

Schrift als neuem »Universale« zu bewegen: sie werden dann von ihr herumgetragen und in verschiedenste Sinnsysteme eingespeist. Die Schrift »funktioniert« also schon, bevor diejenigen, die sich dann als Autoren zu bezeichnen belieben, in oder bei ihr ankommen. Im Anstoßen der Gebetsmühle erfolgt eine Begegnung zwischen Autor bzw. Leser und Schrift, die durch den turn der Mühle den linguistic turn vorwegnimmt. Es illustriert jenes Verhalten ex post, das auftritt, sobald Zeichen- oder Kommunikationssysteme einen gewissen Komplexitätsgrad überschreiten und unübersichtlich bzw. unerfaßbar werden. Dann kommt es zu einer Zu- bzw. Unterordnung des intelligenten Subjekts zum bzw. unter das System in der Weise, daß das Subjekt sich bestenfalls als Segment des überkomplexen Anderen deklariert, im beschriebenen turn zur Transsubjektivität. Erstaunlicherweise wiederholt das postmoderne Schriftkonzept, das sich, soweit es der Schrift den Vorzug gibt, an den Strukturalismus anlehnt, einen gegenüber der heiligen Schrift oder sakralen Formel eingenommenen Habitus unter säkularem Vorzeichen. Wo sich im einen Fall die Gebetsmühlen drehen, rotieren im anderen die gewaltigen Trommeln der Druckerpressen, die – entgegen ihrer aus den Anfängen des Buchdrucks entlehnten Bezeichnung – so etwas wie Hybriden aus babylonischem Rollsiegel und bhutanesischer Gebetsmühle darstellen. In jedem Fall bleibt die Einsicht wichtig, daß die Frage, mit welchen Mitteln Zeichensysteme transportiert werden (semaphor), wo sie »gelagert« oder wie sie bewegt werden, wesentliche Auskunft über Einschätzung und Funktion des Zeichensystems erteilt.¹⁵ Denn Objekte, über die der wie immer beschaffene Einsatz von Zeichensystemen automatisiert oder maschinisiert wird, übersieht man leicht aus Gründen des Automatismus selbst, so daß man erst sehr spät begonnen hat, sie in angemessener Form zu untersuchen.¹⁶

15 »Wir sind im Gegenteil davon überzeugt, daß eine bestimmte Art der Frage nach dem Sinn und dem Ursprung der Schrift einer bestimmten Art der Frage nach dem Sinn und dem Ursprung von Technik vorangeht oder daß beide zumindest ineinander übergehen.« Jacques Derrida, *Grammatologie*, (Original: *De la grammatologie*, Paris 1967), Frankfurt am Main 1983, 19.

16 S. Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, Vol. II, London/New York/Melbourne 1979, bes. Kap. 6: *Technical Literature goes to Press*.

Tilman Borsche Kulturprodukt Natur. Eine begriffsgeschichtliche Skizze

I

Im vorhergehenden Band¹ sprach ich über künstliche Zeichen. Nun ist mein Thema Natur und Zeichen, aber ich spreche nicht über natürliche Zeichen (als Zeichen einer bestimmten Art) und auch nicht über Natur-Zeichen (als eine bestimmte Art, Zeichen zu verstehen).² Mein Thema ist, genauer gesagt, *Natur als Zeichen*. Unter der Prämisse, die die Reihe dieser Bände inspiriert hat, daß nämlich alles Zeichen sei, läßt diese Wahl keine überraschende These erkennen. Interessanter wird das Thema schon, wenn man die notwendige Einschränkung hinzufügt, daß alles, *was wir verstehen*, Zeichen sei,³ und dann fragt, ob denn Natur zu denjenigen Dingen, nein: Zeichen gehört, die wir überhaupt verstehen können. Doch die These, die ich im folgenden vorlegen und erörtern möchte, geht einen Schritt weiter. Sie behauptet, daß wir das Zeichen Natur besser verstehen können, wenn wir es in Abhängigkeit von dem verstehen, was die Kulturphilosophie »Kultur« zu nennen lehrt. Diese These ist insofern von Interesse, als sie das gewohnte Verhältnis von Natur und Kultur verkehrt. Kultur gilt gewöhnlich als menschliche Bearbeitung, Gestaltung, Transformation von dem, was die Natur vorgibt; ihre Produkte, so künstlich sie sein mögen, gelten als ursprünglich aus der Natur, aus natürlichen Dingen, Ereignissen, Umständen entstanden, immer von

1 Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation v, hg. v. W. Stegmaier, Frankfurt am Main 1999, 23-45.

