

F. Gärtner (A. Holzer / E. Müller (Hrsg.)), *Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses: Friedrich Nietzsche und Norbert Elias*, Berlin / New York (De Gruyter) 2010

Nietzsches Mitteilungszeichen, Elias' Symboltheorie und die Spielräume der Orientierung

WERNER STEGMAIER

Nietzsche und Elias haben sich vergleichsweise spät, dann jedoch um so eindringlicher der Philosophie bzw. soziologischen Theorie der Kommunikation zugewandt. Nietzsche ist es gelungen, sie in einen einzigen Aphorismus des späten, 1887 veröffentlichten 5. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* zu verdichten, dem Aphorismus 354, Elias hat sie in einem Alterswerk entfaltet, an dem er immer neu bis zu seinem Tod gearbeitet hat.¹ Beide gehen davon aus, dass Gesellschaft sich in Kommunikationen ihrer Individuen vollzieht und durch diese Kommunikationen erst entsteht. Luhmann wird das zu der These radikalieren, dass Gesellschaft überhaupt nur in diesen Kommunikationen besteht, und das Individuum als bloße Umwelt ausdifferenzierter Funktionssysteme der Kommunikation der Gesellschaft ansetzen. Nietzsche und Elias geht es jedoch gerade um das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum, die Frage, wie Gesellschaft sich immer neu in den Kommunikationen der Individuen gestaltet und wie sie von sich aus die Individuen umgestaltet. Elias setzt nicht einfach, wie es von einem Soziologen zu erwarten wäre, auf eine soziologische und Nietzsche nicht einfach, wie man es von einem Philosophen des freien Geistes vermuten würde, auf eine individualistische Perspektive, sondern beide wollen, jeder von seiner Seite, das Verhältnis von Gesellschaft und Individuen offen halten, um seine Dynamik beobachten zu können. Beide, wie dann auch Luhmann, sind erklärte Evolutionisten. Der Gedanke der Evolution ist im Kern der Gedanke, dass Individuen mit anderen Individuen wieder andere Individuen zeugen. Danach gibt es kein zeitloses Allgemeines biologischer

¹ Elias' Symboltheorie erschien zunächst 1989 in englischer Sprache in drei aufeinanderfolgenden Ausgaben der Zeitschrift *Theory, Culture and Society*, dann, mit einer unvollendet gebliebenen Einleitung, als Buchausgabe, postum herausgegeben von Richard Kilminster, der an diesem Werk eng mit Elias zusammengearbeitet hatte und ihm half, es zu strukturieren: Norbert Elias, *The Symbol Theory*. Edited with an Introduction by Richard Kilminster, London / Newbury Park / New Delhi (SAGE Publications) 1991, deutsch: *Symboltheorie* (Gesammelte Schriften, Bd. 13), aus dem Engl. von Reiner Ansén, Frankfurt am Main 2001.

Arten, an das Aristoteles und die ihm zweitausend Jahre lange folgende philosophische Tradition mit ihrem Begriff des Begriffs angeschlossen hatten. Individuen ihrerseits sind lediglich dadurch bestimmt, dass sie anders als andere Individuen sind und darum auch immer noch anders, als noch so feine allgemeine Begriffe sie erfassen können. Eine „Gesellschaft von Individuen“, wie Elias sie nannte, ist darum im Kern evolutionär und weder auf ontologische noch auf normative Begriffe festzulegen. Ihr evolutionärer Umgestaltungsprozess lässt der Individualität der Individuen Spielräume: die Erhaltung und Steigerung der Spielräume der Individuen in Gesellschaften – nicht ihre abstrakte, natur- oder vernunftrechtlich begründete ‚Freiheit‘ – waren die Hauptsorge Nietzsches in seiner Philosophie und der Hauptgegenstand von Elias' Soziologie. Von den Spielräumen der Individuen in Gesellschaften hängt aber, das ist am Beginn des 21. Jahrhunderts kaum mehr umstritten, die Entwicklungs- und damit die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaften ab. Nach den Durchbrüchen durch ontologische und normative „Vorurtheile“, wie Nietzsche, oder „Blockaden“ des Denkens, wie Elias sie nannte, können wir heute die Bedingungen der Möglichkeit der Zukunftsfähigkeit von Individuen und Gesellschaften mit einer zwar vertrauten, bisher aber nur selbstverständlich gebrauchten und kaum kritisch durchdachten Begrifflichkeit erschließen, der Begrifflichkeit der Orientierung, und wir können dann auch versuchen, Nietzsches Philosophie und Elias' soziologische Theorie der Kommunikation in den Spielräumen dieser Begrifflichkeit zu verorten und dadurch auf ihre theoretische Produktivität und aktuelle Plausibilität hin vergleichbar zu machen. Ich werde, dem Titel meines Beitrags folgend, die Ansätze beider zunächst kurz skizzieren, um sie dann in den Spielräumen der Orientierung, die die Philosophie der Orientierung erkennen lässt, auf ihre Differenzen hin zu analysieren.

1. Nietzsches Mitteilungszeichen

Nietzsches durchgehend kritischer Ansatz in der Philosophie wird im Aphorismus 354 der *Fröhlichen Wissenschaft* soziologisch produktiv. Er stellt dort von der Sozialität her den philosophischen Ansatz beim Bewusstsein, den Ausgangspunkt der Philosophie der Neuzeit, in Frage, stellt entschieden von Metaphysik auf „Physiologie und Thiergeschichte“ oder kurz auf Evolution um² und entlarvt den Begriff des Bewusstseins kritisch als ens

2 Nietzsche meidet den Begriff Evolution wie zumeist wissenschaftliche termini technici. Er verwendet das Wort nur im frühen Werk und dort nicht im biologischen,

metaphysicum. Es war ein solches geworden, nachdem Descartes die conscientia, das kritische ‚Mitwissen‘ des Menschen um sein gutes oder schlechtes Handeln, mit der cogitatio, dem bloßen Vollzug des Denkens, verknüpft und es als bloße Selbstgewissheit des Denkens konstituiert hatte.³ Bewusstsein ist individuell; sofern es sich jedoch als bloßes ‚ich denke‘ ausspricht und Denken als schlechthin allgemein angesetzt wird, ist es zugleich ein allgemeines. Als denkendes wurde das Bewusstsein aus einem individuellen zu einem allgemeinen. Vollends zu einem ens metaphysicum wurde es, weil Descartes weiterhin mit Aristoteles den Vollzug des Denkens nur als Akzidens einer Substanz, der res cogitans, zu denken vermochte⁴ – ‚Bewusst-Werden‘ war nun wieder ein ‚Bewusst-Sein‘. Leibniz dagegen hatte, worauf Nietzsche hinweist, nur ein *gelegentliches* Bewusst-Werden einer perception in einer selbstbezüglichen apperception angenommen, und auch Kant hatte die „ursprünglich-synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption“ oder das „Subjekt“ nur noch als Vorstellung gelten lassen, das „alle meine Vorstellungen begleiten“ kann, aber nicht muss.⁵ Dennoch setzte sich die dogmatische Versuchung, dieses nur vorgestellte Subjekt wieder als gegebene Substanz zu fassen, in den kantianischen Erkenntnistheorien bis hin zur Transzendentalen Phänomenologie Husserls wieder durch: Husserls Begriff der Intersubjektivität, heute einer der geschätztesten, geht von Gemeinsamkeiten *gegebener* Subjekte aus, während nach Kant doch nur Objekte sinnlich gegeben sein können, dies aber gerade bei Bewusstseinen nicht

