

Karen Gloy, *Einheit als Grundlage der Philosophie, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1985, S. 355-379.*

WERNER STEGMAIER

DIE FLIESENDE EINHEIT DES FLUSSES

Zur nachmetaphysischen Ontologie

In den vordergründig ganz heterogenen Schulen der zeitgenössischen Philosophie, dem Pragmatismus, der Phänomenologie, Analytischen Philosophie, Existenzphilosophie, Philosophischen Hermeneutik, Kritischen Theorie, dem Konstruktivismus und den Strukturtheorien zeichnet sich eine *Neuorientierung* ab, die sie alle und in ihnen alle Disziplinen durchgreift. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts versteht sich, aufbauend auf der des 19., die die Metaphysik zu überwinden begann, als *Philosophie der Erfahrung*. Es ist die produktive Erfahrung der Philosophie seit Kant, Philosophie der Erfahrung und, nach Hegel, auch als Philosophie Erfahrung zu sein. Erfahrung heißt seit Aristoteles, allgemeines Wissen schrittweise aus der Begegnung mit dem Einzelnen zu gewinnen, im Gegenzug zur logisch deduzierenden strengen Wissenschaft. Als Erfahrung verändert die Philosophie ihre Ansprüche an Begründung und Aufbau ihres Wissens, als Philosophie treibt sie die Aufgabe fort, den Umkreis und die Prinzipien menschlicher Erfahrung zu erfassen. Die Richtung des Wandels zeigt sich in der Stellung zu Hegel: er wird, mit Kant, bekämpft in seinem Anspruch auf ein absolutes metaphysisches Wissen, aber aufgenommen in seiner Erfahrung des Wissens als Erfahrung in ihrer Negativität und Steigerung durch die Negativität und in seiner Erweiterung des Umkreises philosophischer Erfahrung über Kant hinaus auf die gesellschaftlich-geschichtliche Welt des objektiven Geistes.

Unser Weltverhältnis ist bis zur Selbstverständlichkeit von den Begriffen der Überlieferung geprägt. Eine Neuorientierung muß sich mit ihnen auseinandersetzen. Die philosophischen Vorstöße des 20. Jh. haben die *Tradition* in vielen Teilen zu leicht abgestoßen, besonders die Analytische Philosophie, die sie nun langsam einzuarbeiten beginnt, aber auch die Husserlsche Phänomenologie, die hinter das 19. Jh. und den Deutschen Idealismus, und die Ontologie Nicolai Hartmanns, die hinter Kant zurücksprang, schließlich der späte Heidegger, der Verfall und Vergessenheit in ihr sah. Eine sich konsequent als Erfahrung

begreifende Philosophie wird ihre Geschichte als *Geschichte philosophischer Erfahrungen* (nicht nur als Wirkungsgeschichte) aufnehmen und die Errungenschaften der Metaphysik, insbesondere in der Vollendung Kants und Hegels, auf dem Boden ihrer neuen Erfahrungen aneignen, ohne in einen Kantianismus oder Hegelianismus zu verfallen.

Die prägende Erfahrung der Philosophie seit Hegel ist die *Bedingtheit der Vernunft aus ihrer Welt*. Nach Descartes' Freisetzung der Vernunft von der sinnlich-körperlichen Natur als Subjekt und Kants Begründung der Gültigkeit der Objektivität der Natur aus der transzendentalen Subjektivität kehrt die *ontologische Fragestellung* zurück. Die Ordnungen der Welt werden zwar von der Vernunft, die Vernunft und ihre Möglichkeiten zugleich aber aus ihnen verstanden. Die Ontologie als Frage nach den allgemeinsten Ordnungen der Welt und der sie bestimmenden Prinzipien wird, unter Wahrung transzendentalphilosophischer Errungenschaften, wieder fundamentaler Gesichtspunkt der Philosophie. Phänomenologie, Analytische Philosophie, Existenzphilosophie und Hermeneutik haben sich ausdrücklich ontologischer Erfahrung verschrieben. Ihre Entwürfe sind jedoch methodisch eng begrenzt und führen kaum zusammen.

Ich will versuchen, im Ausgang von alltäglicher und wissenschaftlicher Erfahrung ein Stück nüchterner Ontologie zu umreißen, es in Auseinandersetzung mit den philosophischen Resultaten der Tradition und der Gegenwart zu überprüfen und so die Entscheidungen und Grundzüge einer gemeinsamen nachmetaphysischen Neuorientierung sichtbar zu machen. Es geht um die ontologische Struktur der Sache der Erfahrung, ihrer Selbständigkeit und Einheit in der Veränderung, der Veränderung selbst und der Erfahrung der Veränderung, Grundstrukturen zugleich in Natur und Geschichte. Die Probleme der Zeit bleiben offen. Die nachmetaphysische Ontologie sucht den Halt der Welt nicht mehr a priori in einer letztbegründeten Hierarchie, sondern in der Erfahrung der Verschränkung ihrer vielfältigen und wandelbaren Bedingungen. Die Festigkeit der Dinge liegt in der Unmerklichkeit ihrer Veränderung, in der fließenden Einheit eines Flusses.

I. Sache, Selbständigkeit und Veränderung in der metaphysischen Ontologie

Die griechische Philosophie macht die Grunderfahrung der Gleichheit in der Vielfalt der Welt, der Einheit in der Vielheit und der Beständigkeit und Ordnung in der allfälligen Veränderung und fragt nach ihren letzten Gründen

(archai). Nach *Platons* Grundentscheidung läßt erst das Gleiche, Eine und Beständige das Vielfältige, Viele und Veränderliche bestehen, ist sein selbständiger Grund (arché) und als solcher vorrangig im Weltgeschehen, das eigentlich und wahrhaft Seiende (óntos on, ousía). Das Veränderliche ist seine einzelne Erscheinung, die in die Sinne fällt, das wahrhaft Seiende allgemeines Wesen (idéa, éidos); es wird von der Vernunft (nous) erfaßt. In *Aristoteles'* Ausbildung dieser Grundentscheidung zeigt sich das Wesen in der Erscheinung der Sache selbst, in dem, was sie, im Unterschied zu ihren zufälligen Bestimmungen, den Akzidentien, immer schon war (ti en éinai). Es hält sich in der Veränderung der Sache, indem es die Einheit ihrer Veränderung notwendig bestimmt. Den Grund seiner Ruhe und Bewegung in sich selbst zu haben, sich selbst zu seinem Wesen zu gestalten (phýsis), ist die Grundstruktur des Lebens (zoé). Sein Grund, das Ziel (télos) des Strebens überhaupt, sich zu gestalten, und damit Grund der Einheit der Veränderung der Welt ist das Göttliche (theíon). Es läßt, als Denken des Denkens, die Wesen alles Seienden im Weltgeschehen zu sich kommen, ist Wesen des Wesens, Leben im ausgezeichneten Sinn des Sich-Gestaltens im Zu-sich-kommen-Lassen alles Sich-Gestaltens: die Selbständigkeit der Wesen gründet in einem höchsten Selbständigen (ousía choristé). *Leibniz* hebt mit Hilfe des Gottesbegriffs den Wesensbegriff im Weltbegriff auf. Es gibt keinen logischen Grund, im Sich-Gestalten der Sache ein Wesen gegen ihre zufälligen Bestimmungen auszugrenzen und als Grund ihrer Einheit und Veränderung zu fixieren. Die Substanz besteht in der durchgängigen Bestimmung nach allen Prädikaten, die ihr in ihrer Veränderung zu aller Zeit zukommen. Ihre Identität bestimmt sich aus ihrer Unterscheidung von allem andern, aus ihrer Verschränkung in eine Welt als ganze. Die Welt hat Gott vorgängig so, wie sie ist, festgelegt und darin die einzelne Substanz als sie einschließende und ausdrückende Perspektive gesetzt. Für sein Bewußtsein gestaltet sie sich notwendig aus ihrem „lebendigen Prinzip“ nach der Struktur der aristotelischen physis. *Kant* nimmt das Moment der Setzung für ein Bewußtsein auf, löst es aber vom Gottesstandpunkt. Er bindet die Substanz-Kategorie an die jeweilige Erfahrung von Beharrlichkeit und Selbständigkeit einer Sache in einem Umfeld von Veränderung; so kehrt das Akzidens als Erfahrungskategorie zurück. Substanz ist nicht ein einmal gesetztes Ding, sondern logische Funktion zur Synthesis von je verschiedenem Mannigfaltigem der Sinne, das Meer im Unterschied zu seinen Wellen, Wellen im Unterschied zu ihren Schaumkronen. Substanzbegriffe gehen, nach *Cassirer*, in relationale Funktionsbegriffe über, dingliche Eigenschaften werden in transzendentalen symbolischen Formen gesetzt. Das Ding ist, nach *Husserl*, „ein leeres identisches

Etwas als Korrelat der nach erfahrungslogischen Regeln möglichen und durch sie begründeten Identifizierung des in den wechselnden, inhaltsverschiedenen ‚Erscheinungen‘ Erscheinenden der im intersubjektiven Zusammenhang stehenden Subjekte mit ihren entsprechenden Akten des Erscheinens und erfahrungslogischen Denkens“ (Ideen II, Hua IV, 88). Strawson bindet die transzendente Identität der Sache an den intersubjektiven Identifikationsapparat der Sprache, setzt dabei aber raum-zeitliche Einzeldinge in einer „deskriptiven Metaphysik“ wieder unbedingt voraus. *Hegel* überwindet die Unbedingtheit der transzendentalen Setzung, die vorgängige Fixierung sowohl des Subjekts wie seiner Objekte. In der Erfahrung der Sache wird ihre Setzung verkehrt, entspringen neue Bestimmungen der Sache und neue Kategorien ihrer Gegenständlichkeit und Selbständigkeit. In seinem Pochen auf Festigkeit macht das Subjekt die Erfahrung seines immer neuen Wandels an der Sache. Es erfaßt sich als „Aufgehobensein aller Unterschiede“, als Leben, und seine „sichselbstgleiche Selbständigkeit“ in der „Flüssigkeit“ des Hervorbringens und Überwindens selbständiger Gestalten (PhdG, ThWA 3, 140). So wird es Grund des Sich-Gestaltens der Welt und damit, in der aristotelischen Struktur des göttlichen Lebens, Wesen des Wesens. Die Bewegung seines Setzens, die Bildung des „Systems der Begriffe“, verläuft jedoch „in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange“ (L I, ThWA 5, 49), sie schließt sich in der absoluten Idee, dem aus der Bewegung des Begriffs reicher und nicht mehr gegenständlich gedachten Begriff wiederum eines höchsten Selbständigen. *Hegel* bleibt mit der Metaphysik (und ihren Ausläufern) dabei, die Veränderung wenn nicht mehr im Wesen oder in der Identifikation von Einzeldingen, so doch im notwendigen Gang des philosophischen Wissens zu bannen und ihre Einheit unbedingt zu begründen.