2 Eine besondere Art, Zeichen zu verstehen, die deren »natürliche« Bedingtheit ausdrücklich reflektiert, wird andernorts erörtert. Vgl. Verf., *Natur-Sprache*. Herder – Humboldt – Nietzsche, in: »Centauren-Geburten«. Kunst, Philosophie und Wissenschaft beim jungen Nietzsche, hg. T. Borsche, F. Gerratana, A. Venturelli, Berlin/New York 1994, 112-130.

3 Vgl. J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989, z. B. 43, 61, 295.

der Natur abhängig und auf sie bezogen; es ist kein Zufall, daß lange Zeit der Ackerbau, die früheste und wichtigste Art der planvollen Bearbeitung unserer natürlichen Umgebung, den Bedeutungshorizont des Kulturbegriffs bestimmte. Doch ich möchte dafür plädieren, daß wir Natur besser verstehen können, wenn wir sie umgekehrt als ein dem historischen Wandel unterworfenenes Kulturprodukt verstehen. Natürlich wird ein solches Verständnis der Natur nicht ohne Rückwirkung auf das gewohnte Verständnis der Kultur bleiben können. Wir haben geläufige Begriffe von Natur und Kultur, die wir in der Regel problemlos verwenden. Warum also der Aufwand einer Änderung? Wie ich zeigen möchte, legt es sich zwingend nahe, das gewohnte Verhältnis beider auf die angedeutete Weise zu verändern, ja zu verkehren, wenn wir dabei bleiben wollen, daß alles, was wir verstehen, also auch Natur, Zeichen ist. Dabei wird sich zeigen, daß viele Probleme, die sowohl der alltägliche als auch der wissenschaftliche Umgang mit der Natur im gewohnten Verständnis bereitet, insbesondere die Erfahrung der irreduziblen Vielfalt ihrer Deutungen, leichter verständlich und vor allem weniger anstößig erscheinen werden, wenn es gelingt, »die These durchzuzufechten«, wie Sokrates sagen würde, daß auch Natur ein Zeichen ist. Nicht nur die Namen, sondern auch die Begriffe zu verändern ist immer ein mühsames Geschäft. Man läßt sich im Dunkeln über Hindernisse führen, die man nicht sieht, und erst am Ende wird deutlich, vielleicht, daß man vorangekommen ist. Suchen wir einen einfachen Einstieg: Es entspricht durchaus geläufigen Vorstellungen, zu sagen, daß die Welt der Kultur eine Welt von Zeichen sei; auch in diesem Band wird davon gesprochen.⁴ Unter dieser Prämisse ist es auch nicht schwer, zu sagen, daß jede Kultur ihren eigenen Begriff von Natur entwickelt. Doch es handle sich dabei, so meint man zunächst, nur um – möglicherweise verschiedene – Begriffe derselben Natur; das bestätige zwar die Verschiedenheit der kulturellen Wahrnehmung, die Natur selbst aber werde davon nicht tangiert. Diese Begriffe, im Rahmen verschiedener Kulturen entstanden, erwiesen sich als unverwechselbare Produkte ebendieser Kulturen. Schon ein oberflächlicher Kulturvergleich zeige, daß sich unsere Naturvorstel-

4 Vgl. außerdem, exemplarisch, R. Barthes, Das Reich der Zeichen, aus dem Frz. v. M. Bischoff, Frankfurt am Main 1981 (Orig.ausg.: L'empire des signes, Genève 1970).

lungen von denen der Japaner oder der Indianer stark unterscheiden. Begriff rückt hier in die Nähe von Vorstellung, beide erscheinen als von der Sache, die begriffen bzw. vorgestellt wird, strikt getrennt. Denn es bleibt, wie gesagt, bei der Annahme der einen Natur in der kulturbedingten Vielfalt ihrer Vorstellungen/Begriffe.

Wodurch aber wäre diese Annahme – dieses äußere Verhältnis zwischen Begriff und Sache im Fall der Natur – gerechtfertigt? Durch gar nichts. Vielmehr scheint das, was sie besagt, selbstverständlich zu sein. Das, nämlich diese Trennung von Sache und Begriff, ist es doch, was wir unter Natur verstehen. Vorsichtiger und genauer gesagt: Das setzen wir voraus, wenn wir nach der Natur fragen. Die Einheit (Identität, Selbigkeit) der Natur gegenüber aller Verschiedenheit ihrer Vorstellungen und Begriffe ist wesentlicher Bestandteil dessen, *was wir unter Natur zu verstehen gewohnt sind*. Wir verstehen sie als das andere des Begriffs, aller Begriffe. Doch was »sie« jenseits dessen, was wir unter Natur verstehen, an sich selbst sein mag, davon wissen wir nichts. Das »verstehen« wir vielleicht, solange wir nicht danach fragen, aber dieses »Verständnis« können wir nicht erklären. Denn sobald wir danach fragen und etwas zu sagen auch nur versuchen, stehen wir bereits unter dem Bann jener Trennung von Begriff und Sache.

