-133.

Punkt in der logischen Welt der Möglichkeiten ist eben die begriffliche Identität.

Was wir in einem logischen Muster erkennen, erhält deshalb einen anderen Charakter als das, was bei sonstigen Mustern leitend ist. Für das *zoon logon echon* als Stimme ist eine *generelle Reaktion* charakteristisch, wodurch logische Genera auf Situationen einwirken und so ein identisches Moment in die Erfahrung selbst hineinbringen. Daß generische Identität sich in der Erfahrung aktualisiert, heißt aber nicht nur, daß sie auf die Erfahrung Einfluß übt, sondern auch, daß sie selbst beeinflusst wird, was besonders dann der Fall ist, wenn existierende Begrifflichkeit sich als unzureichend erweist und so sprachliche Innovationen hervorzwängt. Wegen dieser Wechselwirkung wird es auch schwierig, etwas Eindeutiges darüber zu sagen, wie die Verwicklungen der Sprache sich zum Entstehen identischer Netzwerke verhalten. Vielleicht liegt das Erfinderische der Sprache nicht so sehr in dem Schaffen neuer Begriffe wie im Auflösen alter Sprachgewohnheiten?

Die Sprache wirkt in der Erfahrung nicht wie eine abstrakte Idealität, die der Sprechende anzuwenden pflegt, wenn er so will, sondern bedeutet ausdrücklich eine sprachliche Erfahrungsart, ein in den Logos verwobenes Muster, wo sowohl Sprachliches als auch Nicht-Sprachliches miteinander zusammenwirken. Der sprachliche Ausdruck erhält seine Bedeutung nicht durch eine außersprachliche Schicht (Erlebnisse, sprachlose Ideen), sondern artikuliert ein aktuelles Muster, in dem das Logische mitwirkt. Im Falle des logischen Tieres sind viele der wirkenden Muster von dieser logisch mitkonstituierten Art, was jedoch nicht heißt, daß sie nur logisch-sprachlich wären. Deswegen ist es nicht nur irreführend, sprachliche Bedeutung auf sprachlose Erlebnisse zurückzuführen, sondern zugleich falsch, umgekehrt sprachliche Bedeutung als erlebnislos darzustellen. Sprachliche Ausdrücke entspringen einem Bedürfnis, etwas zu sagen, und sind deshalb

eng mit verschiedenen in diesem Augenblick bedeutungsvollen Mustern verbunden, die eben auch bedeutsam und wichtig nicht nur im logischen Sinn erscheinen. Aber wenn diesen Mustern die von der Sprache dargebotene *Sedimentierung der Identität* völlig fehlte, würde der Sprechende kaum etwas anderes als unartikulierte Laute hervorstoßen. Es könnte vermutet werden, daß besonders der Art der Reflexion, die Verständnis genannt wird, immer die vermittelnde Logizität der Sprache vorausgegangen sein muß.⁴⁴ Das hieße, daß Verstehen sich da ereignen kann, wo ein sprachlich mitgeprägtes Muster reflektiert und, der vorliegenden Interpretation nach - gestört wird. So würde das Verständliche nicht im Verstehen als Tätigkeit liegen, sondern dasjenige Verständnis sein, das in der Reflexion zum Ausdruck kommt, wenn diese sprachlich mitkonstituierte Muster widerspiegelt, d.h., *wenn sie in angehaltener Tätigkeit schwebend zwischen teilweise sprachlichen Mustern alterniert*.

Das hieße auch, daß die im Gefolge des späteren Wittgenstein üblich gewordene Interpretation der Kommunikation als eine von Regeln geleitete Tätigkeit eine antireflexive Überbetonung des funktionellen Aspekts der Sprache bedeutete. Als

⁴⁴Als eine derartige sprachlich bedingte Unmittelbarkeit kann auch der Zentralbegriff des „Vorurteils“ in Gadammers Wahrheit und Methode verstanden werden, wenn auch die häufig zitierte Aussage „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ dieser Interpretation nach noch eines kleinen „auch“ bedürfte. Die für das Verstehen notwendige Unmittelbarkeit ist *auch* Sprache, aber nicht nur. Vgl. Gadammers Darstellung eines konventionellen und individuellen Aspekts der Sprache in „Semantik und Hermeneutik“ in: Gesammelte Werke 2.II, Tübingen 1986, S. 174-183. Eine phänomenologischere Position wird von Ricoeur vertreten in seiner Wittgenstein-Kritik, die auf dem basiert, was er „die Dialektik zwischen Bios und Logos“ nennt. Paul Ricoeur, „Husserl and Wittgenstein on Language“ in: Phenomenology and Existentialism, Baltimore 1967. Vgl. auch Ricoeurs Strukturalismus-Kritik in: Le conflit des interprétations, Paris 1969, wie auch die gleichartige Kritik am Neostrukturalismus bei Manfred Frank, Was ist Neostrukturalismus, Frankfurt am Main 1983, und Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt am Main 1986.

sprachliche Gewohnheit setzt die Sprache gewiß nicht Regeln voraus, wenn damit definierbare Regeln gemeint sind. Die sprachlichen Gewohnheiten sind keine Reglements, wenn auch der normative Schulunterricht sie bisweilen so umzuformen versucht. Aber auch wenn von dem Wort Regel abgesehen wird, ist eine funktionelle Interpretation der Sprache problematisch, weil sie das, was die Kommunikation ermöglicht auch als Zweck der Kommunikation versteht.⁴⁵ Sprachlich ist aber nicht nur das Ereignis der fließenden Rede (oder Schrift), sondern auch das, was geschieht, wenn das sprachliche Muster nicht mehr ungehindert verlaufen kann. Freilich muß man auch nicht umgekehrt behaupten, daß zum Verständnis nur dort gelangt werden kann, wo die frei verlaufende Rede gestört wird, weil jedes verlaufende Muster auch als verlaufendes noch andere Muster stören kann. Die sich selbst störende Sprache könnte deshalb am besten als ein vielleicht besonders reflexiver Sonderfall verstanden werden. (Man vergleiche den spekulativen, sich selbst aufhebenden Satz Hegels, der aber in diesem Zusammenhang keine teleologische Legitimation haben könnte, weil Verständnis hier weitgehend archäologisch interpretiert wird.) Dies steht in keinem Gegensatz dazu, daß die verlaufende Sprache gewiß eine notwendige Voraussetzung des Verständnisses ist, genau wie jede andere reflektierende Pause eine vorangegangene Tätigkeit voraussetzt, damit es überhaupt etwas zum Nachsinnen gibt.