II. Ontologische Struktur der Sache in der Veränderung: *Pragma*

Alltägliche und wissenschaftliche *Erfahrung*, ob in Natur oder Geschichte, bewegt sich im Spielraum ungewollter Begegnung und gesuchter Auseinandersetzung mit einem Ausschnitt einer vielfältig veränderlichen und immer auch schon vielfältig geordneten Welt. Man wird betroffen, überwältigt von Erfahrungen oder macht von sich aus Erfahrungen, forscht gezielt nach; dann geht das Erfahren in das Verstehen über, das man auch verweigern kann. Erfahrung kann stets auf Unerwartetes, Überraschendes stoßen. („Erfahrung“ heißt wörtlich sich auf etwas zu bewegen, dabei sich ihm aussetzen, in Gefahr bege-

ben.) Wer Erfahrung *hat*, über Erfahrung *verfügt*, hat an vielen Erfahrungen im einzelnen erfahren, daß Überraschungen kaum mehr zu erwarten sind. Weitere Erfahrungen bestätigen dann nurmehr die früheren. Aber Erfahrung ist auch für den Erfahrensten unerschöpflich. Ihre Überraschungen gehen von der Sache selbst aus, sei es in ihrem Werden, sei es in ihrem Wandel. Sie taucht unvermutet aus der Welt auf (eine Wut braut sich zusammen, Röntgen entdeckt ungläubig seine Strahlen) oder entzieht sich in sie (die Wut verfliegt im Schritt zu ihrer Exekution, ein Stern kollabiert), oder sie wandelt sich in der Begegnung (die Wut beherrscht sich zu Zorn, der Ort eines Teilchens wird unscharf in der präziseren Messung seines Impulses).

Die Erfahrung der Sache und ihrer Veränderung tritt aus einem *Erfahrungsfeld* hervor, das sich in ihr konzentriert und das sie auf sich hin organisiert. Erwartungen und Entwürfe aus vergangenen Erfahrungen leiten die Sacherfahrung, konkretisieren und verändern sich in ihr, entwerfen die Sache neu zu neuer Erfahrung. Die Sache erscheint nur aus einem Entwurf, Sache und Entwurf verschränken sich im Erfahrungsfeld und bilden sich aneinander fort.

Die Entwürfe sind von *Interessen* geleitet. Sie lassen sich nach einer allgemeinsten Gliederung, die auf Aristoteles zurückgeht, in praktische, technische und theoretische unterscheiden. Man kann mit einer Sache nur umgehen, sich in ihre Spielräume einfügen und sie sich so zunutze machen, sie aber auch gezielt gestalten, um günstigere Bedingungen für den Umgang mit ihr und den Nutzen von ihr herzustellen, und sie schließlich in ihrer eigentümlichen Ordnung betrachten, ohne sie gezielt zu verändern oder sie sich zunutze zu machen.

Was man im je vielfach verschränkten praktisch-technisch-theoretischen Handeln berücksichtigt, ist überhaupt *Sache der Erfahrung*. Erfahrung ist nur an der Sache faßbar. Sache ist, für eine Ontologie der Erfahrung, was auffällt, was sich in irgendeiner Weise auswirkt, Veränderungen herbeiführt oder verhindert, worauf man deshalb „stößt“, womit man zu tun hat, was wiederzuerkennen und festzuhalten von irgendeiner Bedeutung ist, ein Traum, eine Idee zu einem Ausflug, eine wohltuende Atmosphäre, eine schöne Umgebung, ein Magnetfeld, eine irrationale Zahl, ein Wetterumschlag, eine hohe Verkehrsdichte, ein Unfall, ein Protokoll, die Straßenverkehrsordnung, ein Gerichtsurteil und unter anderem auch sinnlich-körperliche Einzeldinge wie Gefängnisse und Blechschüsseln. Des Griechische hat dafür das Wort *Pragma*. Es verbindet die Sache mit ihrem Erfahrungsfeld, den jeweiligen Bedingungen, unter denen sie steht, den Schwierigkeiten, die sie macht, und schließlich dem Erfolg der Anstrengungen. Aristoteles gebraucht es nichtterminologisch im Gegensatz zu

Begriff (lógos) und Name (ónoma) für die Sache selbst in ihrer alltäglichen Begegnung, äquivalent zu Wahrheit (alétheia) für das nicht vernünftig zu Bezweifelnde (Phys. 263 a 18). Ein Pragma kann nur unter einschränkenden Laborbedingungen streng definiert werden. Für die offene Erfahrung existiert es als Komplex von Bedingungen und Möglichkeiten, als Spielraum von Verwirklichung. Jede Verwirklichung schafft neue Bedingungen, vernichtet Möglichkeiten und eröffnet neue, der Spielraum und also die Bestimmung des Pragmas verschiebt sich mit jeder Erfahrung.

Der *Erfahrende* tritt in die praktisch-technisch-theoretischen Spielräume seiner Pragmata ein, läßt sich von ihnen bestimmen und bestimmt sie von sich aus, wandelt sich mit ihnen. Erfahrung ist ein Seinsverhältnis, Erfahrenes und Erfahrendes, Pragma und Pratto, sind sachlich durch Erfahrungen im einzelnen miteinander verflochten. Das Pratto ist Resultat und Eröffnung von Erfahrungen wie ein Pragma und also selbst ein Pragma, freilich von aufgestufter Struktur, Resultat von Erfahrungen seiner Erfahrungen. So verharrt es nicht in einfachen Wechselbeziehungen und Reiz-Reaktions-Bindungen, sondern genießt einen eigentümlichen Spielraum gegenüber seinen Pragmata. Mit eingespielten und unter sozialem Druck ausgeglichenen Entwurfsgefügen von verschiedenen Graden der Prägnanz – Vagheit, Klarheit, durchgehende Bestimmtheit – und Kohärenz – Zusammenhanglosigkeit, Verschränkung, systematische Durchdringung seiner Erfahrungen und Erfahrungsfelder – hält es seine Pragmata in eigenen Ordnungen und gewinnt so neue Möglichkeiten, sie zurechtzulegen und über sie zu verfügen. Es erfährt sich so in seiner Erfahrung als selbständig, übersteigt jedoch die Erfahrung, wenn es sich als unbedingte Vernunft oder transzendentes Ego konstituiert. Ein reines Subjekt der Erfahrung mit reinen Begriffen und Anschauungen läßt sich so wenig unmittelbar voraussetzen und fixieren wie Gegenstände an sich, bloße Sinnesdaten oder Protokollsätze.

Die Eigenständigkeit des Pratto läßt sich analog zum Muster in der Molekularbiologie verstehen. In einer Kette von Zufällen mit Hilfe vielfältiger Spielarten der Katalyse binden sich einige Moleküle in ein Muster, das einen Spielraum neuer Möglichkeiten der Katalyse und Bindung eröffnet, andere verschließt und so die freien Moleküle seiner Umgebung seligiert. Welche Möglichkeiten das Muster weiter verwirklicht, hängt von den verfügbaren freien Molekülen ab, ob und in welcher Weise sie sich von ihm integrieren lassen, in ihnen bildet das Muster sich fort. Ein Pratto stellt ebenso ein Informationsgefüge dar, das aufgrund seiner komplexen Bindung andere Informationsgefüge binden, einverleiben, interpretieren kann. Es bewegt sich seinerseits in der

Sprache, und die Sprache hat wiederum die Struktur eines Musters. Ein Gedanke, ein Einfall aus einem bestimmten Erfahrungszusammenhang fällt in ein unter vielen sich anbietendes Satzradikal, das ihn in seinen semantischen und syntaktischen Spielraum bindet. Der vollendete Satz kann als unbefriedigend empfunden, in neuen sich anbietenden Sätzen korrigiert werden und schließlich gelingen. Der so zurechtgelegte Gedanke wird zum Pragma neuer Erfahrung, gibt neue Gedanken frei. Gedanke und Satz leiten die Erfahrung, indem sie sich als eigentümliche Pragmata aneinander bewegen. Die Sprache aber wächst wiederum aus geschichtlichen Erfahrungsfeldern.

(a) Der *Empirismus* will alles Wissen auf Erfahrung gründen. Er trennt dazu aber Erfahrungstatsachen von ihrer gedanklichen Verarbeitung, konstruiert eine invariable Basis atomarer reiner Sinnesdaten oder Protokollsätze (vgl. Fr. Kambartel, *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt a. M. 1968, und A. S. Kessler, A. Schöpf, Chr. Wild, *Erfahrung*, in: *Handwörterbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner, Chr. Wild, München 1973, 375–377).