An dieser Stelle der Exposition des Gedankens, den ich im folgenden historisch näher entwickeln möchte, greift das Zitat, das mich zu diesen Überlegungen angeregt hat:

»Natur als solche bleibt unidentifiziert verstanden. Was wir »über« sie sagen, sagen wir über *sie* hinaus. Es ist (kulturelle) Auslegung der Natur.«⁵

Danach wäre die Natur das, was jeweils immer schon verstanden ist; ihr Verstehen ein solches, das uns, wenn wir etwas (anderes) verstehen, immer schon voraus- oder im Rücken liegt. Wenn wir hingegen die Natur selbst thematisieren, etwas über sie sagen wollten, hätten wir es mit konkurrierenden Kulturprodukten zu tun.

5 J. Simon, Philosophie des Zeichens, 24., a.a.O., 102.

Zu sagen, daß ich etwas *als* etwas verstehe, heißt darauf reflektieren. Wer reflektiert, redet nicht in der Weise und in der Absicht *von* den Sachen wie einer, der mit ihnen umgeht, wie das in den gewöhnlichen Diskursformen (Aussagen, Fragen, Bitten etc., gleichgültig in welchen grammatischen Satzformen) intentione recta geschieht, sondern er redet *über* eine Sache, indem er sagt, was sie ist. Sätze dieser Intention (intentio obliqua), die die Frage zu beantworten versuchen, was etwas ist, sind seit Platon als Wesensaussagen (*lógos tēs ousías*) oder allgemeiner als philosophische Sätze bekannt. Auch Kant stellt sich in die Tradition dieser Unterscheidung zwischen gewöhnlichen und philosophischen Sätzen, wenn er sagt, Philosophie sei das Geschäft, gegebene Begriffe deutlich zu machen, und deshalb weder mit der Mathematik (die deutliche Begriffe macht) noch mit irgendeiner Erfahrungserkenntnis (die deutliche Begriffe anwendet, indem sie sie auf gegebene Anschauungen bezieht) vergleichbar. Hegel greift dafür auf einen alten Begriff zurück, der eine reizvolle Etymologie und eine lange Geschichte aufzuweisen hat, mit der Kritik an der Schulphilosophie seit dem Humanismus allerdings bei allen fortschrittlich gesonnenen Autoren in Ungnade gefallen ist und an den ich mich im folgenden halten werde: Er spricht bei Sätzen dieser Intention von *spekulativen* Sätzen.

Das Subjekt eines spekulativen Satzes ist, auch nach dem gewöhnlichen Begriff des Zeichens, immer ein Zeichen. Wäre es verstanden, würde derjenige, der es als Subjekt eines Satzes verwendet, nicht auf es reflektieren, vielmehr würde er von der durch das Subjekt bezeichneten Sache sprechen, das Wort, als immer schon verstandenes, einfach für seine Absichten (Aussage, Frage, Bitte etc.) gebrauchen. Der mit diesem Wort begonnene Satz wird zu einem spekulativen Satz genau dadurch, daß das Prädikat, das folgt, nichts zum Begriff des Subjekts hinzufügt. Obwohl der Form nach Prädikat eines Aussagesatzes, sagt es nichts *von* der durch diesen Begriff bezeichneten Sache aus, sondern versucht allein, etwas *über* ihren Begriff, d. h. über sie selbst als sie selbst, zu sagen, ihn bzw. sie zu erklären.