Was verstanden wird, ist weder Sprache noch Nicht-Sprache, sondern nicht-sprachliche Bestimmung, die durch Vorurteile auch sprachlich bestimmt worden ist. Die sprachliche Vorausbestimmung betrifft nicht nur die konkrete Erfahrung, sondern auch eine tiefere Ebene, auf der die Sprache im Laufe der Jahrtausende die Entstehung unserer Welt entscheidend mitgeformt hat. Weil die Geschichte als sprachliche Zeit uns vor-

⁴⁵Vgl. P. Ricoeur, „Husserl and Wittgenstein on Language“, *ibid.*

ausbestimmt, gibt es eine Quelle der Reflexion, die die gelegentliche Vorausbestimmung der miterlebten Situationen prinzipiell überschreitet. Es ist aber nicht notwendig, diese sprachliche Bestimmungslinie, unsere Geschichte, mit einer absoluten Kluft zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem zu verbinden. Entscheidend für die Sprachlichkeit der Geschichte ist nicht, ob sie die einzig sprachliche Orientierung manifestiert oder nicht, sondern daß sie eine Bestimmung darstellt, zu der wir *einen privilegierten Zugang* haben. Ob der *Logos* sich nur im *zoon logon echon* äußert, kann dabei offen bleiben.

Die Sprache ist nie *nur* Sprache. In Wirklichkeit zittert der Sprechende bei jeder ausgesprochenen Silbe in seinem Inneren, nur bei einer Liebesdeklaration oder einem wütenden Ausbruch mehr als bei alltäglichen Bemerkungen über das Wetter. So spricht man von sprachlicher Bedeutung, genauso wie man von der Bedeutung von etwas Wichtigem sprechen kann. Deswegen drückt die Interpretation der sprachlichen Bedeutung als außersprachlicher Erlebnisse oder dergleichen eine rationalistische Sprachauffassung aus, weil das Bild der Sprache als eine rein ideale Struktur eben das ist, was sie so erlebnisbedürftig macht. Wenn die Sprache dagegen immer ihre Bedeutung deshalb hat, weil sie innerhalb einer Weltorientierung bedeutsam ist, kann eine Sprache, die nur Mittel der Übertragung von Erlebnissen wäre, nicht mehr als etwas Getrenntes ausgesondert werden.

Die für uns konstitutive Sprache beschränkt sich keineswegs auf Akte der Kommunikation, sondern formt als Disposition den ganzen Raum unserer Existenz aktiv mit. Wenn wir nicht der Sprache fähig wären, dann wären weder die seinerzeit vom historischen Materialismus so hartnäckig behaupteten sozioökonomischen Strukturen der Gesellschaft noch sonstige Bestimmungen unserer Stimmen entstanden. Die Sprache ist in unser unmittelbares Leben verwoben, und aus dieser Schicht

der unmittelbaren Sprachlichkeit springen alle Urteile hervor. Das heißt gewiß nicht, daß alles Sprache wäre, sondern nur, daß Urteilen Vorurteile vorangegangen sein müssen, um geäußert werden zu können.

Ist dieser Übergang der Vorurteile in Urteile dann nicht als ein Verstehen zu bezeichnen, und wenn dem so ist, was bleibt dann von der ganzen Theorie der reflexiven Pause übrig? Zeigt das Urteilen nicht gerade, daß eine (weiter)bestimmende Tätigkeit ohne alle Pausen und Störungen verständnisfördernd sein kann? Wegen ihres Umfanges lassen sich diese Fragen hier leider nicht beantworten, aber ganz kurz kann gleichwohl daran erinnert werden, daß das Urteilen seine Bedeutung vor allem darin hat, daß es sprachliche Unmittelbarkeit explizit bestimmt und so in die kommunikative Sphäre einbringt. Was dann in den sprachlichen Gewohnheiten bei ihrer kommunikativen Aktualisierung reflexiv und verständnismäßig geschieht, ist eine andere Frage. Was heißt es beispielsweise, wenn jemand in einem Gespräch auf eine derart prägnante Weise Vorurteile in Urteile übergehen läßt, daß gesagt wird, er habe gerade den richtigen Ausdruck gefunden? Ist das nur ein Bestimmen, oder ist es in der kommunikativen Situation vielleicht eher als eine Art Endpunkt der fließenden Rede zu verstehen?

Welche Relevanz die Sprache für die (me)ontologische Auslegung der Gewohnheit hat, diese Frage kann erst in einem anderen Werk über die logische Gewohnheit behandelt werden. In vorliegender Arbeit erscheint die Sprache hauptsächlich als das mit Identität verbundene Kennzeichen der menschlichen Stimme und ermöglicht so die Rede von gewissen Bestimmungen als den unsrigen. Diese Plattform des Empiriums hat eine Bedeutung, nicht nur für den bestimmenden und weiterbestimmenden Prozeß, sondern gewiß auch für die Art der Reflexion. Das Thema würde jedoch eine eingehendere Erörterung fordern, die hier nicht möglich ist. So sollte die

vorliegende Darstellung der Gewohnheit und der Reflexion vor allem als ein erster Umriss der Problematik verstanden werden, von dem nur gehofft werden kann, daß er von einer sprachphilosophischen Vertiefung nicht ganz umgeworfen wird.

Wahrlich seltsam

Ein wiederkehrendes Thema dieser Arbeit ist, daß das Seinsverständnis in einem zwar persönlichen, aber dennoch nicht subjektiven Vorverständnis wurzelt. Die Person gewinnt ihre Wirklichkeit dadurch, daß sie in verschiedene übergreifende Muster hineinwächst. Wegen der Besonderheit ihrer Aktualisierung hat aber jede Person zugleich ihre Eigenheiten. Wie kann man dann billigerweise behaupten, daß das Seinsverständnis einem derartigen Vorverständnis entspringt? Wird dabei nicht Sein mit (Vor)bewußtsein grundsätzlich verwechselt? Müßte das Sein nicht eher in jene Welt verlegt werden, die zwischenmenschlich bestätigt worden ist?

Wenn mehrere einander zustimmen, so besagt dies aber vor allem, daß sie mit denselben Mustern vertraut sind, z.B. dem der kugelförmigen Erde. Mit Maibäumen sind dagegen viele überhaupt nicht vertraut. Wie sollen sie dann das Tanzen rund um den Baum verstehen? Etwas muß gelernt werden, bevor es verstanden werden kann, und lernen heißt, in eine Bestimmung hineinzuwachsen, unbewußt verlaufende Muster entstehen zu lassen, was aber nicht primär verstehend geschehen kann. Was verstanden wird, ist von den Mustern abhängig, in denen man versteht. Weil die Muster stets weiterbestimmt werden, verändern sich deswegen auch die Verständnismöglichkeiten. Was man kann, kann man verstehen; was man nicht kann, kann man auch nicht verstehen. Das Vertraute ist ebensowenig subjektiv wie die Blumen auf der Wiese für den Botaniker subjektiv sind, nur weil er seine Blumen kennt. Was man kann, kennt und erkennt, verändert sich aber ständig,