sondern einem zunächst dramaturgischen und dann sogleich philosophisch entgrenzten Sinn. Vgl. *Das griechische Musikdrama*, KSA I, S. 530: „In den Evolutionen der Choreuten, die sich vor den Augen der Zuschauer wie Arabesken auf der breiten Fläche der Orchestra hinzeichneten, empfand man die gewissermaßen sichtbar gewordene Musik“; *Nachlaß 1869–1874*, KSA 7, 19[124], S. 459: „Die Ordnung in der Welt, das mühsamste und langsamste Resultat entsetzlicher Evolutionen als Wesen der Welt begriffen – Heraklit!“ und ebd., 19[151], KSA 7, S. 466: „Die Philosophie anzuschauen wie die Astrologie: nämlich das Schicksal der Welt mit dem des Menschen zu verknüpfen: d. h. die höchste Evolution des Menschen als die höchste Evolution der Welt zu betrachten. Von diesem philosophischen Triebe aus empfangen alle Wissenschaften ihre Nahrung. Die Menschheit vernichtet erst die Religionen, dann die Wissenschaft.“

- 3 Vgl. A. Diemer, Art. Bewußtsein, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel/ Darmstadt 1971, Sp. 890 f.
- 4 Vgl. Werner Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart/ Bad Cannstatt 1977, S. 92–99.
- 5 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131 f. – Vgl. zu Nietzsches Bezügen zu Leibniz und Kant Josef Simon, *Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff*, in: Mihailo Djurić/ Josef Simon (Hrsg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. II, Würzburg 1984, S. 17–33.

möglich ist. Nietzsche brach entschieden mit der Ontologisierung des Bewusstseins, um es neu von der Kommunikation oder, in seiner Sprache, von der „Mittheilung“ her zu denken, und eröffnete dadurch zugleich einen soziologischen Zugang zu ihm. Auch Elias wollte in erster Linie die substantialistische „Blockade“ im Denken des Bewusstseins und der Kommunikation überwinden.

Nietzsche konnte sich bei seiner kommunikationsphilosophischen Umwertung des Bewusstseins zum einen auf Schopenhauer stützen, der es zum willenlosen Werkzeug des blinden, unbewussten Willens zum Dasein herabstufte,⁶ und zum andern an sprachphilosophische Entwicklungen anschließen, die über Gustav Gerber und Wilhelm von Humboldt wiederum auf Kant zurückgingen.⁷ Im fünf Jahre früher publizierten 11. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* prangerte er die „lächerliche Ueberschätzung und Verkennung des Bewusstseins“ an, als ob es „der Kern des Menschen; sein Bleibendes, Ewiges, Letztes, Ursprünglichstes“ sei, unterschied in Leibniz' Sinn „Bewusstheit“ von „Bewusstsein“ und nahm sie in evolutionstheoretischer Perspektive in den Blick.⁸ Unser zum allergrößten Teil unbewusst ablaufendes Verhalten wird nur bewusst, wenn es auffällig riskant wird und der überlegten Entscheidung bedarf, und es ist daher irreführend, aus der gelegentlichen Bewusstheit ein dauerndes Bewusstsein zu machen.⁹ Und so fragt er dann im Aphorismus 354: „Wozu überhaupt

6 Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Ergänzungen zum zweiten Buch, Kap. 19: „Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein“, in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von Arthur Hübscher, Bd. 3, Leipzig 1938, S. 224–276.

7 Vgl. Benedetta Zavatta, Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009).

8 Auch im fünf Jahre späteren Aphorismus § 354 aus *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 593, heißt es noch: „das wachsende Bewusstsein [ist] eine Gefahr; und wer unter den bewussten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist.“

9 ‚Bewusstheit‘ ist im Wörterbuch der Gebrüder Grimm (Bd. 1, Leipzig 1854) noch nicht nachgewiesen, auch nicht bei Schopenhauer. Der frühe Nietzsche gebrauchte das Wort jedoch regelmäßig. Vgl. u. a. *Ueber das Pathos der Wahrheit*, KSA 1, S. 760 („Bewusstheits-Zimmer“ – in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 877 jedoch „Bewusstseinszimmer“) und *Nachlaß 1880–1882*, KSA 9, 10[F101], S. 438: „[D]ie gewöhnlichste Form des Wissens ist die ohne Bewußtheit. Bewußtheit ist Wissen um ein Wissen [...] – und dazu reichen zufällige Anstöße aus, die man vielleicht errathen kann.“ In der Vorstufe zu *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354 verwendet Nietzsche abwechselnd „Bewusstheit“ und „Bewusstsein“ offenbar ohne Sinnunterschied (*Nachlaß 1884–1885*, KSA 11, 30[10], S. 356). Der späte Nietzsche differenziert dann jedoch wieder deutlich zwischen „Bewusstheit“ und,

Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache überflüssig ist?“ Er bestreitet den Sinn der Rede vom Bewusstsein nicht schlechthin.¹⁰ Seine These ist vielmehr, dass die Kommunikation, die „Mittheilung“, stets riskant ist und daher dauernder Bewusstheit und in diesem Sinn dann eines anhaltenden Bewusstseins bedarf. Kommunikation ist immer riskant, weil der jeweils andere die übermittelten Zeichen immer anders verstehen und auch immer anders auf sie reagieren kann, als man es erwartet hat, und dies um so mehr, je größer die Spielräume der Individuen in den Gesellschaften werden. Kommunikation verläuft mit Luhmanns Begriff stets in doppelter Kontingenz, und auf sie hat ein waches Bewusstsein stets aufmerksam zu bleiben. Dies ist für Nietzsche der Sinn von ‚Bewusstsein‘: *Das Bewusstsein ist kein Sein, sondern die dauernde Bewusstheit der immer riskanten doppelten Kontingenz der Kommunikation.*

Nietzsche trägt seine „Antwort“ auf das „Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens)“ in zwei, wie er schreibt, „vielleicht ausschweifenden Vermuthung[en]“ vor. Nach der ersten scheint, so Nietzsche, „die Feinheit und Stärke des Bewusstseins immer im Verhältniss zur Mittheilungs-Fähigkeit eines Menschen (oder Thiers) zu stehn, die Mittheilungs-Fähigkeit wiederum im Verhältniss zur Mittheilungs-Bedürftigkeit [...]“. Das Bewusstsein macht immer feinere Unterscheidungen und hält sie immer stärker fest, je riskanter die Kommunikationssituation wird. Bewusstsein entspringt wie alles übrige einer „Noth“, die es notwendig macht; man muss, so Nietzsche, um etwas zu verstehen, jeweils diese „Noth“

wie er jetzt sagt, „Gesamtbewußtsein“ (*Nachlaß 1885–1887*, KSA 12, 10[137], S. 534) und kommt schließlich zum Begriff einer „Differenz-Bewußtheit“ (*Nachlaß 1887–1889*, KSA 13, 14[121], S. 300). – Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin/ New York 1999 (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 41), thematisiert die Unterscheidung nicht, sondern gebraucht ebenfalls beide Begriffe austauschbar.