Mit verstandenen Zeichen umgehen zu können ist eine Fähigkeit, die man auch bei Tieren beobachten kann. Dabei muß es sich nicht, kann sich aber auch um Lautzeichen handeln, die man dann,

metaphorisch, Wörter zu nennen geneigt ist (>Tiersprache<). Doch verdeckt diese metaphorische Redeweise die spekulative Natur der Wörter. Wörter sind nicht wie andere Zeichen, sie sind nicht nur Zeichen. Man hat Wörter erfunden, damit man über Zeichen reden, Zeichen erklären, ihre Bedeutung bestimmen kann, und nicht nur, wie das ohne Wörter auch durch andere Zeichen möglich ist, lebensklug und situationsangemessen auf immer schon verstandene Zeichen reagieren kann. Für wahrnehmende, d. h. irgendwie lern- und verallgemeinerungsfähige Lebewesen sind alle Dinge Zeichen; sie evozieren, in Relation zu den Bedürfnissen, Neigungen und Absichten der Wahrnehmenden und ihrer jeweiligen Einschätzung der Lage, bestimmte angemessene Reaktionen; sie vermitteln actio und reactio der Sinnenwesen. Über Dinge als solche muß man nicht reden, zu ihnen kann man sich auch nur (angemessen und klug) verhalten. Wenn man gewöhnlich meint, über Dinge zu reden, redet man statt dessen über ihre Namen, über etwas Allgemeines. (Was Schiller von der Seele sagt, gilt gleichermaßen und aus denselben Gründen auch für die Dinge: >Wird über Dinge *gesprochen*, wird, ach, schon nicht mehr über *Dinge* gesprochen.<) Auch Wörter sind Zeichen. Im Unterschied zu den Dingen aber sind Wörter dafür geschaffen, daß, wer sie verwendet, auch *über* Zeichen reden kann, über andere Zeichen – die göttlichen und menschlichen Dinge, nach der stoischen Definition der Philosophie – ebenso wie über Wörter selbst. Wörter sind Zeichen der Reflexion, spekulative Zeichen: »Es ist in Namen, daß wir *denken*.«⁶

Zeichen sind keine Dinge im gewöhnlichen Sinn (wie man die traditionsbildenden Definitionen Augustins leicht mißverstehen kann), sondern Dinge, insofern sie durch einen Interpreten auf anderes, das damit ebenfalls Zeichen ist, bezogen werden. Dieses andere muß nicht ihre Bedeutung sein. Im Gegenteil, es wird erst im Ausnahmefall ihre Bedeutung, dann nämlich, wenn Beziehungsschwierigkeiten aufgetreten sind und gelöst werden sollen. Nach dieser Betrachtungsart von Zeichen lassen sich drei – nicht Arten von Zeichen, sondern – Weisen des Verstehens von Zeichen unterscheiden:

(a) *Zeichen, insofern ich sie unmittelbar verstehe.* Der Baum, dem

6 G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830), § 462, Anm.

ich ausweiche, wenn er mir im Weg steht, unter den ich mich setze, wenn ich Schatten suche, den ich zeichne, wenn . . . ; aber auch das Wort, das ich in einem Gespräch verwende, um zu berichten, zu überzeugen, zu warnen etc. Diese Zeichen haben keine Bedeutung jenseits ihres Gebrauchs, jedenfalls nicht für den, der sie und insofern er sie gebraucht. Nicht derjenige, der das Zeichen gebraucht, sondern derjenige, der auf diesen Gebrauch reflektiert – der Semiotiker, im Fall eines Wortes der Linguist, beide auch in meiner Person (der Person des Sprechers) –, würde sagen, daß die Verwendung desselben Zeichens durch einen anderen Sprecher bzw. in einer anderen Situation die gleiche Bedeutung habe, denn wir seien gewohnt, auf gleiche Weise zu verallgemeinern. Wir verwenden dasselbe Zeichen, eben weil wir in verschiedenen Situationen gerade so und nicht anders zu verallgemeinern gelernt haben. Wir sind ähnlich abgerichtet.

(b) *Zeichen, insofern ich sie nicht unmittelbar verstehe.* Zeichen, bei deren Gebrauch unerwartete Schwierigkeiten entstehen, können die Kommunikation mit der Umwelt unterbrechen, auch das ist eine Reaktion auf Zeichen. Sie können Angst auslösen. Sie können aber auch, günstigenfalls, zum Staunen und zur Besinnung anregen. Um das Staunen artikulieren, um besonnen auf das Nichtverstehen reagieren zu können, sind Worte erfunden (Herder), Zeichen der Reflexion. Das Staunen ist der Anfang der Philosophie als der Anfang der Suche nach der Bedeutung eines Zeichens. Notwendigerweise ist das Zeichen dabei schon als Zeichen aufgefaßt und darüber hinaus auch in mancher Hinsicht verständlich, nur ist es in anderer Hinsicht unverständlich: Sein Gebrauch läßt sich nicht, wie erwartet, auf (manche oder alle) diejenigen Situationen übertragen, die ich für Fälle seiner möglichen Verwendung hielt. Andere verknüpfen es anders, gebrauchen es in Situationen, in denen ich es für ungebräuchlich hielt und umgekehrt. Hier beginnt Philosophie als Wissenschaft. Sie prüft, ordnet und regelt den Gebrauch der Zeichen im Horizont einer je verallgemeinerungsfähigen Erfahrung, indem sie klärt, welche Verknüpfungen von Zeichen in welchem Rahmen und unter welchen Bedingungen jeweils erlaubt und möglich sind. Bekanntlich kann im Prinzip alles in Frage gestellt, Gegenstand der Wissenschaft werden. Die Fragen müssen allerdings im Rahmen einer verständlichen Sprache und einer anerkannten Disziplin so formuliert sein, daß eine Lö-