nicht nur durch „unmittelbare“, sondern auch durch sprachlich vermittelte Erfahrung, teils weil die Vorurteile eine sprachliche Vermittlung darstellen, teils weil wir vom kommunikativen Zusammensein abhängig sind. Letztendlich haben wir sehr wenig von der Welt im engeren Sinne selbst erfahren; viel mehr haben wir nur gehört und gelesen. Es ist freilich nicht ausgeschlossen, daß etwas auch bei einer neuen Erfahrung verstanden werden kann, aber was da verstanden wird, ist eben „das schon Gewußte“, d.h. geltende Bestimmungen, die in einer innovativen Situation in Frage gestellt, gestört werden. Das Neue einer Erfahrung ist immer neu im Verhältnis zu etwas Altem, d.h., es ist neu, weil wir vorher damit nicht vertraut waren und deswegen kein Muster haben, das uns jetzt behilflich wäre. Das Neue verlangt, daß wir es fassen, aber etwas fassen heißt nicht, dies zu verstehen. Wer faßt, greift eher nach etwas, um es festhalten zu können und so seine Haltung wiederzugewinnen. Je neuer und ungewöhnlicher die Situation ist, desto mehr muß man fassen, ohne zu verstehen. Wenn ein Bestimmen gefordert ist, gibt es wenig Zeit für Reflexion, und wenn es sie gibt, am ehesten nur für eine solche, die zur Erhöhung der Bereitschaft zu Ungewöhnlichem in einer auch sonst ungewöhnlichen Lage dient. Wegen dieser Ambivalenz kann die Erfahrung entweder dem Bestimmen neuer Muster dienen oder eher alte reflektieren. Der Schwerpunkt kann auf der Adaptation liegen, die fließende Automatik bevorzugt, oder auf der Reflexion, die in die existierenden Bestimmungen untätig versinkt.

Vielleicht könnte man im reflexiven Versinken des Bewußtseins Stufen der Situationsentfernung sehen? Wenn das übergreifende Muster einen relativen Begriff für die sukzessive Koordination unterliegender Momente (Muster) darstellt (wobei es keinen prinzipiellen Anfang und kein prinzipielles Ende dieser habituellen Reihen gibt), dann könnte vermutet werden, daß das Bewußtsein bei Hindernissen vielleicht nicht

primär andere Muster sucht, sondern vor allem übergreifende Muster, die zu anderen, funktionsfähigeren weiterführen. Nur wenn sich kein übergreifendes Muster aus dem dispositiven Gedächtnis ergibt, müßte das Bewußtsein durch Versuch und Irrtum selbst einen Übergang zur neuen Situation selbst schaffen, woraus aber künftig ein übergreifendes Muster entstehen kann. So betrachtet, könnte die Reflexivität der Aufmerksamkeit weniger übergreifende und deshalb sehr situationsgebundene Muster betreffen, während die Reflexionsstufe dagegen um so größer würde, je höher in der Pyramide der generischen Muster das Bewußtsein sich bewegte. Am reflexivsten wäre so die tastende Überprüfung sehr übergreifender Muster, wobei die Störung jedoch vom Fehlen eines äußersten Koordinators zeugte; und dieselbe Reflexion, die in Richtung des Übergreifenden geht, würde so bei der Musterlosigkeit ganz oben enden. Eine derartige supragenerische Deutung der Reflexion als einer Art Überaufmerksamkeit würde die praktische Relevanz mehrerer weniger praktisch orientierter Beschäftigungen - wie die der Philosophen - implizieren. Die Fragen der besonders übergreifenden Muster wären zugleich „die großen Fragen“ und die Reflexion darüber eine Art *allgemeine Praxis*. Wenn so gedacht wird, ist aber die Priorität des Funktionellen schon gesetzt.

Die Frage der übergreifenden generischen Muster betrifft das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Partikularem. Muß die Bewegung des Bewußtseins im Sinne des Hegelschen Geistes als eine Entwicklung zur höheren Allgemeinheit verstanden werden, oder ist es eher so, daß die teleologische Ontologie des allgemeinen Erzeugers unvermögend ist, einen wesentlichen Aspekt der Reflexion zu verstehen, denjenigen nämlich, der mit dem wurzelsuchenden Weg ohne identische, generische Absichten zusammenhängt und der deshalb auch nicht der Legitimation durch die vernünftige Zukunft der Geschichte bedarf?

Wenn die Heterogenität der Erfahrung im Wechselspiel zwischen Funktion und Reflexion liegt, kann es jedenfalls nicht erfahrungsmäßig begründet sein, das Reflexive immer gemäß seiner Funktionalität zu beurteilen. Daß die Reflexion sowohl einer besonderen als auch einer allgemeineren Praxis dienen kann, muß deshalb nicht zu dem Schluß führen, sie sei immer praktisch zu verstehen.

Vielleicht muß die generische Pyramide durch ein anderes nach unten gerichtetes Dreieck ersetzt werden, das Vertiefung im Ursprung durch eine stets wiederkehrende Bewegung in die Voraussetzungen, die die Welt für uns eng erschlossen haben, begünstigt, statt einer Tätigkeit, die sich durch wachsende generische und generierende Identität in die Leistungskraft des Habituellen zu verlieren neigt. Wer in rückwärts gewandter Verarbeitung die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, die auf dem Weg lagen, zu Bewußtsein kommen läßt, ist nicht von der Dringlichkeit der Praxis geleitet und kann so ganz ruhig tiefer und tiefer in die Schichten der sedimentierten Muster versinken. Deshalb gibt es das Schlafen, das Träumen und möglicherweise die Ruhe nach dem Tod - ja, vielleicht ist Gott eben die Ruhe, nicht nur weil er nach der Schöpfung eingeschlafen ist, um so *Deus otiosus*, Gott in Ruhe zu werden, sondern weil die Ruhe selbst das Göttliche ist.

In zweierlei Hinsicht ist die hermeneutische Pause jedoch mit Tätigkeit verbunden. Erstens ist die Ruhe nicht als absolute Ruhe zu verstehen, sondern als ein strebensreduzierendes *Zurückfallen* auf Vertrautes, wodurch das Bewußtsein für weniger bestimmende Zwecke freigegeben wird. Zweitens ist keine Unterbrechung ohne Unterbrochenes möglich und das Verständnis deshalb von einer verständnisdienenden Tätigkeit abhängig, die auch sehr beschwerlich sein kann. Es kann viel Mühe hinter der hermeneutischen Muße liegen, und die reflexiv orientierte Tätigkeit ist deshalb gewiß nicht als eine Art *Lethargie*