10 Wenn die Moderne so sehr auf sie gesetzt hat, muss sie einen Sinn haben, einen Sinn jedoch, der nicht einfach selbsterklärend ist. In der Vorstufe zu *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, im *Nachlaß 1884–1885*, KSA 11, 30[10], S. 356, machte sich Nietzsche über Kants Rede von „Vermögen“ lustig: „Wie ist diese Bewußtheit möglich? Ich bin fern davon, auf solche Fragen Antworten (d. h. Worte und nicht mehr!) auszudenken; zur rechten Zeit fällt mir der alte Kant ein, welcher einmal sich die Frage stellte: ‚wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?‘ Er antwortete endlich, mit wunderbarem deutschem Tiefsinn: ‚durch ein Vermögen dazu‘. – Wie kommt es doch, daß das Opium schlafen macht? Jener Arzt bei Molière antwortete: es ist dies die vis soporifica. Auch in jener Kantischen Antwort vom ‚Vermögen‘ lag Opium, mindestens vis soporifica: wie viele deutsche ‚Philosophen‘ sind darüber eingeschlafen!“

„errathen“. ¹¹ Nach der Heuristik der Not wird Bewusstsein besonders in gefährlichen Situationen not-wendig, die man nur gemeinsam bestehen kann, in denen man deshalb zusammenstehen muss und es also darauf ankommt, „sich gegenseitig rasch und fein zu verstehen“. Die dort erworbene Mitteilungs-Fähigkeit steht dann aber auch bereit, wo keine akuten Nöte mehr herrschen, und so wird „endlich ein Ueberschuss dieser Kraft und Kunst der Mittheilung“ Gelegenheiten suchen, sich auch ohne Not „verschwenderisch“ auszugeben – die Mitteilungs-Fähigkeit und mit ihr das Bewusstsein verselbstständigt sich und kann nun auch, so Nietzsche, von Künstlern, Rednern, Predigern, Schriftstellern und, darf man hinzufügen, auch von Wissenschaftlern und Philosophen genutzt werden. Doch auch dann wird es sich kaum um ‚herrschaftsfreie‘ Kommunikation handeln, die unter den Beteiligten schon das allgemeine Vermögen und den Willen voraussetzt, auf individuelle Ansprüche gänzlich zu verzichten, also die sogenannte Vernunft. ¹² Statt dessen geht es auch hier zuerst und zumeist, so spinn Nietzsche den Faden in einem Notat fort, um „*Eroberung des Andern*“,

11 Vgl. unter vielen anderen *Schopenhauer als Erzieher* 3, KSA 1, S. 356: „Man muss den Maler errathen, um das Bild zu verstehen, – das wusste Schopenhauer“; *Menschliches, Allzumenschliches* I, § 211, KSA 2, S. 172: „Ein wirklicher Schriftsteller giebt dem Affect und der Erfahrung Anderer nur Worte, er ist Künstler, um aus dem Wenigen, was er empfunden hat, viel zu errathen“; *Morgenröthe*, § 113, KSA 3, S. 102: „Man will vielmehr wahrnehmen oder errathen, wie der Nächste an uns äusserlich oder innerlich *leidet*, wie er die Gewalt über sich verliert und dem Eindrücke nachgiebt, den unsere Hand oder auch nur unser Anblick auf ihn machen“; ebd., § 123, S. 116: „Wie die Vernunft in die Welt gekommen ist? Wie billig, auf eine unvernünftige Weise, durch einen Zufall. Man wird ihn errathen müssen, wie ein Räthsel“; ebd., § 309, S. 225: „Die Furcht hat die allgemeine Einsicht über den Menschen mehr gefördert, als die Liebe, denn die Furcht will errathen, wer der Andere ist, was er kann, was er will: sich hierin zu täuschen, wäre Gefahr und Nachtheil“; *Also sprach Zarathustra* III, Vom Gesicht und Räthsel, KSA 4, S. 197: „wo ihr errathen könnt, da hasst ihr es, zu erschliessen“; *Die fröhliche Wissenschaft*, § 366, KSA 3, S. 614: „Wir lesen selten, wir lesen darum nicht schlechter – oh wie rasch errathen wir’s, wie Einer auf seine Gedanken gekommen ist“; *Nachlaß 1887–1889*, KSA 13, 14[89], S. 265: „Die zwei Typen: / Dionysos und der Gekreuzigte. / [...] Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn...“; *Nachlaß 1887–1889*, KSA 13, 15[9], S. 409: „Dostoiwsky [...] hat Christus *errathen*“.

12 Zur naiven Voraussetzung einer allgemeinen Vernunft, in deren Besitz alle Menschen gleichermaßen wären, vgl. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, hrsg. von Michael Schröter, Frankfurt a. M. 1987, S. 114 f. Kant unterschied dagegen „eigene“ und „fremde Vernunft“. Vgl. dazu Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin/ New York 2003, passim.

die, eben dann, wenn es auf „das (oft *schmerzhaft*) *Einprägen eines Willens auf einen anderen Willen*“ ankommt, möglichst schnell verlaufen muss. ¹³

Nietzsches zweite, noch weiter ‚ausschweifende‘ Vermutung ist dann, dass nicht nur die „Feinheit und Stärke des Bewusstseins“, sondern „*Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat*“. ¹⁴ Bewusstsein überhaupt ist danach nur ein Effekt der Kommunikation. Es ist nicht seine Funktion, sich etwas bewusst zu machen, was mehr oder weniger auch ohne es gelänge, sondern sich etwas bewusst zu machen, um es anderen mitzuteilen: „Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch“, ¹⁵ und es ‚enthält‘ dann auch nur Mitteilbares – „das gefährdetste Thier“ half sich dadurch, dass es „seine Noth“ anderen anzeigte, um sie mit ihnen (oder auch gegen sie) zu wenden. ¹⁶ Nietzsche verwendet den Begriff der Vernunft weiter, entgrenzt ihn jedoch gegenüber der philosophischen Tradition, legt die Vernunft gleichsam tiefer, setzt sie als „grosse Vernunft“ des Leibes, als bloßen, auch unbewussten Regelungsprozess und das Bewusstsein als dessen bloße Oberfläche an. ¹⁷ Danach kommen von den leiblichen Regelungsprozessen der ‚grossen Vernunft‘ nur die wenigsten an die ‚Oberfläche‘ des Bewusstseins und seiner ‚kleinen Vernunft‘, die sich für autonom hält und doch nur, im Sinn Schopenhauers, das ‚Werkzeug‘ der ‚grossen Vernunft‘ ist. Und dieses ‚Werkzeug‘ ist nun das Organ der inter-individuellen und doppelt kontingenten Kommunikation. An ihr nimmt weiterhin, womit auch die Soziologie sich inzwischen ausführlich befasst hat, ¹⁸ das Leibliche, „der Blick, der Druck, die Gebärde“, die jetzt sogenannte non-verbale Kommunikation teil, die Menschen fraglos mit anderen Tieren teilen. Doch der „*Zeichen-erfindende Mensch*“ konnte sich mit seinen verbalen Zeichen von der leiblichen Gegenwart in der Situation lösen. Er konnte Sinneseindrücke durch Zeichen „*fixiren*“, sich so von der jeweiligen Situation überhaupt distanzieren und situationenübergreifend planen und handeln. Gerade dies aber musste er stets auch in Rücksicht auf andere tun, die mit denselben