sung denkbar erscheint, auch dann, wenn faktisch klar sein sollte, daß eine Erfahrung, die die Lösung bringen würde, nicht zur Verfügung steht.

(c) Darüber hinaus aber kennen wir eine Verwendung von *Zeichen, die eine Antwort auf die Frage, was sie bedeuten, ex hypothesi ausschließt (verweigert)*. Zeichen, die so gebraucht werden, sind der Form nach notwendigerweise Worte (d. h. Zeichen, nach deren Bedeutung gefragt werden kann), aber der Intention nach nicht mehr. Ihre Bedeutung ist unbestimmt, insofern sie sich aus ihrer Bestimmtheit, die sie als Bedeutung eines Wortes natürlich besitzen hat, zurückzieht. Das sind die philosophisch interessantesten Zeichen, weil an ihnen die ›Natur‹ des Zeichens auf neue Weise deutlich werden kann. Um sie soll es im folgenden gehen.

›Gott‹ ist vielleicht das bekannteste Zeichen, das einen solchen Weg genommen hat; zudem ist das Zeichen Gott exemplarisch für diese Art des Zeichengebrauchs geworden. Über sehr lange Zeit hatte Gott viele Bedeutungen, viele Götter wurden verehrt, viele und vielerlei Geschichten von ihnen erzählt. Erst mit seinem Rückzug aus der sichtbaren und erfahrbaren Vielfalt in die unergründliche Einheit nahm Gott den Weg, sich aller Bestimmung und damit allem Vergleich, schließlich aller Unterscheidung zu entziehen. Die Vernunft, sagt Cusanus, negiert alle positiven Begriffe von Gott, die sie gleichwohl voraussetzen muß, um sie negieren zu können (negative Theologie). Denn aus ihrer Perspektive erscheint jede affirmative Rede über Gott (für Gott) unangemessen. Diese negative Redeweise löst die Bestimmtheit der Begriffe auf, indem sie den logischen Rahmen des tertium non datur sprengt. Verständiger- und verständlicher Weise kann man aus einer solchen Negation von Prädikaten gar nichts schließen. Denn erst ein affirmatives Prädikat kann das Subjekt determinieren. Die Negation der Vernunft negiert damit die Determination als solche. Gott ist ohne alle Determination. Einerseits gelten alle denkbaren Namen als Prädikate von ihm. Von ihm gelten sie andererseits ohne Unterschied und Bestimmtheit. So verliert, auf Gott übertragen, jeder Name seine Bedeutung.

Auch ›Natur‹ gehört heute zu den Zeichen, die sich einer Erklärung entziehen. Nach Kant ist sie kein möglicher Gegenstand unserer Erkenntnis. Sie ist der Inbegriff aller möglichen Gegenstände der Erfahrung (d. h. solcher Gegenstände, die in den reinen

Formen der Anschauung gegeben und unter den Kategorien des Verstandes bestimmt werden können). Als ein solcher Inbegriff ist sie Idee; selbst nicht erkennbar, aber bei jeder Erkenntnis, die stets Natur-Erkenntnis ist, vorausgesetzt: als die Totalität des Erkennbaren bzw. als das Unmittelbare in jeder Erkenntnis. Das war und ist nicht immer so, Epochen überlappen. Das Wort ›Natur‹ kann auch unproblematisch verstanden werden. Im Gegensatz zu ›Kunst‹ (*téchne*) etwa bezeichnet es Gegenstände, die nicht durch Menschenhand und Menschengestalt umgeformt wurden. Im Gegensatz zu ›Stadt‹, umgangssprachlich und unpräzise, aber durchaus verständlich, wenig oder gar nicht bebaute Teile einer Landschaft. Im Gegensatz zu ›Verstand‹ den Körper des Menschen und dessen Funktionen, vielleicht nicht weniger unpräzise. Es fällt nicht schwer, diese und vergleichbare Begriffe von Natur als Kulturprodukte zu verstehen. Bedeuten sie doch offensichtlich sehr Verschiedenes in verschiedenen Kulturen, in verschiedenen Epochen. Ihre Unterscheidung jedenfalls wird durch den Verstand getroffen, sie ist nicht natürlich, sondern durchaus artifiziell. Doch gewöhnlich, nicht nur philosophisch, verstehen wir ›Natur‹ wohl eher in einem weiteren Sinn:

- (a) als den Inbegriff aller möglichen Gegenstände der Erfahrung,
- (b) als die möglichen Gegenstände der Erfahrung in ihrer Unmittelbarkeit, wie sie allem Erfassen durch ein Subjekt vorausliegen, eine Unmittelbarkeit, die durch jede Art von subjektiver Annäherung, sei es auch nur durch Hinschauen, Hinhören etc., verändert wird, ihr entgleitet,
- (c) als das innere und deshalb ebenfalls für uns niemals zu entzählende Wesen einer Sache.

In diesem weiten Sinn verstanden, wird ›Natur‹ als ein Zeichen der genannten dritten Art gebraucht, das eine Antwort auf die Frage, was es bedeute, *ex hypothesi* ausschließt (verweigert) bzw. alle gegebenen Antworten als unzulänglich charakterisiert. Und erst unter einem solchen Naturbegriff wird die These, daß Natur – gleichwohl – ein Kulturprodukt sei, philosophisch interessant. Das, was sich hier, unter dem Namen der Natur, aller Erklärung entzieht, was als ein solches begriffen wird, das nicht begriffen werden kann, ist seinerseits vielgestaltig. Es ist unter verschiedenen Gestalten, die sich der Definition entziehen, überliefert – so erweist es sich als kulturabhängig überhaupt; es ist unter bestimmten Bedingungen entstanden und an bestimmte (nicht unbedingt diesel-

ben) Bedingungen gebunden – so erweist es sich als abhängig von seiner Herkunft – wie die mystischen Gottesnamen.⁷ Auch diese sind nicht austauschbar, obwohl sie alle als »realiter synonymum« gelten und letztlich nichts (Nichts) bedeuten. Es ist als authentische Geste zu werten, wenn Cusanus sich stolz und glücklich zeigt, daß es ihm gelungen ist, einen neuen, den »adäquatesten« Gottesnamen – genauer: das treffendste Gottesprädikat – zu finden. Denn seine Funde sind jedesmal von neuem gut begründet. Auf die Herkunft kommt es an und auf den Weg; unendlich weit entfernt von seinem Gegenstand ist es am Ende, als Name Gottes, allemal. Auch der Naturbegriff, formal das ›Definiens‹ des Namens der Natur, kann, als ein spekulativer Satz verstanden, nur zeigen, was wir in ihm finden, seine ›Definition‹ kann nicht mehr tun als unsere – historische motivierte – Erwartung zu explizieren. (Das unterscheidet spekulative oder philosophische Sätze von konventionellen Worterklärungen bzw. arbiträren Definitionen.)

III

Natur: »Ich bin das große Alles«
Voltaire

Wie kam es zu einer solchen Entgrenzung des Naturbegriffs? Der Versuch, eine Antwort auf diese Frage zu finden, führt rasch auf den entscheidenden Bruch in der Geschichte des Naturbegriffs, auf einen Neuanfang, dessen Folgen noch heute unser Denken bestimmen. Ihn und drei historisch bedeutsam gewordene Weisen, auf ihn zu reagieren, soll der folgende begriffsgeschichtliche Entwurf in groben Zügen skizzieren.

1. Natur im aristotelisch-stoisch-mittelalterlichen Verständnis ist ein Gegenstand der Wissenschaften, sie ist sogar deren ausgezeichnete Gegenstand. Die moderne Wissenschaft reagiert polemisch-kreativ auf *diesen* Naturbegriff, bis heute.⁸ Wissenschaft in diesem

7 Vgl. Nikolaus von Kues, *De theologicis complementis*, n. 14, Akad.-Ausg. Bd. x/2a, Hamburg 1994, 83; zur Synonymität der mystischen Gottesnamen – und darüber hinaus aller Worte – vgl. Verf., *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990, 228 ff.