(b) Auch die *Phänomenologie* faßt Erfahrung vorwiegend als Sinneswahrnehmung. Husserl entfaltet sie jedoch in ihren komplexen Aufbau aus praktisch-technischen Kinästhesen und ihr Wechselspiel von Erwartung und Erfüllung, in dem jede Sacherfahrung zur Selbsterfahrung wird. Ihre Bindung in das Feld eines „dunkel bewußten Horizonts unbestimmter Wirklichkeit“ in der „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ (Ideen I, 49. 53) ist eine seiner großen Entdeckungen. Welt ist nicht mehr nur die Totalität und Ordnung des Seienden, sondern zugleich die Bedingung jeder Erfahrung (vgl. L. Landgrebe, *Der phänomenologische Begriff der Erfahrung* [1973], in: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg 1982, 58–70; ders., *Das Problem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori* [1963], in: *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh 1968, 148–166, und St. Strasser, *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*, in: *Phänomenologische Forschungen*, hrsg. v. E. W. Orth, 3 [1976], 151–179). Gegen Husserls Restitution des transzendentalen Ego, seine Befreiung des Erfahrenden vom Befangensein in der Welt hält die phänomenologische Ontologie Schelers und besonders Nicolai Hartmanns die Erfahrung als natürliches Seinsverhältnis fest. Natur und Geist, eigengesetzliche Gebilde verschieden hoher Ordnung, hängen nach Gesetzen der Überformung und Überbauung voneinander ab. Sie sind jedoch je in bewußtseinsunabhängigen apriorischen Realitäten (oder Seinskategorien) fundiert. So wird die Sache von ihrer Erfahrung getrennt, die (vollständig determinierte) Realmöglichkeit vom (vage antizipierenden) Möglichkeitsbewußtsein. Heidegger löst alle Fixierung von Subjekt und Objekt im vorgängigen In-der-Welt-Sein auf. Die Welt erschließt sich in ihrer Zuhandenheit für ein geworfenes Entwerfen, ein von ihr bedingtes Sein zu ihren und seinen Möglichkeiten. Aber auch Heideggers Dasein überschreitet die Welt der alltäglichen und wissenschaftli-

chen Erfahrung und ihre sprachliche Ausgelegtheit im Ruf der Angst zu einer ursprünglichen Eigentlichkeit, von der her sie als Verfall verstanden wird. Sartre entdeckt die Möglichkeit, auch wenn sie erst durch das menschliche Entwerfen ins Spiel kommt, als « une propriété concrète de réalités déjà existantes » (EN 142). Seiner phänomenologischen Erfahrung vor allem der konkreten Verbindungen mit anderen wird seine ursprüngliche ontologische Fixierung des Für-sich gegenüber dem An-sich in einfacher Negation jedoch nicht gerecht (vgl. K. Hartmann, Sartres Phänomenbegriff, in: Phänomenologische Forschungen 9 [1980], 163–183).

(c) Der *Pragmatismus* und *Fallibilismus* Peirces, Deweys und Poppers sagt allen apriorischen Voraussetzungen entschieden ab und bindet die wissenschaftliche Forschung in den offenen Fortgang der Lebenspraxis ein. Begriffe sind Wirkungen gemachter Erfahrungen auf neue Erfahrungen. Die „pragmatische“ Erfahrung im Sinn eines bedingt freien Handelns kommt in beständiger wechselseitiger Überprüfung von Konsens und Korrespondenz der Begriffe zu wissenschaftlichem Fortschritt und sachgerechtem politischem Handeln. Peirce, Dewey und Popper binden sie freilich, um der Gefahr des Relativismus zu entgehen, eng an soziale Normen und ausweisbaren Nutzen und geben ihr strenge instrumentelle Regeln vor. Kuhns und Feyerabends Theoriendynamik unterwirft jedoch auch Methodenparadigmata dem Wandel.

(d) Die *Analytische Philosophie* der wissenschaftlichen Erfahrung prüft seit Quine nicht nur die logische, sondern auch die ontologische Berechtigung ihrer Begriffe. Die ostensive und sprachliche Bezugnahme auf Gegenstände bleibt grundsätzlich unbestimmt, ontologisch relativ. Wenn die Naturwissenschaft sich fixe Objekte zurechtlegt, folgt sie nur einem „gelegenen Mythus“. Solche „ontological commitments“ können vermehrt oder vermindert werden, sie dienen der Kohärenz und Einfachheit der Theorie. Sie lassen sich, Carnaps Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle „Metaphysik“ zum Trotz, von wissenschaftlichen Hypothesen prinzipiell nicht unterscheiden, darum aber auch nicht letztlich begründen. Jede Setzung kann, in einem ontologischen Regreß, von einer anderen her aufgehoben werden, empirischer Druck und „pragmatische“ Freiheit der Festlegung sind dabei undurchsichtig verschlungen. Hilary Putnam (Vernunft, Wahrheit und Geschichte, übersetzt v. J. Schulte, Frankfurt a. M. 1982) erweitert das Unbestimmtheits-Theorem der Bezugnahme auf Sätze und Theorien. „Der Geist und die Welt zusammen erschaffen den Geist und die Welt“ (11). Die Rationalität wissenschaftlicher Erfahrung kann nicht stichhaltig allein methodologisch definiert werden, sondern steht immer schon unter Werten und einer unerschöpflichen Vielfalt lebensweltlicher Bedingungen. Sie ist nur in kritischer Aufnahme geschichtlicher Standards zu fassen. Hector-Neri Castañeda (Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie, eingel. u. übers. v. H. Pape, Frankfurt a. M. 1982) macht schließlich den Schritt von der kritischen Analyse der Sprache zu einer systematischen „phänomenologischen Ontologie“. Er beginnt, sich von der einseitigen Orientierung am raum-zeitlichen Einzelding und am naturwissenschaftlichen Typus der Erfahrung zu lösen und die Einheit der Sache mit Hilfe einer Familie vielfältiger Weisen von Selbigkeit zu bestimmen.

(e) Die *Philosophische Hermeneutik* geht vom geisteswissenschaftlichen Typus der

Erfahrung aus. Eigentliche Erfahrung, für Hans-Georg Gadamer die Erfahrung von Kunst, Überlieferung und Sprache, läßt sich nicht auf vorgefaßte Kategorien und Methoden festlegen. Ihre Seinsweise ist Sprache, die sich im Anstoß an die Sache überholen kann. In der immer neuen Umkehrung ihrer Vorurteile erkennt die Erfahrung die beschränkte Verfügbarkeit ihrer Gegenstände an und erfährt sich als wirkungsgeschichtliches Bewußtsein. Die ontologische Erfahrung der Umkehrung soll, gegen Hegel, nicht in einem vollendeten absoluten Wissen überwunden werden, sondern das Verstehen erst vorbehaltlos seinem Geschick eröffnen. Ihre Negativität gibt ihr einen Heideggerschen dunklen Grundzug von Enttäuschung, Verlust und Geworfenheit. Aber Erfahrung ist nicht nur Sprache (vgl. H. Braun, Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie, in: Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag, hrsg. v. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Bd. 2, Tübingen 1970, 201–218), sie geht nicht immer schon auf Vergangenes, sondern auch auf Wagnis und Steigerung für die Zukunft, und Hegels absolutes Wissen wird zu Unrecht als dogmatisch kritisiert (vgl. J. Simon, Philosophie und ihre Zeit. Bemerkungen zur Sprache, zur Zeitlichkeit und zu Hegels Begriff der absoluten Idee, in: Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus, hrsg. v. B. Scheer u. G. Wohlfart, Würzburg 1982, 11–39). Seine ontologische Erfahrung muß vielmehr auf die Begründung unbedingter Selbständigkeit hin überprüft werden.

III. Ontologische Struktur der Selbständigkeit und der Einheit der Sache in der Veränderung: Fluktuanz

Als Pragma ist die Sache der Erfahrung beständigem offenem Wandel im Wechselspiel von Entwurf und Begegnung ausgesetzt. Die nachmetaphysische Philosophie erfährt wie die Wissenschaften von Natur, Gesellschaft und Geschichte verstärkt die Geschichtlichkeit ihrer Gegenstände und Theorien. Andererseits aber hält die alltägliche und wissenschaftliche Erfahrung von Halt, Festigkeit und Dauer der Dinge jedem hyperbolischen Zweifel stand. Ihr entspricht die metaphysische Ontologie der Substanz, die die Selbständigkeit der Sache in die unveränderliche Einheit ihres allgemeinen Wesens legt, es als unbedingten Grund ihrer notwendigen Gestaltung bestimmt und ihre daraus nicht bestimmbareren Veränderungen zu zufälligen erklärt. Auch eine nachmetaphysische Ontologie muß mit dem Wandel zugleich die Festigkeit der Dinge fassen können.

Gehen wir von einem alltäglichen Beispiel aus, einem Naturgegenstand, der Festigkeit und Wandel in sich verbindet, dem Fluß. Zufällig zusammenfließende Wassermassen spülen zufällig sich anbietende Senken im Gelände aus, graben ein Flußbett. Es leitet nun die Wassermassen, aber sie graben es, je nach

ihrer Menge und der Beschaffenheit des Geländes, breiter oder tiefer aus. Sie schaffen schließlich ein Abflußsystem, das auch starke Niederschläge nicht merklich verändert aufnimmt. Ein Fluß kann aber auch sein Bett verlassen, anderswo ein neues auf tun.

Bett und Wasser, in kleinste Elemente auflösbar, ordnen einander wechselseitig. Das Bett ist nicht das Wesen, die Form des Flusses und das Wasser sein Stoff, sondern beide sind aneinander sich haltende und durch einander (und andere Einflüsse, das Wetter oder Eingriffe des Menschen) wandelbare Bedingungen, die zu einem eigendynamischen Gefüge zusammentreten. Diese Gefüge, das auf die Elemente zurückwirkt, Sand, Schlamm, Geröll bewegt und das Wasser in Stromschnellen mitreißt oder ruhig sich ausbreiten läßt, gibt ihnen eine langfristige Ordnung, ist selbst ein seiendes, sich auswirkendes Allgemeines. Es läßt sich, solange man von Veränderungen seiner Wirksamkeit absieht, als Substanz mit Akzidenzen (Wellen, Wirbeln, Verschmutzungen) setzen, als immer gleicher Durchsatz immer gleicher Elemente. Im ordnenden Gefüge der Elemente liegt die Selbständigkeit der Sache. Aber sie ist selbst ursprünglich und fortwährend von ihnen bedingt. Die Elemente, die je in ihrer Gesamtheit eine Bedingung des Gefüges ausmachen, gehen nicht mit all ihren Bestimmungen darin auf. Der Durchsatz wandelt sich durch ihre Eigenbestimmtheit, das Wasser, einmal mehr, einmal weniger, gräbt weiter, schiebt Geröll zu Barrieren auf, die den Fluß ablenken, ihm eine neue Ordnung geben. Das Bedingungsgefüge verändert sich aus dem von ihm nicht vollständig Bedingten. Seine Einheit versetzt sich im Durchsatz seiner bedingenden Elemente, aber nach seiner eigentümlichen, den Durchsatz bedingenden Struktur. Viel Geröll muß auflaufen, bis der Fluß einen neuen Weg einschlägt. Ich nenne die sich versetzende Einheit des Durchsatzes, in der die Sache Bestand in ihrem Wandel hat, die fluktuierende Substanz der Fluktuation oder kurz *Fluktuanz*. Die fließende Einheit des Flusses hat ihre Einheit in der Einheit des Wandels ihres Wesens, das bedingt-bedingende Allgemeine hält sich im je zufälligen Sich-Fortbestimmen als Fluktuanz.