13 Nietzsche, *Nachlaß 1882–1884*, KSA 10, 7[173], S. 298.

14 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, KSA 3, S. 590 f.

15 Ebd. Vgl. den intensiven Gebrauch der Metapher des Geflechts und der Verflechtung bei Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, bes. S. 67 ff. („Verflechtungssphäre“, „Verflechtungszwänge“), und zur Metaphorik des Netzes überhaupt Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/ New York 2008, S. 631 f.

16 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, KSA 3, S. 591.

17 Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, S. 39 ff.

18 Vgl. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, S. 369–422.

Zeichen dieselben Sinneseindrücke fixieren sollten, und darum musste er seine Zeichen auch kommunizieren:

[D]as Bewusstwerden unserer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft, sie fixieren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen, hat in dem Maasse zugenommen, als die Nöthigung wuchs, sie *Andern* durch Zeichen zu übermitteln.¹⁹

Der Gebrauch solcher fixierender Zeichen muss stets überlegt und also bewusst geschehen. Denn Zeichen eröffnen, anders als Sinneseindrücke, stets Alternativen, Alternativen anderer möglicher Zeichen ebenso wie Alternativen anderen möglichen Verstehens von Zeichen. Mit verbalen Zeichen aber können schließlich andere verbale Zeichen abgekürzt und so eine eigene Orientierungswelt aus selbstbezüglichen Zeichen aufgebaut werden, in der weitgehend situationsunabhängig operiert werden kann. Dazu muss der „Zeichen-erfindende Mensch“ immer bewusster vorgehen, also immer mehr „seiner selbst bewusst werden“:

Der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der immer schärfer seiner selbst bewusste Mensch; erst als *sociales Thier* lernte der Mensch seiner selbst bewusst werden, – er thut es noch, er thut es immer mehr.

Nietzsches Resultat ist dann:

Mein Gedanke ist, wie man sieht: dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist; dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist, und dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu *verstehen*, „sich selbst zu kennen“, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein „Durchschnittliches“, – dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins [...] gleichsam *majorisirt* und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird.²⁰

Das Bewusstsein, das der Einzelne für sein Eigenstes, das Arcanum seiner Individualität hält, enthält in seinen Zeichen gerade das Allgemeine, Gesellschaftliche, ist Effekt und Funktion seiner Gesellschaftlichkeit, seiner Sozialität. Zuvor, in seiner IV. *Unzeitgemässen Betrachtung* und noch einmal in *Jenseits von Gut und Böse* (§ 268), hat Nietzsche von der gespenstischen „Gewalt“ der allgemeinen Sprache über den einzelnen Sprecher gespro-

19 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, KSA 3, S. 592.

20 Ebd., S. 592.

chen.²¹ Sie reicht so weit, dass man in dem, was man sagt, weniger ihr als sich selbst misstraut.²² Auch diesen Gedanken hat Nietzsche in einem Notat noch weitergesponnen. Danach fordert die Gesellschaftlichkeit des Menschen, sich auch noch über die Gesellschaftlichkeit seines Bewusstseins zu täuschen – damit er als Individuum ein soziales Wesen bleibt. Auch seine Wahrhaftigkeit werde so noch auf Gesellschaftlichkeit geeicht.²³ Damit aber hat das Individuum nicht nur keinen Ansatz, sondern auch keinen Willen mehr, sich bewusst von seiner Gesellschaftlichkeit zu distanzieren. Seine bewusst gebrauchten Zeichen ziehen es gerade in sie hinein. Als Zeichen gebrauchender ist der Mensch ein durch und durch soziales Wesen.

21 Vgl. Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth*, KSA 1, S. 455: „Der Mensch kann sich in seiner Noth vermöge der Sprache nicht mehr zu erkennen geben, also sich nicht wahrhaft mittheilen: bei diesem dunkel gefühlten Zustande ist die Sprache überall eine Gewalt für sich geworden, welche nun wie mit Gespensterarmen die Menschen fasst und schiebt, wohin sie eigentlich nicht wollen; sobald sie mit einander sich zu verständigen und zu einem Werke zu vereinigen suchen, erfasst sie der Wahnsinn der allgemeinen Begriffe, ja der reinen Wortklänge, und in Folge dieser Unfähigkeit, sich mitzuthemen, tragen dann wieder die Schöpfungen ihres Gemeinsinns das Zeichen des Sich-nicht-verstehens, insofern sie nicht den wirklichen Nöthen entsprechen, sondern eben nur der Hohlheit jener gewaltherrischen Worte und Begriffe: so nimmt die Menschheit zu allen ihren Leiden auch noch das Leiden der *Convention* hinzu, das heisst des Uebereinkommens in Worten und Handlungen ohne ein Uebereinkommen des Gefühls.“

22 Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, IX § 268, KSA 5, S. 222: „Gesetzt nun, dass die Noth von jeher nur solche Menschen einander angenähert hat, welche mit ähnlichen Zeichen ähnliche Bedürfnisse, ähnliche Erlebnisse andeuten konnten, so ergiebt sich im Ganzen, dass die leichte *Mittheilbarkeit* der Noth, das heisst im letzten Grunde das Erleben von nur durchschnittlichen und *gemeinen* Erlebnissen, unter allen Gewalten, welche über den Menschen bisher verfügt haben, die gewaltigste gewesen sein muss.“

23 Vgl. Nietzsche, *Nachlass 1882–1884*, KSA 10, 24[19], S. 657: „Moral der *Wahrhaftigkeit* in der Heerde. ‚Du sollst erkennbar sein, dein Inneres durch deutliche und constante Zeichen ausdrücken – sonst bist du gefährlich: und wenn du böse bist, ist die Fähigkeit dich zu verstellen, das Schlimmste für die Heerde. Wir verachten den Heimlichen Unerkennbaren [...]‘. Thatsächlich ist es Sache der Erziehung, das Heerden-Mitglied zu einem *bestimmten* Glauben über das Wesen des Menschen zu bringen: sie *macht erst diesen Glauben* und fordert dann darauf hin ‚Wahrhaftigkeit‘.“