zu verstehen. Der Lethargische ist vielmehr in einen Zustand des Dahinsiechens versetzt, wo er nicht mehr genug Strebsamkeit hat, um Störungen tätigkeitsvertiefend erfahren zu können. Wenn die *oblomoverie* ontologisch sein soll, muß es für den Oblomov etwas als Etwas geben, das es ihm erlaubt, nichts als Nichts, und nicht nur als nichts zu erfahren. Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß Tätigkeit, die untätige Pausen begünstigt, weniger mühevoll wäre als ein zielbewußtes Schaffen, auch wenn die Mühe anderer Art sein kann. Offen tritt die reflexive Arbeit zu Tage, wenn das Verhältnis zwischen Gewohnheit und Ruhe eine institutionalisierte Form annimmt und in Strategien des Bewußtwerdens übergeht, sei es in die der Kunst, der Philosophie oder sei es in den sogenannten verstehenden Wissenschaften. Die Arbeitsmenge ist für einen Schriftsteller, Historiker oder Philosophen gewiß nicht geringer als für den Maschinenbauer, sondern nur anderen Charakters. Dies hängt nicht nur mit der Tatsache zusammen, daß sie als „Produzenten“ besonders tätig sein müssen, weil ihre Bemühungen sich sonst nicht in Form von Werken entäußern könnten, sondern auch damit, daß eine derartige Beschäftigung mit der Zielorientierung bestehender Gewohnheiten in Konflikt geraten kann und deswegen in einer fast selbstauflösenden Weise Tätigkeit so gestalten muß, daß diese eben hermeneutische Pausen besonders kräftig bewirkt. Diese schöpferische und wenn nicht anstrengende, so sicherlich doch *erschöpfende* Arbeit ist im Werk niedergelegt und bietet so für den Interpreten eine ganz andere Möglichkeit zu Pausen, die gewiß auch Tätigkeit erfordert, aber im Verhältnis zu den Pausen eine viel geringere.

Offenkundig ist, daß das Ontologische der vorliegenden Interpretation nach nicht den Zweck einer begrifflich systematisierten ontologischen Theorie haben kann, wenn auch die Begrifflichkeit mit Sicherheit eine entscheidende Vermittlung des Seinsverständnisses darstellt, besonders wenn sich dies philosophisch ausdrückt. Eine begriffliche Vermittlung ist aber keine Vermitt-

lung zu Begriffen oder zum „absoluten Wissen“. So kann die Philosophie nicht - wie in der Hegelschen *Phänomenologie* - über der Religion und der Kunst stehen, sondern sie muß vielmehr neben diese gestellt werden. Die Begrifflichkeit stellt nicht die höchste Stufe des Geistes dar, sondern sie ist als eine gewisse Strategie des Bewußtwerdens zu verstehen, wodurch eben die Störungen von *identisch hervorgehobenen* Mustern hervorgebracht werden. Vielleicht erfüllt dieser begriffliche Zug der Philosophie eine wesentliche Rolle, besonders wenn weniger reflexiv orientierte Erkenntnisgewohnheiten umbestimmt werden müssen, weil die Philosophie eben in derselben logisch stringenten Sprache wie die bestimmende Erkenntnis sich äußert - wenn auch weniger zielbewußt. Als begrifflich vermittelte Reflexion bedeutsamer Bestimmungen und - als Verwunderung¹ - der Bestimmungen im Verhältnis zum Unbestimmten würde sie die wirkende Wirklichkeit hinter den Realitätsversicherungen der Wissenschaften erörtern, während dieselbe Reflexion und Verwunderung in den weniger begrifflich orientierten Medien, wie z.B. in der Kunst, eher den Zweck hat, das Staunen zu erwecken, ohne sich zugleich explizit um ihre Beziehung zu den vorherrschenden Erkenntnisgewohnheiten zu bemühen.²

¹Wenn die Verwunderung in dieser Arbeit als eine Art äußerste Reflexion erscheint, stimmt das nicht völlig mit Aristoteles' Darstellung des *thaumazein* als philosophischer *Anregung* überein. Siehe W. Wieland, Die aristotelische Physik, S. 84-85. Zwar kann das Staunen innerhalb einer reflexions-theoretischen Interpretation der Pause *auch* als Anregung verstanden werden, aber vor allem stellt es dennoch einen Endpunkt dar, in den die philosophisch bestimmende Vermittlung *münden* kann.

²Vgl dazu R. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main 1989. Freilich kann die von Bubner gezogene scharfe Trennlinie zwischen dem Theoretischen und dem Ästhetischen in der vorliegenden Erörterung der sowohl sich unterscheidenden als auch gemeinsamen Züge der beiden Sphären nicht als solche übernommen werden. Es fragt sich auch, ob nicht der Begriff der Kunst bisweilen etwas zusammenbringt, das getrennt besser verstanden werden könnte. Hat die schöne Literatur als sprachliche Kunst wirklich mehr mit der Musik und der Malerei gemein als mit der Historie und der Philosophie?

Eben weil es das Ziel der Kunst ist, das Unauffällige auffällig zu machen, kann das Schöpferische hier nicht als ein gewöhnliches Schaffen verstanden werden, wie kunstfertig diese Tätigkeit auch immer sei. So unterscheidet sich ja das *poiein* des Künstlers eben darin von dem des Handwerkers, daß es Werke hervorbringt, die jedoch ihren Zweck nicht darin haben, einem künftigen Gebrauch zu dienen. Die Tatsache, daß man nicht auf einem abgebildeten Sofa sitzen kann, braucht gewiß nicht als Indiz für die doppelte Entfernung des Gemäldes von der wahren Idee genommen werden. Schon Aristoteles' Kritik der platonischen Kunstauffassung hat gezeigt, daß das mimetische Vermögen der Kunst eine andere, spezifisch hervorhebende Rolle spielen kann, die die Kunst eben Bild und nicht nur Abbild sein läßt.

Die Unbrauchbarkeit eines derartigen *poieton*, das nicht mehr unauffällig in die Gewohnheit des Verwendens verschwindet, liegt eben darin, daß die *poiesis* hier nicht schaffend, sondern schöpferisch in einer weniger „zu-erledigenden“ Weise ist. So erhielt das Wort „poetisch“ mit der Zeit immer weniger die Nuance des Handwerklichen, sondern wird statt dessen vorzüglich mit weniger schaffenden und vielmehr verweilenden, verdauenden und eben staunenden Haltungen verbunden. Diese Bedeutungsverschiebung scheint, gerade weil sie von der zufälligen Tatsache absieht, daß jedes Werk „mit den Händen“ gemacht wird und deshalb in einem gewissen Sinn Handwerk ist, etwas Wesenhaftes an der Kunst auszudrücken. Wenn man von der Aktualisierung von Mustern statt von mimetischer Abbildung von Ideen ausgeht, kann auch hier von einer gewissen zweifachen Entfernung der Kunst - zwar nicht von der formgebenden Idee, aber von der formgebenden Disposition - gesprochen werden. Die Kunst wäre nicht Aktualisierung, sondern Aktualisierung der Aktualisierung, d.h., sie würde Muster nicht aktualisieren, sondern dieses aktualisierende Verhältnis selbst zum aktuellen Ausdruck bringen. Poetisch

wäre das *Poietische* geworden, wenn es dem *poiein* als solchem eine reflexive Aktualität im Werk gibt, als Reflexion des Bestimmten und vor allem als Staunen über das Bestimmte im Unbestimmten.