Eine physikalische Welle transportiert unter den Bedingungen ihres Mediums, einer elastischen Spannung der Nachbartheilchen, ihre Schwingungsenergie. Als selbständiges Bedingungsgefüge bewegt sie gesetzmäßig die Theilchen des Mediums, wird aber durch deren Reibung gedämpft und schließlich aufgelöst. In ihrem Streben nach situativ nicht bedingten Gesetzen vernachlässigt die Physik jedoch solchen Wandel der Sache, sucht ihn unter Laborbedingungen auszuschalten oder auf neue Gesetze zu bringen. Erst die darwinistisch orientierte Biologie stellt sich zufällig sich versetzenden Einheiten, der Aus-

bildung von Mustern, der Differenzierung in Zellverbänden, dem Wandel der Arten.

In Gesellschaft und Geschichte wird die Fluktuanz zur Regel, die Wirkungen des bedingenden Allgemeinen reicher, seine bedingte Versetzung augenfälliger. Die Mitglieder eines wissenschaftlichen Instituts bilden eine bestimmte Arbeitsteilung und Arbeitshaltung, einen Team-Geist aus, auf deren Bestand hin neue Mitglieder ausgewählt werden. Die Neuen verändern das Klima mehr oder weniger merklich, Leitende stärker als Zuarbeiter, und bei rascher Fluktuation wird sich der Team-Geist deutlich wandeln. Spezifische Selektion, Differenzierung und Hierarchisierung der Elemente treten überall in Rechtsordnungen, Wirtschaftsordnungen, öffentlichen Meinungen, Kunstauffassungen, wissenschaftlichen Paradigmata auf; ihre vielfach bedingte Organisation begünstigt das Sich-Versetzen ihrer Einheit.

In seinem Fluktuieren (d. h. hier Sich-Versetzen, nicht Schwanken) wachsen dem Wesen der Sache, der langfristigen Wirksamkeit ihres Bedingungsgefüges, neue Bestimmungen zu (Adfluxus), andere fallen früher oder später weg (Afluxus). Ein bedingt-bedingendes Allgemeines kann seine wesentlichen Bestimmungen völlig austauschen und hält sich doch im Zusammenhang des Austauschs. Ein Betrieb bleibt, auch wenn er nach und nach alle seine Mitarbeiter, seine Produktpalette, seinen Sitz, seine Anteilseigner, seine Firma im Handelsregister wechselt, doch derselbe. (Nur bei gleichzeitigem Wechsel all seiner Momente bestünde er nicht wiedererkennbar fort.) Im Verlust oder Austausch einer wesentlichen Bestimmung bewahrt die Sache ihren Halt an den übrigen und verlagert ihn auf neue (Transfluxus). Zwei Freunden schließt sich ein dritter an, der sich mit einem von ihnen enger verbindet und mit der Zeit die alte Freundschaft der beiden löst. Die Firma erwirbt durch ein Produkt einen guten Ruf, der nun den Absatz eines neuen Produktes fördert. Das neue trägt die Firma, wenn das erste vom Markt verschwindet, oder seine Produktion kann ausgelagert, selbständig organisiert, eine neue Firma gegründet werden.

Ontologische Bedingung der Fluktuanz und ihrer Haltverlagerung sind der *Spielraum* des Pragmas. Ein Spielraum läßt Freiheit unter Bedingungen und in Grenzen, die, wiederum unter Bedingungen und in Grenzen, verändert werden können. Ein solches Bedingungsgefüge ist zunächst (a) ein Raum, in dessen Grenzen eine Sache sich ungehindert bewegen kann, eine Kugel im Flipper, Gasmoleküle im Behälter, eine Welle in ihrem Medium, in übertragenem Sinn auch der Bürger im liberalen Nachtwächter-Staat oder die begrenzten Fähigkeiten eines Menschen, bestimmte Aufgaben zu lösen (*äußerer Spielraum*). (b) Eine Sache kann solche Spielräume in sich haben, ihren Elementen Toleranzen

lassen, ein elastischer Körper seinen Teilchen, eine nicht umwerfbare Kindertasse einem Bleigewicht, eine Regierung ihren Ministerien. Ihr Gefüge ist so fest und locker zugleich, daß es Bewegungen auffangen kann, ohne sich im ganzen zu ändern (*innerer Spielraum*). (c) Ein *fließender Spielraum* tauscht unter Bestand einiger Elemente und Gefügebedingungen andere aus, der besagte Betrieb, ein biologischer Genotyp, ein Charakter, ein Manuskript in Arbeit. Seine Bedingungen sind so fest gefügt, daß er sein Bedingend-Sein erhalten, aber auch so locker, daß er seine Wirksamkeit verlagern kann. (d) Der Spielraum, aus dem Elemente sich so zu einer Sache binden, daß sie als ganze einen Spielraum neuer Art gegenüber ihrer Umgebung gewinnt, mag, anklingend an Hegels „qualitativen Sprung“ (PhdG, ThWA 3, 18), *springender* oder auch *konstituierender Spielraum* heißen. In ihm entspringt ein Pragma von durchgreifend neuer Wirksamkeit, ein Kristall, ein molekularbiologisches Muster, ein Satz, ein Kartell. Doch nicht nur der fließende, alle Spielräume fluktuieren, durch Aushöhlung der Grenzen in dauerndem Anrennen oder, wie der elastische Körper, durch häufige Verformungen oder, wie im Fall der Regierung, durch unterschiedliche Nutzung ministerieller Spielräume, die die Richtlinien ihrer Politik verschiebt, oder schließlich durch Zuwachs, selektive oder spontane Anpassung.

Spielräume haben ihrerseits Grenzen, über die hinaus die Sache nicht fluktuieren kann, ohne als ganze zu zerbrechen. Elastizitätsgrenzen heißen auch Fließgrenzen; eine überdehnte Feder wird lahm. Die Grenzen liegen in der Eigenbestimmtheit der Elemente, in der Abhängigkeit von beständigen äußeren Bedingungen, bei Feder und Kristall u. a. von bestimmten Temperaturbereichen, bei einer GmbH & Co. KG von einem Unternehmensrecht, das sie zuläßt, und von einer Marktwirtschaft, die sie arbeiten läßt. Offene Systeme im biophysikalischen Sinn, Fließgleichgewichte im Durchsatz von Elementen (Molekülen und Energie), bestehen nur unter bestimmten Randbedingungen, deren Veränderung sie durch Ausspielen oder Versetzen ihres Spielraums auffangen können, die aber kritische Werte nicht überschreiten dürfen. Die spezifische Umwelt, mit der sie wechselwirken und aus der sie ihre Elemente aufnehmen, oder ontologisch allgemeiner die Grenzen des Spielraums der Sache nenne ich *causa situativa*. Aristoteles kennt sie nur beiläufig als unbestimmte (*pōs*), wenn auch notwendige Mitursache (*synaition*, Met. Δ 5). In seine *causa*-Lehre geht sie nicht ein, und noch Hegels ›Logik‹ hebt sie in ihrer Wirkung auf. Die metaphysische *physis* hat ihren Bestand darin, daß ihre materiellen Bedingungen (*causa materialis*) durch einen Anstoß, der ein äußeres Hemmnis beseitigt (*causa efficiens*), aus dem Grund ihres Sich-Gestaltens (*causa finalis*) in

ihre wesentliche Bestimmung (*causa formalis*) zusammentreten. Die materiellen Bedingungen gehen in der Form vollständig auf, über den äußern Anstoß hinaus hängt die Sache nurmehr akzidentiell von anderen ab. Die *causa situativa* verschiebt dieses Grundraster. Die wesentliche Bestimmung wandelt sich unter der Eigenbestimmtheit der „Materie“, innere und äußere, notwendige und zufällige Bedingungen sind im Durchsatz der Elemente nicht mehr scharf zu trennen, und die Sache gestaltet sich nicht unbedingt in ihr festgelegtes Wesen, sondern treibt in die bedingte Zukunft einer Fluktuanz. Als Substanz kann nur noch gelten, 1. was sich in seiner Struktur, seinem Aussehen und Verhalten nicht verändert; aber für die Erfahrung wandelt es sich doch von seiner Entdeckung an in seinem Sinn; 2. was ohne Austausch von Elementen vollständig festgelegt ist; aber die Kernphysik hat die innere Bewegtheit aller Materie, ihre Angeregtheit in der Wechselwirkung und ihren beständigen Austausch von Teilchen offengelegt, ohne die sie gar nicht erfahrbar wäre; und 3. was Elemente (Teilchen und Energie) im geschlossenen System (unter Laborbedingungen) austauscht. Hier hat der Substanzbegriff im Sinne einer unbedingten Einheit der Sache seinen besten Sinn. Die Hydrodynamik, Thermodynamik, Molekularbiologie, Evolutionstheorie und die Strukturtheorien lernen jedoch zusehends auch offene Systeme zu verstehen. Die spontane Selbstorganisation von Teilchen zu einem kollektiven Verhalten, die Ferne vom thermischen Gleichgewicht und Inhomogenität und Instabilität der Umgebung, eine spezifisch wirksame *causa situativa*, vorausgesetzt, wurde von Ilya Prigogine und Hermann Haken mathematisch beschrieben, die Entstehung des Lebens von Manfred Eigen als Geschichte unter Spielregeln berechnet, die, unter neuen Bedingungen, neue Spielregeln hervorbringen.