2. Elias' Symboltheorie

Elias ist als Soziologe der Gesellschaftlichkeit des Menschen gegenüber freundlicher gesonnen.²⁴ Er sucht nicht wie Nietzsche das Individuum zum „Alleinstehn und Sich-verantworten-können“ zu ermutigen,²⁵ das „souveraine“, das „autonome übersittliche Individuum“, „den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens“ über seine Gesellschaftlichkeit hinauszuführen, um ihm umgekehrt „das ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*“ zur Gestaltung einer neuen Gesellschaft zu überantworten.²⁶ Bescheidener will er lediglich die Spielräume aufzeigen, in denen das Individuum nolens volens die Gesellschaft mitgestaltet. Er ist darin sichtlich näher an unserer Gegenwart als Nietzsche. Er setzt sich auch in seinem Werk zur Symboltheorie nicht mit ihm auseinander, so wenig wie etwa mit Peirce, Cassirer und Wittgenstein. Und dennoch bleibt er sehr nahe an Nietzsches These:

„Bewußtsein“ ist nur ein anderes Wort für den Zustand, in dem gespeicherte Lautsymbole, oder, anders gesagt, Wissen als Mittel der Orientierung, auf dem normalen Wege willentlich mobilisiert werden können. (S. 185)²⁷

Als Zustand ist es kein Sein, sondern bloße Bewusstheit. „Bewußtsein“ ist, so Elias, ein „verdinglichendes Substantiv“ (S. 110), eine „Konzeption, nach der ein Mensch eine Art Gefäß ist, das etwas Inneres von der Außenwelt abschirmt“, „eine Art großer Raum, der mit Wissen gefüllt werden kann wie ein Weinkeller mit Flaschen“ (S. 185). Wie Nietzsche greift auch er die Trennung von „Sprache, Vernunft und Wissen“ in der philosophischen Tradition an (S. 104 ff.), den Ansatz von „Vernunft“ oder „Geist“ als „nicht faktisches Faktum“ oder „substanzlose Substanz“ (S. 110), der die evolutionsbiologischen und soziologischen Fragestellungen verzerrt und blockiert habe. Ins Zentrum stellt er, was er die „*Symbolemanzipation* der Menschheit“ nennt (S. 86). Der Mensch sei Mensch eben durch seine Symbolemanzi-

24 Zur Übersicht über Elias' Symboltheorie, ihre Einordnung in sein Gesamtwerk und in die soziologischen Symboltheorien des 20. Jahrhunderts vgl. Dirk Hülst, *Symbol und soziologische Symboltheorie. Untersuchungen zum Symbolbegriff in der Geschichte, Sprachphilosophie, Psychologie und Soziologie*, Opladen 1999, S. 195–227.

25 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 210, KSA 5, S. 143. Vgl. *Nachlaß 1882–1884*, KSA 10, 4[230], S. 176: „Ruf zum Alleinstehen und Sich-lossagen!“ und *Nachlaß 1884–1885*, KSA 11, 35[25], S. 520: „Alleinstehn und Auf-eigene-Faust-leben“.

26 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II § 2, KSA 5, S. 293 f.

27 Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden, wenn nichts anderes angegeben ist, auf die deutsche Übersetzung von Elias' *Symboltheorie*.

pation – und zugleich gesellschaftliches Wesen geworden. Durch den Gebrauch standardisierter Symbole habe er sich die Wirklichkeit überlegen erschließen und sich dennoch Spielräume individueller Kommunikation und Orientierung erhalten können. Symbole seien zugleich individuell und gesellschaftlich (S. 24), „auf kollektive Erfahrungen einer ganzen Gruppe im Verlauf vieler Generationen“ hin ausgebildete und nun individuell einsetzbare Orientierungsmittel (S. 19).

Elias stützt seine Symboltheorie auf sechs Leitbegriffe: neben (1) Symbol sind das (2) Distanzierung, (3) Repräsentation, (4) Kommunikation, (5) Orientierung und (6) Wirklichkeitskongruenz. Ich umreiß sie knapp in dieser Reihenfolge.

(1) Elias bezieht seinen Begriff des Symbols nur auf Wörter, schließt, ohne ihn jedoch scharf zu bestimmen, Zeichen und Bilder nicht in ihn ein. Maßgeblich ist für ihn der evolutionäre Schub, den der Gebrauch von verbalen Symbolen ermöglichte. Elias unterscheidet darum „biologische Evolution“ und „gesellschaftliche Entwicklung“ (S. 34): die Evolution habe Entwicklung ermöglicht (S. 40), die „biologische Anlage zum Erlernen einer Sprache“ eine beschleunigte Entwicklung des Menschen freigesetzt, in der Symbole von Generation zu Generation gelernt und weitergegeben und dabei laufend differenziert werden. Sprachen könnten sich verändern und potentiell verbessern, ohne dass die Gen-Struktur sich ändert (S. 41 f.). Wie es zur Symbolemanzipation der Menschheit kam, sei biologisch kaum auszumachen, da naturgemäß alle Zwischenstufen rasch ausgestorben sind (S. 45); so sei vorerst nicht zu erklären, wie aus ‚natürlichen‘ Lautäußerungen (Stöhnen, Seufzen, Schmerzensschreien) Sprache geworden sei. Nichtsdestoweniger sei die „Emanzipation des menschlichen Handelns von der Fesselung an den Hier-und-jetzt-Reiz“ durch den Gebrauch von Symbolen (S. 129) Teil des Zivilisierungsprozesses der Menschheit (der immer auch Dezivilisierung zulässt) (S. 130); der Symbolgebrauch als „Mittel der Kommunikation und der Identifizierung“ sei zu einer „*fünften Dimension*“ der menschlichen Orientierung neben der Raum-Zeit geworden (S. 77).²⁸

(2) Die Leistung der Symbole liegt in der „Distanzierung“ von der Wirklichkeit. Werden Gegenstände durch Symbole erfasst, bleiben sie auch in Abwesenheit „sowohl von den Objekten der Kommunikation wie von ihren Subjekten“ verfügbar (S. 147). Auf diese Weise kann eine „beinahe unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Situationen“ erschlossen werden

28 Elias' Ansatz schließt wie der Nietzsches von Anfang an ein, dass „Sprache im Fluß“ (S. 98) bleibt, das „Gewebe von Symbolen einer bestimmten Sprache“ ist ein „Kontinuum in einem unaufhörlichen Bewegungszustand“ (S. 116).

(S. 154), weit genauer und flexibler als in der non-verbalen Kommunikation. So ermöglichen Symbole „Differenzierungsfortschritte“, die Überlebensvorteile bedeuten (S. 146 f.).