8 Geläufig und weit verbreitet sind etwa die Bedenken der Gegner der

Sinn untersucht die je eigene und besondere Natur der Dinge. Sie antwortet auf die Frage, was etwas, gegen den Schein der Sinne, in Wahrheit ist. Dabei ist ›Natur‹ stets auf ein Allgemeines bezogen. Sie meint ein je spezifisch bestimmtes Allgemeines, das in der Regel verschiedene Individuen, Fälle, Ereignisse unter sich begreift, sich aber auf bestimmte identische, d. h. sich selbst gleichbleibende Weise von anderen Naturen unterscheidet. Diese spezifische Vielfalt ist dem aristotelischen Naturbegriff wesentlich. Das Ganze dieser Naturen heißt seinerseits (noch) nicht Natur, sondern *kósmos/universum*, aber es ist bzw. hat, wie alles Besondere, eine Natur: Man schreibt Texte »de natura universi« ebenso selbstverständlich wie »de natura hominis«. Denn das Ganze ist nicht anders als jeder besondere Teil desselben begrenzt und geordnet, eben ein Kosmos, eine Welt, daher ist es wesentlich intelligibel, an sich selbst vernünftig. Nur weil und nachdem diese Perspektive sich in der Neuzeit gründlich gewandelt hatte, konnte das Hegelsche Diktum, daß das Wirkliche vernünftig sei, so anstößig wirken. Wenn das Allgemeine wirklich ist, dann ist das Wirkliche, aristotelisch betrachtet, nicht nur natürlich, sondern natürlich auch vernünftig.

Ob diese besondere Natur in einem engeren Sinn als *physis* verstanden wird, d. h. als Gesetz des Lebens oder der Selbstbewegung in den Dingen, oder in einem weiteren als *essentia*, d. h. als beständige allgemeine Wesensform der Dinge – ein Unterschied, dem Heidegger entscheidende Bedeutung zumißt –, ist in der hier eingenommenen Perspektive unwesentlich. Beides sind unterschiedene wohl, aber doch besondere Naturbegriffe für besondere Naturen. In beiden Versionen ist die Natur verstanden als unveränderlich in ihrer Vielfalt, folglich teleologisch strukturiert und normativ gebunden. Die abgründigen Zwischenräume sind von monstra bevölkert, die daher in der aristotelischen Welt eine bedeutende Rolle spielen.⁹ – Auch die menschliche Natur ist Eine für

Gentechnik, die argumentieren, daß sich die Wissenschaft hier anmaße, Gott oder der Natur ins Handwerk zu pfuschen, indem sie die Grenzen der Arten zu durchbrechen und damit die natürliche Ordnung der lebendigen Natur aufzulösen drohe. Ähnlich begründete Bedenken wurden auch schon gegen die Erzgräber der frühen Neuzeit erhoben.

⁹ In der Natur der Renaissancephilosophie (und -kunst) erfahren die monstra zunächst eine beträchtliche Aufwertung; denn sie sind nun gleichberechtigt. Doch ebendeshalb verliert sich bald das besondere

alle Menschen, gleichgültig, was mit ihnen geschieht oder was sie aus sich machen und obwohl Aristoteles sich frei weiß, bei der Bestimmung dieser identischen Natur bald das eine, bald das andere Merkmal (Rationalität oder Sozialität) in den Vordergrund zu stellen.

Jedenfalls können in dieser Welt weder die menschliche noch andere Naturen – ohne determinierendes Genitivattribut wird das Wort meist im Plural gebraucht; die Frage muß daher an die verschiedenen Naturen gestellt werden – als Kulturprodukte verstanden werden. Kultur – die es unter diesem oder einem entsprechenden Wort im Griechischen nicht gibt; *nómos* und *téchne* teilen sich weitgehend ihr Gebiet – Kultur und Natur sind Gegensätze wie Naturdinge und Artefakte. Kultur äußert sich in praxis und poiesis, und wie diese greift sie ein in die vernünftige Ordnung der Natur. Ein solcher Eingriff kann nicht wertneutral sein, er steht unter dem Gesetz der Natur, an dem er gemessen wird. Er kann nur als gerechtfertigt und damit als gut gelten, wenn er pflegend, bewahrend, fördernd durchgeführt wird, d. h., solange die menschliche Kunst die göttliche Natur – nicht unbedingt in ihren äußeren Formen, wohl aber in ihren inneren (Lebens-) Gesetzen – nachahmt (*mimesis* / *imitatio*). Es handelt sich bekanntlich um eine Nachahmung, die im einzelnen auch Ergänzung und Vervollkommnung einschließen kann, solange sie nur dem Gesetz der jeweiligen Natur treu bleibt.