Das Pragma hat schließlich in der *Sprache*, die Sprache im Pragma eine *causa situativa*. Das Pragma muß sich mit einem gegebenen Reservoir von Bedeutungen aussprechen lassen, Bedeutungen stützen sich in ausweisbaren Pragmata ab. Sie halten sie über ihren Wandel hinaus fest, tendieren zur Fixierung in Substanzen, ihre Grenzen lassen sich aber auch erweitern, leicht über den erfahrenen und erfahrbaren Wandel der Sache hinaus. Bedeutungen sind selbst Fluktuanzen, die sich in die Erfahrung der Sache selbständig eintragen und in Auseinandersetzung mit ihr bewegen. Eines der schönsten Beispiele der Fluktuanz gibt die Bewegung des Substanzbegriffs.

(a) *Husserl* stößt in der Frage der Ding-Konstitution (Ideen II, Hua IV, § 16) auf ihre Abhängigkeit von einer Mannigfaltigkeit bedingender Umstände, hält aber im Blick auf die Erkenntnisauffassung der Naturwissenschaften die „übergreifende Einheit des Dinges“, die „Identität von Dinglichem, das sich verwandelt“, im Substanzbegriff fest

(§ 17). In seiner Analyse der Erfahrung (Erfahrung und Urteil, Hamburg 1948) will er das prädikative Urteil letztgültig fundieren und drängt darum auf eine vorprädikative Evidenz von „letzter Ursprünglichkeit“ (44). Er findet sie, indem er sich an „*ruhenden*, unbewegten Gegenständen“ orientiert (70), in der urteilsfreien „irrelativen“ sinnlichen Wahrnehmung „bleibender gegenständlicher Identitäten“ (68). „Relativität auf die Situation“ (65) und „Modifikationen“ des Sinns (70) erwartet er erst vom Einfluß des praktischen Umgangs mit den Dingen. Die Negativität der Erfahrung, die aus ihrer Horizontstruktur, dem Wechselspiel von Antizipation und Erfüllung, entspringt, verschwindet im Ideal eines teleologischen Fortschreitens der Erkenntnis (vgl. Günther Buck, Lernen und Erfahrung. Zum Begriff der didaktischen Induktion, 2., verb. Aufl. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1969, 55–71). Und wenn die Negation, die Enttäuschung einer Antizipation, auch einen „invariant(en) Seinssinn Welt“ (EU 33) voraussetzt, so braucht er doch insgesamt nicht einheitlich zu sein, sondern kann sich von Fall zu Fall anders zeigen. Husserl aber besteht in der Konstitution der „vor- und außerwissenschaftlichen Lebenswelt“ (Krisis, Hua VI, 77) trotz aller „fortschreitenden Sinnbereicherung und Sinnfortbildung“ (161), trotz des sinnüberdeckenden Einströmens wissenschaftlicher Resultate in sie und trotz seines Hinweises auf das „letztlich leistende Leben“ (131) auf urevidenten, invarianten, allgemeinen Strukturen. Seinen Ansatz zur Intentionalhistorie in der Exposition wissenschaftlicher Urstiftungen macht er nicht für eine „Geschichte im Rahmen der schon vorausgesetzten phänomenologischen Epoché“ fruchtbar (vgl. Elisabeth Ströker, Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk, in: Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, hrsg. v. E. Ströker, Frankfurt a. M. 1979, 107–123, zitiert 113).

(b) Nicolai *Hartmanns* entscheidende ontologische Leistung scheint mir seine Entdeckung der Dependenzgesetze zu sein, in denen er den Ursprung des bedingenden Allgemeinen aus seiner materiellen Bedingung erfaßt, die reale Welt nicht-teleologisch „von unten her“ aufbaut. Doch er verharrt im aristotelischen Form-Materie-Schema. Die Seinsschichten überformen ihre Bedingungen vollständig, und die elementaren Kategorien „variieren“ nur in einer „Mannigfaltigkeit von Überformungen“, in denen „die durchgehende Identität sich immer noch ohne Schwierigkeiten aufzeigen läßt“ (Aufbau 245).

Günther *Jacoby* diskutiert in seiner ›Allgemeinen Ontologie der Wirklichkeit‹ (Bd. 2, Halle a. d. S. 1955, 586–603) das Problem der Identität einer Sache in ihrem Wandel, der „Genidentität“, unter dem Aspekt der vereinfachenden alltäglichen Begriffsbildung. Bei der Genidentität gegenständlich ausweisbarer „Bestände“, etwa der Figur Luthers, werden einzelne Phasenganze, Luther in einem bestimmten Augenblick, immer schon für das Zeitganze, ein fester „Individualbegriff“ für den laufend veränderten „Allgemeinbegriff“ genommen, bei ungegenständlichen „Verläufen“ wie dem Leben Luthers alle Phasen. Immer wird, in einer „Addition“ von zeitinfinitesimalen Phasen, die Sache schon als ganze gesetzt. Eben diese Addition aber verstellt ihr Sich-Versetzen über ihre je erfahrenden Ränder hinaus.

(c) Auch *Quine* entwickelt eine Ontologie des Flusses, eines „Prozeß-Objekts“, um

die Möglichkeit seiner sprachlichen Identifikation zu prüfen (Identität, Ostension und Hypostase (1950), in: Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays, übers. v. P. Bosch, Frankfurt a. M.–Berlin–Wien 1979, 67–80). Eindeutig ausweisbar sind wiederum allein „Moment-Objekte“, Zustände des Flusses in einem bestimmten Moment, aus denen die Idee des Flusses induziert und hypostasiert wird. Die Auflösung der Einheit des Flusses in einzelne Grenzwert-Substanzen aber verdeckt ebenso ihr Fluktuieren. Die Begriffe von Einheit und Mannigfaltigkeit geraten, wenn nur von einem der beiden ausgegangen wird, unvermeidlich in Aporien. „Aporielos“ lassen sie sich nur in ihrer aufgestuften Einheit als Bewegung denken (vgl. Karen Gloy, Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des „und“. Systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne, Berlin–New York 1981).

(d) Ähnlich geht *Gadamers* Entdeckung der Geschichtlichkeit der Erfahrung in der Horizontverschmelzung des Verstehens von abgegrenzten geschichtlichen Gegenständen aus und läßt so vergessen, daß sie in sich schon sich versetzende Einheiten, Fluktuanzen sind.

(e) Der *Strukturalismus* hebt mit Hilfe der *Strukturtheorien* (Systemtheorie, Kybernetik, Informationstheorie, Spieltheorie und Synergetik) in Mathematik, Logik, Physik, Biologie, Psychologie, Linguistik, Ethnologie, Ökonomie, Psychoanalyse, Geistesgeschichte und Literatur überelementare und -individuelle Strukturen heraus, die Zahlen, Moleküle, Wahrnehmungen, Sprechakte, Rituale, Diskurse hervorbringen, gestalten oder ihre Erfahrungen leiten. Strukturen, nach Jean Piaget (Der Strukturalismus [1968], übers. v. L. Häfliger, Olten–Freiburg i. Br. 1973) „in sich selbst abgeschlossene Transformationssysteme“ (9), halten sich durch „ein ständiges Sich-in-Konstruktion-Befinden“ (66) „bei stabilen Grenzen“ (16) im Gleichgewicht. Die Konstruktion erfordert schon in der Mathematik die „Relativität von Form und Inhalt“ (69), Gegenhalt und Haltverlagerung. Gödel hat nachgewiesen, daß widerspruchsfreie mathematische Theorien nicht in sich, sondern nur von „stärkeren“, komplexeren her vollständig formalisiert werden können. Die komplexere baut aber ihrerseits auf der elementarereren auf, und „die mögliche Formalisierung eines gegebenen Inhalts (bleibt) auf jeder Stufe durch die Natur dieses Inhalts beschränkt“ (Piaget 35). Auch Sprache und Intelligenz entwickeln sich, von einer „teilweise strukturierten Intelligenz“ ausgehend, im Wechselschritt (90 ff.). Das Sich-Versetzen der Einheit der Strukturen, ihre Geschichtlichkeit und damit die Eigenbedeutung der Einzelnen drängt der Strukturalismus insgesamt, darin seinen Anfängen treu, jedoch (noch) zurück. Chomsky, dessen Transformationsgrammatik dem kreativen einzelnen Sprechen Raum gibt, führt die Tiefenstruktur der Sprache auf angeborene Ideen zurück.

(f) Den umfassendsten Versuch einer universalen Ontologie der eigenständigen Einheit in ihrer Bewegung hat Heinrich *Rombach* vorgelegt (Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg–München 1971). Er geht von der Heterogenität, „Eigenmaßstäblichkeit“ (60) und Geschichtlichkeit mannigfaltiger Ordnungen aus; ein Subjekt oder Objekt der Erfahrung läßt sich nicht vorab fixieren. Der Zentralbegriff

Struktur, „das Grundwort unserer Zeit“ (14), schält sich, mit der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft, in einer „Verbesserungsgeschichte“ gegen die herrschenden Begriffe von Substanz und System heraus (Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2 Bde., Freiburg–München 1965/66). System steht, als vollständige Funktionalisierung der Sache, gegen Substanz, Struktur, als seine Verflüssigung und geschichtliche Öffnung, gegen System. Sie läßt sich, eine immer schon individuelle, „nur Mögliche“ (123) enthaltende, selbstgesetzliche, sich selbst erhellende und korrigierende „Bewegungsgestalt“ (221) ebenso „von Person und Sache“ (134), nicht streng definieren. „Strukturontologie ist Selbstüberholung“ (Strukturontologie, 120). In einer bewußt andeutenden Sprache und reichhaltigen Terminologie sucht Rombach die „Nähe von ontologischen, theologischen und poetologischen Ausdrucksweisen“ (358). Ansätze der Naturwissenschaften und der Wissenschafts- und Strukturtheorien weist er als „Rückfall in jeder Hinsicht“ (179) ab. Alles Substanz- und Systemdenken verfälscht die phänomenologische Erfahrung der Welt. Die Strukturontologie macht einen ganz neuen Anfang. Allerdings hat Leibniz, was Rombach anerkennt, im Begriff der Substanz schon ihre Verschränkung mit der Welt, Kant ihre Funktion als Setzung, Hegel die Flüssigkeit ihrer Unterschiede als System gedacht. In dieser kritischen Gestalt bleiben System und Substanz, auch wenn ihr Name gemieden wird, als ontologische Kategorien in Alltag und Wissenschaft sinnvoll und notwendig. Nur von ihnen aus ist die Eigenständigkeit und die Bewegung der Einheit der Sache und also zuletzt die Festigkeit der Welt zu verstehen, ein Problem, das in Rombachs Freisetzung aller Ordnungen zurücktritt. Die Geschichte hat sich nicht nur gegen sie, sondern zugleich aus ihnen begriffen.