So verstanden könnte die „Interesselosigkeit“ der ästhetischen Erfahrung eine angehaltene Zielorientierung darstellen, die zwar die „Zweckmäßigkeit“ der Welt beleuchtet, aber nicht in bezug auf ein Erkenntnisobjekt, sondern auf jenes Gebiet des Empiriums, das uns bestimmend ist. Dies bezieht aber zugleich den Aspekt des Nichts ein, weil die Bestimmung immer das negativ Bestimmungskonstitutive als Schattenseite hat. Besonders interesselos ist die Erfahrung, wenn sie dies als Verwunderung mitberücksichtigt. Das gilt nicht nur für die ästhetische Erfahrung der Natur oder der Kunst, sondern in ihrer begrifflich vermittelten Weise auch für die Philosophie, und so ist die gegenseitig befruchtende Relation zwischen Kunst und Philosophie ganz folgerichtig, weil sie beide die Wahrnehmung (*aisthesis*) vertiefen.³ Die zur Reflexion führenden Gewohnheiten sind - wie vermutlich auch die Folgen der Reflexion - zwar unterschiedlich, aber innerhalb derselben reflexiven Aufgabe.

Nicht nur das Unbestimmte entflieht dem Bewußtsein. Wie die Gewohnheit zeigt, liegt es auch im Wesen der bestimmten Muster sich zu verdecken, nicht nur wenn ihnen latent die Aktualisierung fehlt, sondern auch wenn sie wirken, weil sie

³Man vergleiche hierzu die Behandlung der *aisthesis* in W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1993. Weil die Darstellung von Welsch das Phänomen der *Aisthesis* so sehr von einer gewissen Epoche aus (der Postmoderne) analysiert, kann ich aber nicht genau entscheiden, wie das ihm wesentliche ästhetische Denken innerhalb des hier vorgelegten Entwurfs einer Reflexionstheorie beurteilt werden soll. Es war mir nicht möglich, die vertiefende Behandlung in W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987 vor Drucklegung dieses Buches intensiv genug zu studieren, um zu dem da Vorgelegten Stellung nehmen zu können.

unauffällig verlaufen müssen, um ihre Effektivität zu sichern. Dieser unbewußte Abgrund in uns ist dennoch viel mehr Grund als der allgemeine Abgrund im Unbestimmten, worin wir selbst nur ein schwer abzugrenzender Teil des Empiriums sind.

Nicht nur das Unbestimmte, sondern auch das Bestimmte, aber habituell Unbewußte entflieht dem Bewußtsein, in diesem Fall aus funktionellen, in jenem aus prinzipiellen Gründen. Die unbewußte Schicht der sedimentierten Bestimmungen ist für das Bewußtsein im allgemeinen und für das sprachliche Bewußtsein im besonderen jedoch auch unbestimmt, und es ist deshalb schwierig, von der eigenen Zufälligkeit aus eine Grenze zwischen dem ganz Unbestimmten und dem nur Unbewußten im Entfliehenden zu ziehen. Weil jedoch plausibel zu vermuten ist, daß nicht alles für uns sein kann, scheint es unmöglich, das Unbestimmte auf Unbewußtes zurückzuführen.

Dies deutet gewisse hermeneutische Unterschiede an, die mit dem Schwerpunkt der reflexiven oder - um den sprachlich vermittelten Zug hervorzuheben - der verstehenden Pause zusammenhängen. Diese kann entweder das unbewußt Bestimmte oder das so Bestimmte im Verhältnis zum Unbestimmten betreffen. Das Übergehen des Unbewußten in Bewußtes, des Vorverständnisses in Verständnis, bedeutet ein Bewußtwerden bedeutsamer Muster. Als Verwunderung beschränkt sich das Verständnis nicht auf ein vertieftes Bewußtsein der überlagerten Muster, sondern wird auch gegen das Unbestimmte zurückgeworfen, verzögert nicht nur sein zielbewußtes Fassen, sondern wird als Verweilen eher *sprachlos*⁴ vor Staunen. Die Verwunderung kann aber nicht das Unbestimmte unmittelbar betreffen, weil es in dessen Wesen liegt, daß es sich verbirgt

⁴Auf Schwedisch *mällös*, was sowohl *sprachlos* als auch *ziellos* bedeutet.

und nur da erscheinen kann, wo es als Entfliehendes im Verhältnis zu etwas Bekanntem, Bestimmtem, Gewohntem sich meldet. Über das rein unbestimmte Nichts verwundert man sich nicht, sondern darüber, daß - nichtsdestotrotz - etwas ist. Aus dieser Quelle entspringt nicht nur die philosophische Uranregung, sondern auch die Religion und jene Kunst, die nicht nur ein Geschaffenes (*poiëton*) ist, sondern eine Schöpfung, die das von keiner Hand Gemachte, das *acheiropoiëton* erscheinen läßt. Wer in Staunen versetzt wird, verwundert sich nicht, um zu fassen, sondern eher, um zustimmend zu meinen: „so ist es“, oder, wie es in der Kirche heißt: „so sei es“, *amen*. Der Staunende läßt sein, läßt werden, weil es ihm offenkundig geworden ist, daß die Welt auch ohne sein Zielbewußtsein sich entfalten kann, weil sie eben Geschichte und nicht „Gemächte“ ist. Nur für denjenigen, der ganz auf das Übernehmen der Zwecke eingestellt ist, müssen diese immer besorgt werden. Wer zum Staunen fähig ist, kann sich dagegen bisweilen auch Störungen hingeben, wie seltsamen Ereignissen in den Strudeln des Nichts, ohne diese sofort erledigen zu müssen, weil sie die eingewohnte Sicherheit bedrohen könnten - er kann, statt die Zeit zu überwinden, sie gewinnen. Wenn das Sein zur Mechanik geworden ist, wird das Staunen immer schwieriger, und so sind wir heute zum *Thaumazein* fast unfähig. Diese *Entzauberung* der Welt ist mit der Festlegung gewisser Aspekte des Empiriums als des großen intersubjektiven Wir eng verbunden. Wo dagegen die Zusammengehörigkeit mit anderen Dimensionen des Empiriums stark empfunden wird, läßt sich Richtiges nicht in derselben Weise gemeingültig machen, und das Dasein kann sich statt dessen die Gefahr - oder den Genuß - einer größeren Unbestimmtheit als Vertiefung seiner Welterfahrung erlauben. Diese Unbestimmtheit ist mit dem Unvermögen verbunden, und gerade darin liegt die extreme Ruhe der Verwunderung, die deshalb nicht nur bedeutsame Bestimmungen, sondern diese auch

vor dem Hintergrund des gänzlich Unbestimmten erfahren kann.