(3) Elias gebraucht, vielleicht nicht glücklich, weiterhin den Begriff der Repräsentation, jedoch nicht im Sinn von Wiedergabe: „Lautmuster einer Sprache repräsentieren Gegebenheiten, aber sie ähneln ihnen nicht.“ (S. 66) Symbole haben auch für ihn keine nachahmende oder abbildende Funktion (S. 150), sondern sind „völlig arbiträr“ (S. 66). Bei der Muttersprache jedoch haben wir

das starke Gefühl einer natürlichen Verknüpfung, das Gefühl einer Art Notwendigkeit, mit der gesellschaftliche Lautmuster, gesellschaftliche Symbolfunktionen und symbolisch repräsentierte Gegenstände der Kommunikation zusammenhängen. In Wirklichkeit existiert keine derartige Notwendigkeit. (S. 99)

In der Moderne wuchs denn auch der Zweifel am repräsentativen Charakter des Wissens (S. 27): er war „der Wurm im Apfel der Moderne“ (S. 28). Elias stellt seine Symboltheorie ausdrücklich gegen „traditionelle Repräsentationen wie etwa der Abstraktion oder der Generalisierung“ (S. 121). Symbole synthetisieren stattdessen, kürzen ab (S. 121). Sie werden von Individuen ins Spiel gebracht und, sofern sie sich durchsetzen, als allgemeiner Sprachgebrauch standardisiert: dann üben sie „Macht über ihre individuellen Sprecher aus“ (S. 99). Der Hauptzweck der „Standardisierung“ des Symbolgebrauchs und der „Standardisierungstechniken“ ist es auch für Elias, „Missverständnisse zu vermeiden“ (S. 15, S. 79). Im Gebrauch von Symbolen für Symbole werden aber auch höhere „Syntheseebenen“ möglich (S. 95), die für Elias „Integrationsebenen“ der Gesellschaft (S. 214 f.) sind: die umfassendste ist die „Menschheitsebene“ (S. 115). Hinter diesen hierarchischen Ebenen tritt bei Elias die Fähigkeit der Zeichen zur Selbstbezüglichkeit zurück.

(4) Symbole der Sprache sind „Mittel der Kommunikation und der Orientierung“ (S. 107 u. ö.). Elias differenziert zwischen beiden und fügt als dritte Funktion das Denken hinzu: Symbole oder „standardisierte Lautmuster [...] dienen Menschen in der einen Form als Kommunikationsmittel, in einer anderen als Orientierungsmittel und, in Form des Denkens, als Möglichkeit zum stillen Experimentieren mit möglichen Lösungen, um unter ihnen die einfachste und beste zu finden.“ (S. 173; vgl. S. 112 f.) Als Mittel der Kommunikation, argumentiert Elias, kann Sprache keine aus individuellen Handlungen zusammengesetzte Einheit sein. Der Ansatz beim Denken des Einzelnen verdanke sich einer bereits hochindividuali-

sierten Gesellschaft, sei eine „Horrorphantasie hoch individualisierter Menschen“ (129 f.). Er lasse, weil es sich um eine innere Instanz handeln solle, nicht denken, wie sie mit Umwelt kongruieren könne (S. 129). Tatsächlich sei die Sprache „das prototypische Modell einer sozialen Tatsache“ (S. 37). Der Symbolgebrauch lasse Spielräume und werde zugleich „gesellschaftlich mittels einer sozialen Standardisierung und Vereinheitlichung innerhalb spezifischer Grenzen gehalten“ (S. 78, vgl. S. 100).²⁹ Der „Wissensfundus“ muss begrenzt bleiben, um von einem Individuum in begrenzter Zeit erlernbar zu sein (S. 78), und er wird „noch weiter begrenzt durch die Struktur einer gegebenen Gesellschaft und insbesondere durch ihre Machtbeziehungen“ (S. 79). Dennoch hat die gesellschaftliche Entwicklung eine Vielheit der Sprachen zugelassen, die ebenso desintegrieren wie integrieren: die „biologische Anlage läßt Raum für eine so breite Vielfalt sowohl der Lautmuster selber wie auch dessen, was sie jeweils symbolisch repräsentieren, daß die Sprache der einen Menschengruppe für die andere völlig unverständlich sein kann.“ (S. 62) Durch ihre Sprachen gehören Menschen einerseits einer „einheitlichen Gattung“, andererseits „unterschiedlichen Gesellschaften“ an (S. 32), und so ist nach Elias die soziologische Symboltheorie, was selten geschieht, auch an der Vielheit der Sprachen zu orientieren. Er selbst ist dazu jedoch nicht mehr gekommen.

(5) Den Begriff Orientierung gebraucht Elias laufend und in vielen Zusammensetzungen (wie Orientierungsmittel, Orientierungstechnik oder Orientierungsfunktion). Er hinterfragt ihn selbst nicht und gebraucht ihn in einem sehr engen Spektrum. Er setzt ihn in Gegensatz zu Kommunikation mit anderen. Orientierung ist für ihn Orientierung in der nicht-menschlichen Welt:

Menschen können sich nicht nur von Natur aus mit Hilfe sprachlicher Symbole in der Welt orientieren, sie brauchen auch Symbole; sie müssen die Symbole einer Gruppe erwerben, ganz gleich, welches sinnliche Muster diese Symbole haben mögen. Sie können ihr Verhalten nicht regulieren, kurz, sie können nicht menschlich werden, ohne eine Sprache zu erlernen. (S. 92)

Orientierung ist danach ein sprachlich geprägtes Wissen, „Orientierung mit Hilfe von Wissen“ vs. „mit Hilfe von Instinkten“ (S. 116 f.). Aus dieser Sicht hat Wissen eine „Überlebensfunktion“, das „Bedürfnis nach Wissen [ist] ein Aspekt der genetischen Verfassung von Menschen“ (S. 118). Denken ist dann Umgang mit diesem Wissen und seinerseits ein „Orientierungsmittel“ (S. 111). Elias bestimmt es pragmatisch als die „menschliche Fähigkeit zur

²⁹ Vgl. dazu auch Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, S. 79 f.

Erprobung von Symbolen, die eine Abfolge möglicher künftiger Handlungen vorwegnehmen, ohne faktisch irgendwelche Handlungen zu vollziehen“ (S. 110, variiert S. 123). Danach ist Denken eine „Abkürzung“ des Handelns (S. 121): „Durch Gedankenexperiment werden Zwischenstationen im Ansturm der Gedanken übersprungen, und der ganz verdichtete Denkprozeß läßt sich dann nur mit Mühe in einzelnen Schritten rekonstruieren, wie es für die sprachliche Mitteilung unerlässlich ist.“ (S. 111) Denn es bleiben dabei enge „Verbindungen mit dem komplexen Untergrund vorsprachlicher Triebe und Phantasien“ (S. 111). Dies alles findet sich so oder ähnlich auch bei Nietzsche.³⁰ Elias kommt so zu drei unterschiedlichen Funktionen von Wissen, Sprache und Denken: „Wissen bezieht sich hauptsächlich auf die Funktion von Symbolen als Orientierungsmitteln, Sprache hauptsächlich auf ihre Funktion als Kommunikationsmittel und Denken hauptsächlich auf ihre Funktion als Mittel der Untersuchung, in der Regel auf einer hohen Syntheseebene und ohne Handlungen auf einer niedrigeren Ebene.“ (S. 112 f.)