IV. Ontologische Struktur der Veränderung: Leben

Pragma bezeichnet die Sache der Erfahrung, Fluktuanz ihre Selbständigkeit und Einheit der Bewegung. Für den Grund der Bewegung der Einheit der Sache, ihr *Bedingt-Bedingend-Sein*, nehme ich den Begriff des Lebens auf. Seine empirischen Merkmale blieben stets umstritten; die moderne Biologie hat es aufgegeben, eine scharfe Grenze in der Evolution des Lebendigen zu ziehen. Der philosophische Begriff des Lebens sollte in der Neuzeit „gegen das absolute Fixieren der Entzweiung“ die „höchste Lebendigkeit“ wiederherstellen. Die Kritiker Kants, der den Begriff meidet, Hamann, Jacobi, Schelling und der junge Hegel, wollen im „Leben“ die „Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität“ aufheben (Hegel, Diff., Phil. Bibl., 14). Feuerbach, Dilthey und Nietzsche nehmen dem Begriff, maßgeblich für die nachmetaphysische Ontologie, seinen pantheistischen Klang. Die Lebensphilosophie Bergsons, die ihn in einen ausschließenden Gegensatz zum Wissen

bringt und zu einem neuen unbedingten Prinzip macht, und die ihr folgende vitalistische Biologie diskreditieren ihn so schwer, daß die Philosophie des 20. Jh. seit Heidegger und Nicolai Hartmann auf ihn verzichtet.

Aber die alltägliche, biologische und philosophische Beschreibung der Veränderung kommt, von einem bestimmten Grad der Komplexion an, ohne ihn nicht aus. Städte und Landschaften, Kunstwerke, Märkte, Erfahrungen, Diskussionen, Zeitalter der Geschichte nennt man, unabhängig von biologischen Kriterien, lebendig, wenn sie, nicht erkennbar nach strengen Prinzipien geordnet, sich abwechslungsreich gestalten. Leben verbindet Ordnung, Vielfalt und Bewegung, spontane Entstehung, Produktivität, Steigerung und Auflösung. Sein ontologischer Sinn liegt allein in der Struktur seines *Grundverhältnisses*, in seinem Bedingt-Bedingend-Sein. Leben steht für das Grundverhältnis, in dem eine Sache unter sich wandelnden Bedingungen die Freiheit hat, sich zu gestalten und darin auch ihre Bedingungen zu verändern, für den im andern auf sich selbst zurückgreifenden, im Rückgriff aber noch bedingten und sich wandelnden Grund. Leben meint nicht die Wechselwirkung fixierter Substanzen, sondern die, die sie ohne ersten Grund und letztes Ziel in einen unbedingbaren Fluß bringt. Alle Pragmata stehen in diesem Grundverhältnis. Atome setzen Elektronen, Energiepflanzen durch; die Welle bewegt ihr Medium und wird von ihm bald gedämpft, bald von seinen Resonanzen gesteigert; die Firma beeinflusst den Markt und wird von seinen Reaktionen überrascht; Politiker und Wissenschaftler lernen, „daß man gefoppt wird und doch ohne Macht (ist), sich nicht foppen zu lassen“ (Nietzsche, Nachlaß VIII, 5 [71] 5).

Pragmata sind Bedingungen füreinander. Aus ihrem wechselseitigen Bedingt-Bedingend-Sein entspringt ihr Wandel, aber auch ihre Festigkeit. Auf Stämmen im Fluß kann man stehen, wenn sie verknotet sind. In ihrer Bewegung halten sie einander, sind im Gehalt miteinander verschränkt. Die *Verschränkung* erübrigt einen unbedingten Grund. In der Bewegung ihrer Verschränkung fluktuieren die Pragmata, verlagern ihren Halt.

Hegels Begründung ontologischer Selbständigkeit in der Veränderung überschreitet die Verschränkung des Bedingt-Bedingend-Seins. Sie konstituiert das Selbständige als konkretes Allgemeines, als Bedingungsgefüge aus einem springenden Spielraum, und überwindet so seine Fixierung zu einem unbedingten Ding. Leben selbst ist die „einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst“ (PhdG, ThWA 3, 140). Doch die Wirksamkeit der neuen Fügung bindet, neutralisiert nach Hegel die Wirksamkeit ihrer konstitutiven Bedingungen, die *causa situativa*, vollkommen. Das neue selbständige Allgemeine ist Grund des Besonderen, in dem es selbst sich entäußert. Es hat darum

keinen begrenzten Spielraum in ihm, sondern verfügt ganz über seine Gestaltung. Hegel entschränkt so den Spielraum des Selbständigen, denkt es als unbedingt in sich und darum auch in seinem Verhältnis zu anderem. Er entzieht das Floß seinem Fluß. So wird Leben „das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze“ (PhdG 142). Seine neue dialektische Erfahrung, die Umkehrung seiner Selbständigkeit, bringt es nicht in seine *causa situativa* zurück, sondern ein neues unbedingt Selbständiges als seinen Grund hervor. „Nach unten“ bleibt das Leben unbedingt.

Das Sich-Gestalten des Pragmas aus seinem unaufhebbaren Bedingt-Bedingend-Sein löst als philosophischer Begriff des Lebens das unbedingte Sich-Gestalten der metaphysischen *physis* ab. Das Bedingt-Bedingend-Sein schließt Steigerung, wachsende Verfügung über anderes nicht aus. Im Bedingt-Sein paßt sich die Sache ihren Bedingungen an, fügt sich in gegebene Spielräume ein, in ihrem Bedingend-Sein organisiert und verändert sie sie, paßt sie, eignet sie sich an. *Anpassung* und *Aneignung* bedingen einander. Ihre Verschränkung macht die Bewegungsstruktur des Lebens aus. Sie fordert immer neue *Festigung* und *Auflösung* in beständigem Wandel der inneren und äußeren Bedingungen der Sache. Sie bildet darin komplexe Spielräume aus, die weniger Anpassung nötig und mehr Aneignung möglich machen, die Sache jedoch nicht in die Unbedingtheit entlassen. Auch besseres Wissen überwindet die Undurchsichtigkeit des Lebens nicht, schon weil es, wie unsere Erfahrungen mit Naturwissenschaft und Technik eindringlich zeigen, selbst seine *causa situativa* überraschend verändern kann.

Das Leben, die Veränderung der Pragmata in Anpassung und Aneignung, Auflösung und Festigung, verschränkt sie zur Welt. *Lebenswelt* schließt nicht nur die vor- und außerwissenschaftliche Welt, sondern den ganzen Umkreis möglicher Erfahrung ein. Sie ist, mit Husserl, jedoch nicht selbst erfahrbar, kein abgrenzbares Pragma, sondern unbegrenzter Bedingungs-zusammenhang und Horizont der Erfahrung von Pragmata. Die Sache tritt nur in der Welt, die Welt und ihr Leben nur in der Sache hervor. Welt und Sache verändern einander in der Erfahrung, die Erfahrung hat selbst die Struktur des Lebens.

(a) *Feuerbachs* Grundsätze der Philosophie der Zukunft eröffnen die „einfachen Wahrheiten“ der nachmetaphysischen Ontologie. Sie suchen den Hegelschen Idealismus, den sie als Konsequenz und Vollendung der neueren Philosophie begreifen, im Namen eines „wahren“ Begriffs der Wirklichkeit, des Menschen und der Erfahrung zu überwinden. Wirklichkeit heißt Einzelheit, Individualität, Totalität. Sie weist sich, nach Kant, durch die Sinne aus. Ihr „Geheimnis“ (§ 28) ist das Leben; es wird von einem ver-

leblichten „wirklichen und ganzen“ Menschen (§ 51) in der Liebe erfahren. Die Gegensätze der Metaphysik müssen „innerhalb des Gebiets der Sinnlichkeit“ (§ 43) unter den Bedingungen von Raum und Zeit (§ 44) begründet werden. Feuerbachs neue Erfahrung bleibt an Hegels Begrifflichkeit gebunden, die er durch Kants Gegensätze zu überwinden sucht. Er entdeckt noch nicht das Grundverhältnis des Lebens, schlägt vielmehr dem Sein vorab die Unterschiede zu und setzt es als neues Absolutes dem Hegelschen „Denken“ entgegen.

(b) Erst *Darwin* versteht das Leben aus der Anpassung an Lebensbedingungen und ihrer Aneignung mit Hilfe von Genkombination, Mutation und Selektion. Der Wandel der Arten entspringt aus ihrem Streben nach Selbsterhaltung unter sich schon dadurch (eine vermehrte Art zehrt ihre Beutetiere auf) verändernden Umständen. Darwin stößt auf die *causa situativa*; er bricht, darin liegt seine Bedeutung für die Philosophie, mit dem teleologischen Begriff, der physis-Struktur des Lebens.

(c) *Dilthey* bringt den neuen Lebensbegriff in seine philosophische Dimension. Er entwickelt ihn am Seelenleben und fundiert darauf das Leben der Gesellschaft und Geschichte; die Natur stellt er zurück. Leben hat zyklisch-progrediente Struktur: es hält sich im „beständig strömenden Fluß“ (VII, 280), indem es sich als zweckmäßiges selbstbezügliches Gefüge im Gehalt von Sache und Erleben fortentwickelt. Es objektiviert sich in Charakteren und Kultursystemen, die, zwar ohne ein vorbestimmtes Telos, doch zu einer letzten Festigung in einer befriedigenden Lebensgestaltung tendieren. Insbesondere die Philosophie wächst als Weltanschauungslehre, die auf dem Begriff einer „allgemeinen Menschennatur“ aufbaut, über ihre Geschichtlichkeit hinaus. Dilthey erfährt die Fluktanz in der inneren Entwicklung der Sache, ohne sie radikal aus der *causa situativa* zu begreifen (vgl. Werner Stegmaier, *Phänomenologische und spekulative Ontologie* bei Dilthey und Nietzsche, in: *Phänomenologische Forschungen* 16 [1984], 80–120).