Eine Voraussetzung dieser „unvermögenden“ Zusammengehörigkeit mit dem Anderen, dem Unbestimmten, dem Nichts scheint mit einer gewissen Erfahrung des Menschlichen, der Kultur, der Sprachgemeinschaft zusammenzuhängen, wo diese nächste Bestimmung nicht als „unnatürlich“ empfunden wird, sondern als spezifisch menschliche Aktualisierung der Natur. Unsere Lebensweise genauso zu betrachten ist jedoch innerhalb einer subjektphilosophischen Tradition besonders schwierig. Eher neigen wir dazu, jede menschliche Tätigkeit als „Eingriff“ in die Natur zu verstehen. Warum aber ist die Rakete nicht natürlich? Es gibt Ameisenarten, die Läuse als eine Art Kühe benützen, und eine andere Art (*Atta*), die im Ameisenhaufen sogar Pilze anbaut. Gewiß nützen auch diese ameisenhaften Muster etwas anderes aus. Was ist dann das Nichtnatürliche, wenn der Mensch Metall und Brennstoff für seine Rakete verwendet? Warum wäre ein maschinenerzeugendes Muster nicht mit dem der Ameisen zu vergleichen? Ist das sprechende Tier unnatürlich, nur weil es spricht, und vielleicht besonders unnatürlich, wenn es Cartesianisch spricht? Was wäre dann die völlig andersartige Quelle des *Logos*, insbesondere wenn man beachtet, daß auch die Sprache sich als sprachliche Gewohnheit ausdrückt und so als ein Muster der *natura naturata naturans* erscheint? Was besagt, daß nicht auch rund um uns viel gesprochen wird, wenn auch in unverständlicher Form?

Zeugen diese Fragen vielleicht von einer ontologisch - wenn auch nicht in anderer Hinsicht - unbegründeten Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, die das spezifische Problem der menschlichen Tätigkeit in der Natur nicht erfassen kann? Raketen werden von Mustern der naturiert-naturierenden Natur erzeugt, ähnlich wie der Pilzanbau der Ameisen, aber die Muster unterscheiden sich. Tiefer als jede Einteilung in

Natur und Kultur pulsiert das musterstiftende Spiel zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem. In der uns zugänglichen Welt findet man ebensoviele Kiefern, die ihre Nadeln für die Haufen der Ameisen fallen lassen, wie Ameisen selbst mit all ihren agrikulturnen und architektonischen Projekten, wie auch Raketen, die der Herr der Schöpfung nolens volens durch die Luft sausen läßt, aber in dieser Welt bestimmen gewisse Muster mehr, andere weniger. Sehr bestimmend erscheint die Stimme des neuzeitlichen Abendlandes.

Wenn es dabei ein Problem gibt, liegt es nicht in einer fremdartigen Quelle dieser Bestimmungslinie, sondern in deren destruktivem und selbstdestruktivem Zug, der so viele Muster identisch umwandelt, daß die Erfahrung allmählich in einem sich selbst bestätigenden Verfahren zu enden droht. Das Problem der anthropozitierten Zwecke liegt nicht bei menschlichen „Eingriffen“ in die Natur, sondern in der monolithischen Kraft dieses Griffes, der dazu neigt, alles zu fassen und nichts zu verstehen. Wo ein Raum so erschlossen wird, laufen wir stets Gefahr, in ihm eingeschlossen zu werden - ein Risiko, das besonders groß wird, wenn diese Bestimmung auch eine Welt herzustellen beginnt, die das Fremde und Unbestimmte immer mehr in eine voraussehbare, technische Projektion verwandelt. So hört die Erfahrung auf, von Fremdem befruchtet zu werden, und gerät statt dessen in ein leistungstreibendes Rad, wo nichts Unfaßbares mehr zu existieren scheint, sondern nur die selbstständig gewordenen Entäußerungen unserer Bestimmung. Allein, sich so rund um seine eigene Achse zu drehen, heißt bestimmt nicht, weder sich noch das Sein zu verstehen.

In einer Welt, die von einer derartigen Stimme verwaltet wird, müssen andere Muster als die von der Stimme selbst bestimmten besonders stark stören, um überhaupt bemerkt zu werden. Von den Störungen wird immer mehr eine Radikalität gefordert, die sie eher zu Kollapsen macht - oder zu Katastrophen. Gewiß kann auch die Katastrophe als eine Art Megastörung

betrachtet werden, die eine gewisse Ruhe hervorbringt - so heißt *Katastrophe* auf Griechisch die Ruhe der Saite nach der Vibration -, schade nur, daß dies oft für mehrere zufällige Wesen bedeuten kann, daß sie nicht die Gelegenheit haben werden, jene katastrophale Reflexion auch zu genießen. *So ist das Verhältnis zu den Störungen eine Art Prüfstein der Hellhörigkeit unseres Gestimmtseins.*

Wenn es eine Dignität unseres Willens und Bewußtseins geben soll, liegt sie nicht im hektischen Leben jener strebsamen Rationalität, die begehrend über die Welt zu verfügen sucht, sondern in dem Bewußtsein dessen, was dabei eigentlich geschieht. Genau dieses Verständnis setzt aber voraus, daß wir nicht subjektphilosophisch uns selbst aus der Welt herausheben, sondern statt dessen den musterhaft vorausbestimmten Ursprung unserer „Gemächte“ immer mitberücksichtigen. Auch technische Muster sind organische Momente ihrer Vorausbestimmung, und es ist keineswegs möglich, sie in reiner Freiheit wegzulassen. Wie alle Vorausbestimmungen lassen sie sich nicht schlicht auflösen, sondern nur durch ihren umbestimmbaren Spielraum beeinflussen. Jede Umbestimmung enthält aber neue Gefahren, wenn sie ihrerseits bestimmend wird, und um diese rechtzeitig zu erfahren, muß sie eben nicht nur bestimmend, sondern auch reflexiv sein.

Um sich verwundern zu können, braucht der Staunende sich nicht nach einem vorgeblich ursprünglichen, „natürlicheren“ Zustand sehnen, weder außerhalb noch innerhalb der Geschichte. Vielmehr liegt es im Wesen des Staunens, daß es dem gilt, was ist, und nicht dem, was sein sollte. Es könnte aber sein, daß das Unvermögen zum Staunen eben da entsteht, wo die Bewegung zu erstrebten Zielen hin so universell und effektiv geworden ist, daß das Sein nicht mehr erfahren, sondern nur überfahren wird. Das heißt nicht notwendigerweise, daß jeder Einzelne aufgrund seiner persönlichen Zugehörigkeit unendlich aktiv sein müßte. Ganz im Gegenteil scheint die automatisierte

Kultur auch eine weder aufmerksame noch verwundernde Tatenlosigkeit zu begünstigen, die ihr ganzes, für jede Störung notwendiges Streben an das System verloren hat. Die beschleunigenden Regeln des „Homodroms“ (Virilio) werden nicht immer aufmerksam angeeignet, und so kann der unter dem profanierenden Sinnverlust Leidende in einen Zustand geraten, wo jene weder seltsame noch aufmerksame noch überhaupt reflexive Ruhe, die wir als Unlust und Langeweile kennen, für ihn fast konstitutiv wird.⁵

In einer derartigen Situation wird die störende Aufgabe der *vita contemplativa* noch dringlicher, nicht weil der Mensch in ewige Ruhe versetzt werden soll, sondern weil die Welt ohne Verwunderung nichts Wunderbares mehr sein kann und statt dessen in Hektik völlig unterzugehen droht. So ist der Mensch wesensgemäß ein - wie die Finnen ihn nennen - *ihminen*, ein Wort, das sowohl mit *ihme* (Wunder) als auch mit *ihmetellä* (sich verwundern) verwandt ist. Furchtbares gibt es gewiß auch, aber nach Celan kann die traurige Erfahrung der Geschichte wohl niemanden mehr dazu veranlassen, das Staunen für eine Unmöglichkeit in unserer Epoche zu erklären. Es scheint nicht besonders sinnvoll zu sein, der Grausamkeit der Geschichte dadurch entgegenzuwirken, daß man dem *Ihminen* seine allereigenste Erfüllung verbietet. Daß es quälendes Leiden gibt, das erleichtert werden muß, und Ungerechtigkeiten, die auch ein bestimmtes „Nein!“ herausfordern, schließt keineswegs aus, daß das Dasein selbst gleichwohl ein Wunder sein kann. Eben dieses Wunder aber kann die Stimme nie bestimmen, sondern sie wird - bei enthaltener Stimme - von ihm überfallen.