(6) Alle drei sind Manipulationen von „Erinnerungsbildern“ (S. 113). Das macht, so Elias, ihre „Wirklichkeitskongruenz“ (reality-congruence) problematisch – doch man kann mit Nietzsche eben diesen Begriff als problematisch betrachten. Elias scheint mit ihm ähnlich wie Popper eine wachsende Annäherung der Symbole an die ‚Wirklichkeit‘ zu unterstellen. Die Wirklichkeitskongruenz soll jedoch keinen ontologischen oder forschungslogischen, sondern wiederum evolutionären Sinn haben. Das Argument ist: durch Repräsentation seiner Welt in Symbolen, die durch Kommunikation von Generation zu Generation übermittelt wurden und ihm eine immer differenziertere Orientierung ermöglichten, verbesserte der Mensch seine Überlebenschancen und ließ ihn zum Herrn der Erde werden. Im Wettbewerb um „Wissensvorsprünge“ (S. 25) müssen sie „realistisch“ sein: „Der Erfolg der Menschheit in einem sehr langwierigen Überlebenskampf läßt [...] vermuten, daß Menschen von Natur aus mit außerordentlich effizienten Organen versehen sind, um sich in ihrer Welt realistisch zu orientieren.“ (S. 130, vgl. S. 175, S. 197 f. u. ö.) Elias redet also nicht einer metaphysischen „Wahrheit“ als Übereinstimmung von Symbolen mit Gegenständen das Wort, sondern der „Kongruenz“ eines beweglichen „Netzes von Symbolen“ mit beweglichen Prozessen der Wirklichkeit (S. 178 f.). Dies schließt auch für ihn „Phantasiewissen“ ein, das Lücken des „wirklich-

30 Vgl. Nietzsche, *Nachlaß 1884–1885*, KSA 11, 34[249], S. 505 und ebd., 38[1]-[2], S. 595–597, und dazu Stegmaier, *Nietzsches Zeichen*, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), S. 41–69.

keitskongruenten Wissens“ ausfülle, wo immer sie sich auftun (S. 115): „Der Weg zur Entdeckung von etwas Wirklichkeitskongruentem kann durch eine ganze Reihe imaginärer Annahmen mit überwiegendem Phantasiecharakter führen.“ (S. 119 f.) Doch erweist dann im Lauf der Zeit eine „Realitätsprüfung von Phantasien [...]“, ob man auf einem ergiebigen Weg ist oder nicht.“ (S. 120) Hier setzt Elias die Funktion der Wissenschaft an, die Phantasien nach und nach auflöse; er bewies auch im hohen Alter noch ein unerschüttertes Vertrauen in die Wissenschaft und ihre „Wirklichkeitskongruenz“.³¹

3. Nietzsches Mitteilungszeichen und Elias' Symboltheorie in den Spielräumen der Orientierung

Elias trennt Orientierung und Kommunikation. Doch auch in der Kommunikation orientieren wir uns – an anderen und ihrer Orientierung. Orientierung schließt Kommunikation ein, im Ausgang von der Orientierung wird auch die Kommunikation in den Bedingungen ihrer Möglichkeit verständlich.³² Orientierung, einschließlich Kommunikation, ist aber nicht dem Menschen vorbehalten. Auch Tiere orientieren sich und sind uns in manchen ihrer Orientierungsfähigkeiten überlegen. Alle Orientierungsfähigkeiten aber unterliegen der Evolution. Orientierung übergreift so auch biologische Evolution und gesellschaftliche Entwicklung. So umfasst ihr Begriff das ganze von Nietzsches Kommunikationsphilosophie und Elias' Symboltheorie umrissene Feld. Er ist in der Philosophie vergleichsweise jung. Mendelssohn und Kant haben ihn am Ende des 18. Jahrhunderts in die Philosophie gebracht, und seither machte er, auch im alltäglichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch, eine erstaunliche Karriere. Seither ist er so selbstverständlich geworden, dass sein philosophisch-soziologisches Potential gar nicht mehr auffällt. Man definiert andere Begriffe durch ihn, ohne ihn selbst zu definieren,³³ und auch Elias benutzte ihn, ohne ihn kritisch zu

31 So habe sich der physikalische und astronomische Begriff der Sonne – Elias' beliebtestes Beispiel – mit der Zeit als der wirklichkeitskongruente herausgestellt.

32 Vgl. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, S. 361–644.

33 Vgl. Stegmaier, Art. Orientierung, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 1999, Bd. 2, S. 987–989; Art. Weltorientierung, Orientierung, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel/ Darmstadt 2005, Sp. 498–507, und *Philosophie der Orientierung*, Berlin/ New York 2008.

erschließen. Nietzsche kannte ihn, mied ihn aber, wohl weil sein Antipode Eugen Dühring von ihm ausführlich Gebrauch machte.³⁴

Wenn es Nietzsche und Elias um die Spielräume zwischen Individuum und Gesellschaft, Denken und Sprache, Bewusstsein und Kommunikation ging, so ist für die Orientierung eben der Spielraum charakteristisch: man *erkennt* Gegebenheiten, *befolgt* Regeln, aber *orientiert sich an* Gegebenheiten und Regeln – legt sich, wenn man sich orientiert, nicht schon auf etwas fest, sondern hält sich Spielräume offen. ‚Spielraum‘ ist eine Metapher, die schwer durch Begriffe zu ersetzen ist, und also, wie auch ‚Orientierung‘ selbst, eine absolute Metapher in Blumenbergs Sinn.³⁵ Spielraum war zunächst der Raum, den ein Geschoss im Geschützrohr haben muss, damit es seinen freien Flug antreten kann. Inzwischen lassen auch Eltern ihren Kindern, Vorgesetzte ihren Mitarbeitern, Regierende den Regierten und eben auch Gesellschaften ihren Individuen Spielräume gegen ihre Vorgaben und müssen sie lassen, wenn sie mit ihnen zurechtkommen wollen. Am ehesten kann man Spielräume als geregelte Grenzen unregulierten Verhaltens fassen,³⁶ soziologisch dann als gesellschaftliche Grenzen individuellen Verhaltens. Regelfreies Verhalten ist in Gesellschaften immer nur in Grenzen möglich, wenn sich ihre Ordnungen nicht ganz auflösen sollen.³⁷ Spielräume sind darum wohl zu erweitern und zu verschieben, aber wieder nur in Spielräumen. Und das gilt dann auch für gemeinverständliche, gesellschaftliche Zeichen und Symbole, die nach Nietzsche und Elias Spielräume in evolutionären Nöten schaffen und ihrerseits wieder in Spielräumen gebraucht werden. Der evolutionäre Sinn der Orientierung überhaupt aber ist, in jeder neuen Situation, in der sich ein Lebewesen zu orientieren hat, Schaden von ihm abzuwenden und seinen Nutzen zu mehren. Sie ist die Leistung, die Spielräume einer Situation zu nutzen, sich in ihr zurechtzufinden, um erfolversprechende Handlungsmöglichkeiten in ihr auszumachen, durch die sie sich bewältigen lässt.³⁸

34 Vgl. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, S. 113.

35 Vgl. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Frankfurt am Main 1998.

36 Vgl. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, S. 221–225.

37 Hans Prutz, *Preussische Geschichte*, 4 Bde., Stuttgart 1900–1902, Bd. 4, S. 63, zit. nach Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* in 16 Bdn., Leipzig 1854–1954, Stichwort ‚Spielraum‘ und Quellenverzeichnis: „bei aller strenge in den prinzipien ging doch ein hauch der freiheit durch das heerwesen, da innerhalb des unverrückbar festen rahmens der individualität spielraum gewährt wurde zu selbständiger ... bethätigung“.