(d) *Nietzsche* stößt zu einem universal-ontologischen Begriff des Lebens durch. Er erfaßt das Grundverhältnis des Bedingt-Bedingend-Seins schärfer und entschiedener als Darwin und Dilthey, indem er Leben unter dem Begriff des Willens zur Macht als Streben nach Ausbeutung versteht. In Ketten von Überwältigungsprozessen entstehen erst Machtquanten, selbständige Wirkungseinheiten, die sich steigern oder aufgelöst werden. Das Sich-Gestalten, die Selbstüberwindung, folgt in Aneignung und Anpassung der Überwindung des andern, ist je von ihm bedingt. Aneignung ist Interpretation (vgl. Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin–New York 1982). Nietzsche macht sie zum allgemeinsten ontologischen Prinzip der Fluktanz der Sache und ihrer Erfahrung. Mit seiner Forderung des Übermenschen, der sich dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen stellen kann, überschreitet er jedoch den Gehalt der Überwindung in der Festigung und erhebt sie zur Norm. Leben *ist* nicht nur Steigerung, aber es *soll* sie, gegen seinen Hang zur Festigung, *wollen*. Doch wir haben keinen Grund, den Wandel des Lebens zum Kampf zu machen.

(e) *Whiteheads* Prozeß und Realität eignet, ohne Nietzsche zur Kenntnis zu nehmen, den Pragmatismus Deweys und die Lebensphilosophie Bergsons auf dem Boden der phy-

sikalischen Errungenschaften des 19. und beginnenden 20. Jh. an. In einem konsequent hypothetischen ›Essay in Cosmology‹ soll die gesamte Welterfahrung neu interpretiert werden. Nach seiner leitenden ontologischen Idee will Whitehead die Metaphysik der Substanz, die er, so liest er Aristoteles, Descartes und Newton, als isoliertes starres Ding versteht (vgl. dagegen Werner Stegmaier, Substanz. Grundbegriff der Metaphysik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, und Reto Luzius Fetz, Whitehead: Prozeßdenken und Substanzmetaphysik, Freiburg-München 1981), überwinden und alle Wirklichkeit auf ursprüngliches Werden gründen. Die Erfahrung des Flusses der Dinge aufzuklären ist das Endziel seiner Philosophie (Prozeß und Realität, Frankfurt a. M. 1979, 385). In einer ausdrücklich vorkantischen, an Locke anknüpfenden, aber Leibniz nahestehenden Denkweise isoliert er allein wirkliche ("really real") "actual entities", mikroskopische atomare Geschehnisse, die in "prehensions" aufeinander übergreifen, sich aufgrund ihrer realen Potentialität ineinander objektivieren, zu "societies" zusammenwachsen und so durcheinander konkretisieren. Actual entities sind, nach dem Vorbild von Energieflüssen in elektromagnetischen Feldern, selbst nur "occasions of experience", als solche aber, ob bewußt oder nicht, erfahrende und ihre Erfahrung immer schon leitende Subjekte. Sein ontologischer Subjektivismus führt Whitehead aber zum teleologischen physis-Begriff zurück: das Subjekt einer "concrecence" erfüllt sich ("satisfaction") in einem „vollständig bestimmten Sachverhalt“ (391), indem es die vorgegebenen Objekte und Umweltbedingungen in ihrer Wirkung vollständig neutralisiert, und seine Bestimmtheit und Finalität muß in "eternal objects", einer „prästabilierten Harmonie“ (73) und zuletzt in einem Göttlichen fundiert werden.

V. Ontologische Struktur der Erfahrung der Veränderung: Selbst und Leiblichkeit

Pragmata, Veränderliches und Bleibendes in der Veränderung, werden teils unverändert, teils veränderlich, ihre Erfahrung selbst als Pragma erfahren. In der Selbstbezüglichkeit der Erfahrung erfährt sich das Selbst als Pragma von eigentümlicher Struktur. Das Selbst, einer der ‚harmlosen‘ Begriffe, die die metaphysischen auf breiter Front verdrängen, setzt sich nicht als abstraktes Selbstbewußtsein und unbedingte Vernunft, für Kant „das eigentliche Selbst“ (AA IV, 457), von der Erfahrung frei, sondern bleibt in sie gebunden, gleitet im Versuch der Freisetzung stets in sie zurück. In jeder seiner Erfahrungen erfährt es sich neu: „Ich und mich sind immer zwei verschiedene Personen“ (Nietzsche, Nachlaß VII, 3 [1] 352). Es ist dennoch dem erfahrenen Pragma voraus, entwirft es aus seinem Horizont, kann es aus mehreren Perspektiven und mit verschiedenen Methoden angehen, seine Erfahrungen leiten und steigern. Im Strom seiner Erfahrungen bleibt es ein fließender Spielraum; und auch

in seinem springenden Spielraum, in dem es sich als Umkreis der (mehrfach aufgestuften) Erfahrungen seiner Erfahrungen konstituiert, fluktuiert es noch in seinen allgemeinsten Prinzipien. Im individuellen Leben kommt es zu Gewohnheiten und, unter Umständen, zu Gelassenheit, Umsicht, Durchsetzungskraft und Gerechtigkeit, zu souveräner Beherrschung seiner Erfahrungen; neue Erfahrungen können sie aber auch umstoßen oder erlahmen lassen. Das soziale Leben bildet dauerhafte, aber fluktuante Institutionen aus. In der wissenschaftlichen Erfahrung, die solchen Wandel abschottet, verändert es, wie die Geschichte der Wissenschaften, der Philosophie und der Wissenschaftstheorie dokumentiert, die Weite seines Horizonts, die Vielfalt seiner Perspektiven, das Raster seiner Begriffe und die Wahl seiner Methoden. Der Fluß seiner Erfahrungen zwingt es ständig zur Bewährung. Das Selbst, der Umkreis der Erfahrung seiner Erfahrungen, bewegt sich, in Gehalt und Haltverlagerung mit seiner Welt, dem Umkreis seiner Erfahrungen, verschränkt, in der Art einer Raupe, die, an einigen Stellen auf den Boden gestützt, an anderen sich von ihm abhebt, um neuen Boden zu finden, auf unübersichtlichem Gelände ohne ein vorab bestimmtes Ziel.

Die Fluktuanz, die nur allmählich sich versetzende Einheit seiner Welt- und Selbsterfahrung, sichert das alltägliche Leben und die Wissenschaft vor beliebigem Relativismus. Sie läßt, besonders bei Wissenschaften von hohem Abstraktionsgrad, der Mathematik, den Naturwissenschaften und der Philosophie, aber auch in Gesellschaft und Geschichte langfristige Konstanten und sehr feste Spielräume von geringer Erfahrungsbedingtheit zu. Sie gewährt hinreichenden Halt in der Welt, um sich in ihr zu orientieren, sie zu gestalten und weiter zu eröffnen – und auf die Unbedingtheit einer Letztbegründung zu verzichten. Wer auf einem gut gezimmerten Floß steht, braucht kein festes Land und erfährt dabei mehr.

Nietzsche begründet die Abkehr vom Unbedingten aus seiner Durchsetzung. In der „Ehrfurcht gebietenden *Katastrophe* einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit“ in Philosophie, Wissenschaft und Religion (GM III, 27) wendet sich die „Instinkt und Leidenschaft gewordene Rechtschaffenheit“ (AC 36) zuletzt gegen ihre Voraussetzung unbedingter Wahrheit. Sie befreit sich zur Fluktuanz. „Der neue Muth – keine a priorischen Wahrheiten (. . .) sondern *freie* Unterordnung unter einen herrschenden Gedanken, der seine Zeit hat“ (Nachlaß VII, 25 [211]). Für Dilthey macht sich „der Relativität gegenüber (. . .) die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend“ (VII, 291). Husserl konnte seine allgemeine invariante Lebenswelt, die allen subjektiv-relativen, geschichtlichen Auffassungen vorausliegen sollte, gegen die sie prägenden Kulturbedingungen, Sprachansichten und Ideologien nicht wirksam abheben

(vgl. David Carr, *Welt, Weltbild, Lebenswelt*. Husserl und die Vertreter des Begriffsrelativismus, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, hrsg. v. E. Ströker, Frankfurt a. M. 1979, 32–44). Rombach löst das Relativismusproblem „unter Berücksichtigung der modernen Erfahrung des historischen Bewußtseins“. Eine bestimmte *Zeit* hat ihre erkennbare Wahrheit und Gerechtigkeit. „Unter gegebenen Bedingungen ist nur *eine* Ordnung die gelungene“ und kann darum „als die (für die betreffende *Zeit*) *unbedingt* geforderte angesehen werden“. Aus der Erfahrung gewonnen und an ihr gemessen, bleibt sie jedoch „so etwas wie ein Glücksfall“ (*Strukturontologie*, 317–319). Auch Putnam begründet in seinem Kampf gegen den Relativismus die Maßstäbe rationaler Akzeptierbarkeit zuletzt aus dem Umfeld geschichtlicher Erfahrung. Die Methode der neuzeitlichen Wissenschaft „setzt voraus, daß man schon vorher einen Begriff von Rationalität hat“ (*Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, 258).

Das Selbst erfährt seine Welt durch den *Leib*. Der Leib, an seiner Raum-Zeit-Stelle, mit seinen Sinnesorganen und seiner Motorik, eröffnet und begrenzt perspektivisch seine Welt. Er bedingt nicht nur die Wahrnehmung. Seine vielfältigen klimatischen und physiologischen Bedingungen, seine Erbanlagen und seine Geschichte, seine Instinkte, Gewohnheiten und Idiosynkrasien, seine Affekte, Interessen und Motive, seine Gewichtung von Aufmerksamkeit, Behalten und Vergessen und der Grund seiner Einfälle sind durch Aufklärung nie ganz einzuholen, weil er sie selbst noch bedingt. Der Leib ist für sein Selbst – und es ist Selbst nur durch den Leib – ein Pragma von nie durchdringlicher Dunkelheit, der Leib-Körper darum nur gegenständlicher Anhaltspunkt der undurchsichtigen Bedingtheit der Erfahrung überhaupt, des Selbst, der anderen und der übrigen Welt. Das Selbst erfährt das Bedingt-Bedingend-Sein seiner Erfahrung als prinzipielle Leiblichkeit.