⁵Man denke an Kierkegaards Bemerkung in „Die Wechselwirtschaft“: „... wie man bei Pferden den Schlafkoller und den rasenden Koller unterscheidet, beide Krankheiten aber Koller nennt, ebenso kann man auch unterscheiden zwischen zwei Arten von Langerweile, die doch alle beide in der Bestimmung der Langerweile eins werden.“ Vgl. auch die im selben Aufsatz vorliegende Unterscheidung zwischen Müßiggang und Langerweile, S. Kierkegaard, Entweder - Oder, Erster Teil, Band 1, Köln und Düsseldorf 1979, S. 301-321.

Literaturverzeichnis

- Th. Adorno, Negative Dialektik & Jargon der
Eigentlichkeit in: Schriften 6, Frankfurt
am Main 1973
- G. E. M. Anscombe, Intention, Oxford 1979
- Aristoteles, De anima, with Translation, Introduc-
tion and Notes by R. D. Hicks M. A.,
Cambridge 1907
- Ethica Nichomacea recognovit brevique
adnotatione critica instruxit I. Bywater,
Oxonii 1970
- Metaphysik, in der Übersetzung von
H. Bonitz. Neu bearbeitet, mit Einlei-
tung und Kommentar herausgegeben
von H. Seidl, Hamburg 1978-80
- Nikomachische Ethik, übersetzt von
Eugen Rolfes, Leipzig 1911
- The Poetics, with an english translation
by W. Hamilton Fyfe, London etc.
MCMLXXIII
- Rhetorik. Übersetzt, mit einer Bibliogra-
phie, Erläuterungen und einem
Nachwort von Franz G. Sieveke,
München 1987
- P. Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote,
Paris 1994
- Augustinus, Confessiones - Bekenntnisse, eingeleitet
und übersetzt von J. Bernhardt,
München 1980

W. Benjamin, Schriften I, Frankfurt am Main 1955
H. Bergson, L'évolution créatrice, Paris 1909.
— Matière et mémoire, Paris 1990
G. Berkeley, A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge & Three Dialogues between Hylas and Philonous in: The Works of George Berkeley, Volume Two, London etc. 1949
— Siris in: The Works of George Berkeley, Volume Five, London etc. 1949
A. M. S. Boethius, Die Theologischen Traktate, übersetzt und herausgegeben von Michael Elsässer, Hamburg 1988
O. F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt am Main 1988
E. Boutroux, De la contingence des lois de la nature, Paris 1874
R. Bubner, Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main 1989
Condillac, Traité des sensations, Traité des animaux, Paris 1984
J.-F. Courtine, Heidegger et la phénoménologie, Paris 1990
Ch. Darwin, On the Origin of Species in: The Works of Charles Darwin, volume 15, London 1988
J. Derrida, De l'esprit. Heidegger et la question, Paris 1987
— La voix et le Phénomène, Paris 1967
— Marges de la Philosophie, Paris 1972
R. Descartes, Discours de la méthode, Paris 1962
— Les passions de l'âme, Paris 1988
— Meditation über die Grundlagen der Philosophie. Auf Grund der Ausgabe von A. Buchenau neu herausgegeben von

L. Gäbe, Hamburg 1959
— Regulae ad directionem ingenii, kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von H. Springmeyer, L. Gäbe, H. G. Zekl, Hamburg 1973
— Die Prinzipien der Philosophie, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Buchenau, Hamburg 1992
— Oeuvres, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris 1964-74
V. Descombes, Das Selbe und das Andere, übersetzt von Ulrich Rauff, Frankfurt am Main 1981
J. Dewey, Human Nature and Conduct, London 1922
I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966
V. Farias, Heidegger et le nazisme, Paris 1987
G. Figal, Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt am Main 1988
G. Fløistad, Heidegger. En Innføring i hans filosofi, Oslo 1968
M. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1979
— Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966
M. Frank, Was ist Neostukturalismus, Frankfurt am Main 1983
— Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt am Main 1986
G. Frege, Funktion, Begriff, Bedeutung, Göttingen 1986
S. Freud, Die Psychologie des Unbewußten, Studienausgabe III, Frankfurt am Main 1989

- Das Unbehagen in der Kultur in: Gesammelte Werke XIV, Imago publishing co., Ltd., London 1948
- G. Funke, Gewohnheit, Archiv für Begriffsgeschichte, Band 3, Bonn 1958
- Maine de Biran. Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich, Bonn 1947
- M. Furberg, Söga, förstå, tolka, Schweden 1982
- H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1975
- Gesammelte Werke 1.II, 2.II, 3.I, 4.II, 6.II, Tübingen 1985-87
- E. Gilson, D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie, Paris 1971
- Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris 1984
- N. Goodman, Ways of Worldmaking, Indianapolis - Cambridge 1978
- H. Gouhier, Les conversions de Maine de Biran, Paris 1947
- J. Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris 1993
- U. Guzzoni, Zur Geschichte der Bestimmungsproblematik“ in: Der Idealismus und seine Gegenwart, Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag (Hg. U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep), Hamburg 1975, S. 193-207.
- J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1968
- J. Habermas (Hg.), Hermeneutik und Ideologiekritik,

- Frankfurt am Main 1971
- I. Hacking, Why Does Language Matter to Philosophy?, Cambridge 1975
- N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus I-II, Berlin und Leipzig 1923-29
- G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Hamburg 1969
- Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1980
- M. Heidegger, Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957
- Holzwege, Gesamtausgabe 5, Frankfurt am Main 1977
- Identität und Differenz, Pfullingen 1957
- Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe 3, Frankfurt am Main 1991
- Sein und Zeit, Tübingen 1986
- Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe 12, Frankfurt am Main 1959
- Wegmarken, Gesamtausgabe 9, Frankfurt am Main 1976
- Vorlesungen 1923-44, Gesamtausgabe 33, II. Abteilung, Frankfurt am Main 1991
- Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1959
- M. Henry, Philosophie et phénoménologie du corps; essai sur l'ontologie biranienne, Paris 1965
- F.-W. v. Herrmann, „Befindlichkeit und Verstehen in ihrer Stellung zur Seinsfrage“ in: Philosophische Perspektiven, Band 5, Frankfurt am Main 1973
- Y. Hirn, Det estetiska livet, Stockholm 1913
- D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding, Edinburgh, MDCCCLIV