38 Ebd., S. 2.

Orientierung ist gerade kein Wissen. Sie geht, mit Nietzsche, stets von einer Not aus, der Not aller Nöte, immer neue Situationen bewältigen und dabei zumeist unter Zeitdruck und unter Ungewissheit und das heißt: ohne gesichertes Wissen handeln zu müssen. Sie beruht ebenso auf leiblich-natürlichen wie geistig-vernünftigen Prozessen, ohne dass diese scharf unterschieden werden könnten und müssten, also mit Nietzsche als ‚grosse‘ und ‚kleine Vernunft‘ gefasst werden können. Dennoch braucht den Orientierungen keine gemeinsame Vernunft im Sinn der philosophischen Tradition unterstellt zu werden. Sofern jede Orientierung von *ihrem* Standpunkt ausgeht und in *ihren* Horizonten *ihren* Perspektiven folgt, bleiben sie individuell. Was als Vereinzelung der Bewusstseine begriffen wurde, ist die ursprüngliche und unaufhebbare Eigenheit der Orientierungen, und eben sie ist es, die eine Kommunikation in Zeichen bzw. Symbolen als Orientierung an anderer Orientierung notwendig macht. Zeichen bzw. Symbole entlasten einerseits von der doppelten Kontingenz und verschärfen sie andererseits: sie entlasten von ihr dadurch, dass man sich überhaupt verständigen kann, sie verschärfen sie dadurch, dass man einander in Zeichen und Symbolen um so mehr missverstehen und mit ihnen darüber hinaus bewusst täuschen kann. Sprachen schaffen gesellschaftliche Ordnungen – Moral, Recht, Politik, Religion, Wissenschaft, Kunst usw., die auf die Individuen eine mehr oder weniger subtile ‚Gewalt‘ ausüben können; aber man kann sich auch wieder, mehr oder weniger, für sie oder gegen sie entscheiden (an Religion, Wissenschaft und Kunst etwa kann man teilnehmen oder auch nicht), und so schaffen sie auch wieder neue Spielräume. Alles Gesellschaftliche wirkt in der Orientierung nur so weit als Gewalt, wie der Einzelne im Sinne Nietzsches nicht souverän genug ist, sich für oder gegen es aus eigener Verantwortung zu entscheiden. Bei Elias, der als Soziologie nicht mehr wie Nietzsche gegen die ‚Gewalt‘ der gesellschaftlichen Sprache und Moral ankämpft, sondern ihr gerecht zu werden sucht, treten die Spielräume der Orientierung noch deutlicher hervor, vor allem der Spielraum, den die biologische Evolution der gesellschaftlichen, auf den Gebrauch von Symbolen gestützten Entwicklung lässt. Aber auch den Übergang zum Gebrauch von Symbolen, die Symbolemanzipation, die für Elias noch rätselhaft bleibt, kann die Philosophie der Orientierung verständlich machen, nicht biologisch, sondern zeichenphilosophisch: Die Orientierung hält sich, wie man im Deutschen mit einem sehr sprechenden Ausdruck sagt, an ‚Anhaltspunkte‘ der jeweiligen Situation, sie kürzt deren Gegebenheiten zu ‚Punkten‘ ab und hält sie nur vorläufig fest, um von ihnen aus weitere zu erschließen und dann, wenn sich passende gefunden, mit ihnen ein Muster gebildet haben, auf sie hin zu handeln. Solche Anhaltspunkte können einsame Eichen

in weiten Ebenen, aber auch ein gramvoller Zug in einem Gesicht oder die Atmosphäre eines Gesprächs oder eine Stelle in einem Buch sein. Man kann sich an sie halten oder nicht, und auch wenn man sich lange an bestimmte Anhaltspunkte, etwa die anhaltende Freundlichkeit eines Gesprächspartners, gehalten hat, können sie sich wieder als haltlos, als „Fiktionen“ in Nietzsches oder „Phantasiewissen“ in Elias' Sinn erweisen. Anhaltspunkte lassen immer Spielräume, sich für oder gegen sie zu entscheiden, man kann sich ihrer nie gewiss sein und hält sich darum immer nur mit Vorbehalt und darum vorläufig, auf Zeit, an sie. Will man sie aber festhalten, um wieder auf sie zurückzukommen, kann man sie markieren, besonders auffällig machen, etwa ihre Konturen nachzeichnen, und solche Markierungen dann schließlich von ihnen lösen und als Zeichen auch in ihrer Abwesenheit gebrauchen. So ‚emanzipiert‘ der Übergang von in Situationen gegebenen Anhaltspunkten über ihre Markierung zu selbstständigen Zeichen oder Symbolen und deren Standardisierung in Sprachen von der Abhängigkeit von Situationen, schafft schrittweise eine von Situationen gelöste und in diesem Sinn distanzierte Orientierung. So könnte auch der evolutionäre Übergang zu denken sein. *Wie* die Orientierung in Zeichen oder Symbolen abgekürzt wird, bestimmen dabei weder die Gegebenheiten noch eine allgemeine Vernunft, sondern die jeweiligen Bedürfnisse der Orientierung; unterschiedliche Orientierungen können mit ihren unterschiedlichen Standpunkten, Horizonten und Perspektiven die gleichen Situationen unterschiedlich abkürzen, ihre Abkürzungen in Zeichen oder Symbolen unterschiedlich ausrichten oder wiederum: orientieren. Orientierungsbedürfnisse schließen wohl an Anhaltspunkte der Situation an, nutzen aber so weit wie möglich deren Spielräume. Darum sind sie auch kaum nach fiktiv oder nicht-fiktiv zu unterscheiden, sondern nur nach brauchbar oder nichtbrauchbar für die jeweilige Orientierung. Kriterium ist allein die erfolgreiche Bewältigung von Situationen, ohne dass die Orientierung damit einer Wahrheit der Wirklichkeit näher käme: auch die sprachliche und nichtsprachliche Orientierung können wiederum nur Anhaltspunkte füreinander sein. Auf die Begriffe der Repräsentation und der Wirklichkeitskongruenz wird man darum besser verzichten. Unter evolutionären Gesichtspunkten reicht es aus, von Passungen, von Anhaltspunkten in der Orientierung zu sprechen, die hinreichend zum Handeln ermutigen und im übrigen für Neues offen bleiben. Das gilt nicht nur für die biologische Evolution, sondern auch für die gesellschaftliche Entwicklung.