Zur Leiblichkeit der Erfahrung gehört deren beherrschendes Medium, die *Sprache*. Ebenso sinnlich-körperlich und ebenso undurchsichtig in den Vorurteilen ihres Wortschatzes, ihrer Satzfügung und ihres metaphorischen Gebrauchs greift sie nie ganz verfügbar in die perspektivische Welteröffnung ein. Auch eine vermeintlich einverstandene Kommunikation bleibt leiblich: sie muß beim anderen mit allgemeiner Bedeutungsidentität zugleich einen Spielraum möglichen Andersverstehens voraussetzen, den sie nur verschieben, nicht schließen kann.

Leiblichkeit bestimmt auch das zielbewußte *Handeln*. Kant erwähnt die „objektive Zweckmäßigkeit“ geometrischer Figuren, die, unvermutet fruchtbar, „Auflösungen an die Hand (geben), an die in der Regel, die ihre Konstruktion ausmacht, gar nicht gedacht war“ (KU § 62). Hier geht die Vermittlung über ihr Ziel hinaus. Im wissenschaftlichen Experimentieren und im alltäg-

lichen und politischen Handeln wird sie es oft versetzen. Ein Philosophie-Student wird über einer nie vollendeten Magister-Arbeit zum Journalisten, Planck wollte die Schwarze Strahlung erforschen und revolutionierte wider Willen die Physik, Bismarck begründete im Kampf gegen die Sozialisten den Sozialstaat. Zwecke werden in ihrer Vermittlung beweglich, bedingen ihre Mittel nur bedingt. Geradewegs verwirklichte Zwecke sind Glücksfälle. Im Handeln erfährt man am stärksten die Fluktuanz.

Feuerbach gibt in der Philosophie den Anstoß, den Leib als „vernünftige Schranke der Subjektivität“, als „Totalität“ des Ich zu entdecken und Wahrheit erst als „Fleisch und Blut gewordene“ zu akzeptieren (*Grundsätze*, § 29, 39, 53). Dilthey weicht der körperlichen Leiblichkeit des Lebens aus, sieht es im objektiven Geist ungebrochen verwirklicht. Nietzsche dagegen philosophiert radikal „am Leitfaden des Leibes“. Er rechnet „noch den größten Theil des bewußten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten“ und bindet die Grundsätze der Kunst, Moral und Religion, der Logik, der Wissenschaften und der Philosophie an „physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben“ (JGB 3). Aus der Mitte des Leibes und seiner „großen Vernunft“ überwindet er die Grundstellung der Metaphysik (vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in: *Nietzsche-Studien* 14 [1985], 69–95, ders., *Leib und Leben*. Zum Hegel-Nietzsche-Problem, in: *Hegel-Studien* 20 [1985]). Er stößt auf den „sprachlichen Zwang“, den „wir nicht abwerfen können“ (*Nachlaß VIII*, 5 [22]), und erkennt, „daß Zweck und Mittel Auslegungen sind, wobei gewisse Punkte eines Geschehens unterstrichen und herausgewählt werden, auf Unkosten anderer und zwar der meisten; daß jedes Mal, wenn etwas auf einen Zweck hin gethan wird, etwas Grundverschiedenes und Anderes geschieht“ (*Nachlaß VIII* 7 [1]). Wittgenstein und die Ordinary Language Philosophy einerseits und die Systemtheorie Niklas Luhmanns andererseits verhelfen unabhängig von Nietzsche seinen Einsichten zum Durchbruch. Cassirers symbolische Formen legen vorrational die Weisen der Wirklichkeitsbildung fest; der Strukturalismus vor allem Foucaults löst seinen Ansatz aus seinen transzendentalphilosophischen Voraussetzungen. Die philosophische Anthropologie ortet die Bedingtheiten und Freiheiten des Menschen an den Grundzügen seiner leiblichen Organisation. Sartre und Merleau-Ponty machen gegen Husserl der Welterfassung „die Durchsichtigkeit eines gleichsam faltenlosen Objekts und die Durchsichtigkeit des Subjekts, das nichts anderes ist, als was es zu sein denkt“, streitig (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, 234). Josef Simons Philosophie der Intersubjektivität lehrt Wahrheit als leiblich-ästhetische Freiheit des Einfalls, des Sich-Anmuten-Lassens und möglichen Andersverstehens zu begreifen (Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin–New York 1978).

Das Selbst in seiner Leiblichkeit erfährt und hält sich nicht in einer abstrakt-planen, sondern vielfältig geordneten Welt. Der Umkreis seiner möglichen Erfahrung gliedert sich in Spielräume, in die es sich einfügen muß und die

es nur verschieben kann. Mit seiner Welt gliedert es sich selbst; es kann sich nur in besonderen Anstrengungen als einfache Einheit einer unbedingten Vernunft aus ihr heraushalten. Es bleibt stets auf seine Welt und ihre besondere Fügung bezogen, ist auch als Vernunft, die die Welt als ganze erfaßt, bedingt und differenziert.

Die *Gliederung der Welt* und damit des Selbst verläuft in verschiedenen Dimensionen, die miteinander verschränkt sind und ineinander überführen. (1) In den *Weltbahnen* des Selbst, der Anderen, der Natur und des Göttlichen zeigt die Welt allgemeinste unterschiedliche Gestaltungen nach je eigenen Gesetzen. (2) *Weltordnungen* wie Recht, Wirtschaft, Politik, Kunst durchgreifen die Welt im ganzen und regeln das Verhalten aller Menschen nach Gesichtspunkten von Werten und des Bestandes der Gesellschaft. Sie organisieren eine Vielfalt von Pragmata, darunter auch gegenständliche wie Anwaltsbüros, Listen der Börsenkurse, Politiker in Pressekonferenzen, Museen. Individuen werden hier rasch durchgesetzt, treten in ihrer persönlichen Bedeutung zurück. (3) *Weltbereiche* oder *Sonderwelten* gruppieren sich um besondere Sachzusammenhänge, die von vielen Ordnungsgesichtspunkten durchgriffen werden und vielfältige Pragmata konkret zusammenführen, die Justiz-Clique einer Stadt, eine Wirtschaftsbranche mit ihrem internen gesellschaftlichen Leben, ein Großbetrieb, die politische Presse, ein Dichter mit seiner Gemeinde. Sonderwelten verfließen an ihren Grenzen und gruppieren sich immer neu, werden aber durch räumliche Nähe oder persönliche Kontakte als Einheiten erfahren. (4) *Welthorizonte* umschließen alle Bahnen, Ordnungen und Bereiche und erfassen sie in ihrem ganzheitlichen Verweisungszusammenhang. Sie geben, wiederum unter Gesichtspunkten von Werten und des Bestandes, Orientierung. Jedes Individuum legt sich die Welt als ganze zu seinem Wohl zurecht, Regierungen ordnen sie zum Wohl ihrer Länder, Anstalten der Allgemeinbildung heben ihr Bedeutsames für ein gutes Leben der Individuen in ihrer Gesellschaft hervor, und die Wissenschaften und die Philosophie sichten sie auf ihre Gesetzmäßigkeit im ganzen hin. – Die Dimensionen der Welt lassen in sich unterschiedliche geschichtliche Prägungen und Gewichtungen zu und mit ihnen verschiedene Gestalten der welterfahrenen und weltentwerfenden Vernunft. Daß sie als Dimensionen fluktuieren, läßt die Geschichte nicht erkennen.

Die Gliederung der Weltbahnen ist bei Aristoteles voll ausgebildet. Ihren Begriff hat Karl Ulmer eingeführt (Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972, 108–111). Dilthey entfaltet, von Hegel ausgehend, unter dem Namen von Kultursystemen und äußeren Organisationen die Ordnungen des objektiven Geistes in ihrer offenen

Vielfalt und Geschichtlichkeit, versucht aber auch, sie in der „allgemeinen Menschennatur“ zu begründen. Husserl prägt den Begriff der Sonderwelt, die vor dem Hintergrund der invarianten und allgemeinen, „immerfort selbstverständlichen, bekannt-unbekannten Lebenswelt“ thematisch und abgegrenzt erfahren wird (Hua VI, 459–462; vgl. Werner Marx, Lebenswelt und Lebenswelten, in: Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang, Den Haag 1970, 63–77, und Antonio F. Aguirre, Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik, Erträge der Forschung, Bd. 175, Darmstadt 1982, 144–147). Karl Ulmer wiederum macht zum ersten Mal auf „die verschiedenen Arten des Wissens vom Ganzen und ihre Verschränkung“ aufmerksam (a. a. O., 7–32, und: Wissenschaft, Vernunft und Humanität. Eine Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie, in: Zeitschr. f. philos. Forschung 29 [1975], 485–506).

Die Philosophie hat es stets als ihre Aufgabe verstanden, über die Forschungen der einzelnen Wissenschaften hinaus ein übersichtliches Wissen von der Erfahrung der Welt im ganzen hervorzubringen. Sie hat in ihrer Tradition höchste Ansprüche an Unvoreingenommenheit, Wahrhaftigkeit und konsistenter Selbstbegründung ausgebildet. Als Philosophie der Erfahrung steht sie im Wechselspiel von Entwurf und Begegnung mit den Erfahrungen des Alltags, der Wissenschaften und ihrer eigenen Geschichte und erfährt darin ihre eigene Fluktuanz. So begreift sie sich nicht mehr als unbedingt sich begründende und entfaltende Metaphysik, sondern als *Weltorientierung*, die die Welt im ganzen nach bestem Wissen entwirft, um die Erfahrung im einzelnen zu orientieren, sich an ihr aber korrigiert, wenn sie auf nicht mehr gangbare Wege führt. Die Orientierung hält und bewegt sich im Fluß der Welt.