- E. Husserl, Cartesianische Meditationen, Hamburg 1977
- Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (Hg. Martin Heidegger), Tübingen 1980
- Erfahrung und Urteil, redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Hamburg 1964
- W. James, The Principles of Psychology, Cambridge, Massachusetts and London 1983.
- Pragmatism in: The Works of William James, Cambridge, Massachusetts and London, England 1975
- D. Janicaud, Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique in: Archives internationales d'histoire des idées 30, La Haye 1969
- I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1976
- Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1974
- Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Suhrkamp Werkausgabe XII, 1977
- P. Kemp, Döden och maskinen. En introduktion till Jacques Derrida, Stockholm - Stehag 1990
- S. Kierkegaard, Entweder - Oder, Köln - Düsseldorf 1979
- Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Köln - Düsseldorf 1957
- Th. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1970

- J. Lamarck, Philosophie zoologique. - Recherches sur les causes de principaux faits physiques, Paris 1809
- G. W. Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade & Monadologie, Hamburg 1982
- Les études philosophiques, janvier-mars 1993, „Ravaisson. L'intelligence de l'habitude“ (mit Bei tragen von J.-F. Marquet, D. Janicaud, D. Leduc-Fayette, J.-M. Le Lannou, C. Mauve, D. Panis und P. Vermeren), Paris 1993
- J.-I. Lindén, „Metaforen“ in: Res publica, Schweden 1986
- C. Link, Subjektivität und Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Band 33, Stuttgart 1978
- K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München - Zürich 1973
- W. Lütterfelds (Hg.), Transzendente oder evolutionäre Erkenntnistheorie, Darmstadt 1987
- E. Mach, Erkenntnis und Irrtum, Darmstadt 1991
- F. Maidl, Die Lebensgewohnheiten und Instinkte der staatenbildenden Insekten, Wien 1934
- Maine de Biran, Influence de l'habitude sur la faculté de penser, Oeuvres, Tome II, Paris 1987
- De l'apperception immédiate. Mémoire de Berlin 1807, Paris 1963.
- Dernière philosophie. Existence et anthropologie, Oeuvres, Tome X-2, Paris 1989
- K. Mannheim, Ideologie und Utopie, Bonn 1930
- J.-L. Marion, Sur le prisme métaphysique de

- Descartes, Paris 1986
- W. Marx, Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961
- M. de Montaigne, Les Essais, Paris 1922
- Gesammelte Schriften. Historisch-kritische Ausgabe mit Einleitungen und Anmerkungen unter Zugrundelegung der Übertragung von Johann Joachim Bode. München und Leipzig 1908
- Th. Nagel, The View from Nowhere, Oxford University Press, New York, Oxford 1986
- Mortal Questions, Cambridge etc. 1979
- F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Stuttgart 1988
- Genealogie der Moral, Stuttgart 1988
- Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Stuttgart 1991
- C. S. Peirce, Collected Papers VII, Cambridge Ma 1966
- G. Pitcher (ed.), Wittgenstein. The Philosophical Investigations, New York 1966
- Platon, Werke, Hg. von G. Eigler, Darmstadt 1970-77
- O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963
- K. R. Popper, Logik der Forschung, Tübingen 1989
- The Poverty of Historicism, London 1962
- F. Ravaisson, De l'habitude, Paris 1957
- De l'habitude & La philosophie en France au XIXe siècle, Paris 1984
- Essai sur la métaphysique d'Aristote, tome I-II, Paris 1837-46

- Ravaissons Abhandlung über die Gewohnheit (De l'habitude in Übersetzung und mit einer Einleitung von G. Funke), Bonn 1954
- H. Rheinfelder, „Das Wort ‚Persona‘“ in: Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, Halle 1928
- W. J. Richardson, Heidegger, Holland 1963
- P. Ricoeur, „Creativity in Language“ in: The Philosophy of Paul Ricoeur, An Anthology of his Work, USA 1967
- De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris 1965
- „Husserl and Wittgenstein on Language“ in: Phenomenology and Existentialism, Baltimore 1967
- La métaphore vive, Paris 1975
- Le conflit des interprétations, Paris 1969
- L'homme faillible, Paris 1960
- G. Rhomeyer-Dherbey, Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale, Paris 1974
- R. Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton 1979
- J.-J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris 1971
- L. Routila, „Wahrnehmung und Interpretation“ in: Ajatus 36, Yearbook of the Philosophical Society of Finland, Finnland 1976
- J.-P. Sartre, L'être et le néant, Paris 1955
- F. W. J. Schelling, Ausgewählte Schriften 3, Frankfurt am Main 1985
- Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Frankfurt am Main 1988

- W. Schmidt-
Biggeman, Theodizee und Tatsachen,
Frankfurt am Main 1988
- R. Sheldrake, The Presence of the Past, Cornwall 1989
- R. Spaemann u.a. (Hg.), Evolutionstheorie und menschliches
Selbstverständnis. Zur philosophischen
Kritik eines Paradigmas moderner Wis-
senschaft. Weinheim 1984
- H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement,
vol. I-II, Holland 1960
- B. Spinoza, Die Ethik, Stuttgart 1977
- Briefwechsel in Übersetzung von K.
Gerhardt. Sämtliche Werke, Band VI.
Hg. von M. Walter, Hamburg 1977
- C. Taylor, Hegel, Cambridge 1975
- M. Theunissen, Negative Theologie der Zeit,
Frankfurt am Main 1991
- E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und
Heidegger, Berlin 1967
- „Phänomenologie und Sprachanalyse“
in: Hermeneutik und Dialektik II,
Tübingen 1970
- G. Vattimo, Die transparente Gesellschaft,
Wien 1992
- P. Virilio, L'horizon negatif, Paris 1984
- B. Waldenfels, Ordnung im Zwielficht,
Frankfurt am Main 1987
- V. von Weizsäcker, Pathosophie, Göttingen 1956
- W. Welsch, Ästhetisches Denken, Stuttgart 1993
- R. Wiehl, Die Vernunft in der menschlichen Un-
vernunft. Das Problem der Rationali-
tät in Spinozas Affektenlehre,
Hamburg 1983
- „Seele und Bewußtsein. Zum Zusam-
menhang von Hegels ‚Anthropologie‘

- und ‚Phänomenologie des Geistes‘“ in:
Der Idealismus und seine Gegenwart
(Hrsg. Ute Guzzoni u.a.), Hamburg 1976
- W. Wieland, Die aristotelische Physik,
Göttingen 1970
- L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus,
Tagebücher 1914-1916, Philosophische
Untersuchungen, Werkausgabe 1,
Frankfurt am Main 1981
- G. H. von Wright, Humanismen som livshållning,
Borgå 1978