Im Rahmen einer solchen Ordnung der Dinge spricht niemand von *der* Natur. Die *Physis* bzw. der *Nomos*, der ihr folgen soll (*imitatio*) oder als göttlicher ihre Ordnung stiftet (*creatio*), sind immer *Physis* bzw. *Nomos von etwas Bestimmtem*. Auch die natürliche Bewegung ist immer bestimmte Bewegung, nicht Bewegung überhaupt. Auch sie folgt besonderen Gesetzen, nicht universell-allgemeinen. Bekanntlich bewegen sich die Dinge unter dem Mond nach anderen Regeln als die in den jenseitigen Sphären, Feuer nach anderen als Wasser, die beseelten Körper anders als die unbeseelten usw. Thomas hat dafür den Terminus der *inclinationes naturales* eingeführt, die alle Kunst (*Poiesis* wie *Praxis*) beachten muß, will sie als ›kultiviert‹ gelten – eine nur auf den ersten Blick überraschende Konsequenz. Aristotelisch verstanden, wäre ›na-

Interesse an ihnen. Später können sie ihr Unwesen nur noch in aristotelischen Subkulturen treiben.

turgemäß die treffendste Entsprechung für das moderne Prädikat ›kultiviert‹.

2. (a) Erst in der Renaissance und mit ihr entwickelt sich das, was für uns dem Begriff der Natur seine besondere und hervorgehobene Bedeutung verleiht: Die Natur befreit sich, das Bild wird häufig gebraucht, aus den Fesseln des Verstandes. Sie zieht sich aus der geordneten Vielfalt, aus der Bestimmtheit ihrer Gründe (rationes) zurück. So wird sie unergründlich, abgründig. Man kann diese Verschiebung im Gefüge unserer Begriffe nicht argumentativ herleiten, man kann sie nur beschreiben, von ihr berichten. (Und nicht einmal das kann ich hier in der gebotenen Ausführlichkeit tun, auch das muß Skizze bleiben.) – Die mystische Laienfrömmigkeit spielt dabei eine große Rolle, vor allem im inbrünstigen Norden, aber auch die eher ästhetisch motivierte Abkehr von der Schulweisheit im humanistischen Süden Europas. Die aristotelische Naturphilosophie der Scholastiker, insbesondere die Lehre von den *inclinationes naturales* als die Grundlage der Naturteleologie, ist dabei vielfach geschmäht, aber nie widerlegt worden. Sie lebt auch heute noch in veränderten Gestalten weiter, selbst in den Naturwissenschaften; so trägt die Evolutionstheorie deutlich sichtbare Spuren vom teleologischen Bedürfnis der Wissenschaften.

Die alte Naturlehre wird also nicht widerlegt, sondern, wie üblich in dem, was wir historischen Fortschritt nennen, hintergangen: Die Bestimmtheit der natürlichen Ordnung wird als Produkt des Verstandes interpretiert, nicht der Natur, die sie nachzuahmen vorgab und der sie doch Gewalt antat. Wie in der Antike der Eine Gott aus der Fülle der besonderen Götter hervorging und diese damit in die Region der dämonischen Mächte zurückstufte, wo sie nicht bedeutungslos zwar, aber doch nur als Produkte unserer Vorstellungskraft (*phantasia/imaginatio*) bedeutend, ihr weiteres Unwesen trieben, so läßt nun die Eine allmächtige Natur, die nichts als unendlichen Wandel in unendlicher Fülle produziert, ihre bestimmten Formen als Produkte eines seinerseits darin schöpferischen Verstandes (*secundus/alter deus homo*) erscheinen. Der menschliche Verstand ist kreativ, aber die Formen, die er schafft, sind Fiktionen.

Mit dieser Aufwertung zur Einen schöpferischen Urkraft, aber auch erst mit ihr, wird die Natur als ganze zu einem Thema und

natürlich gleich auch zu dem Einen Thema der Philosophie. Bei christlich orientierten Denkern wird sie von Gott als seine erste Schöpfung unterschieden, bei eher heidnisch gesinnten Autoren häufig auch mit Gott identifiziert. Unter den Zeitgenossen entbrennt ein heftiger Streit um genau diese Frage, der historische Rückblick sieht hier eher ein Oberflächenproblem. Denn nun erscheint der Streit selbst als das Interessante; er belegt die Wichtigkeit des Themas von der Einen schöpferischen Natur. Für alle Beteiligten ist diese Natur unendlich, dynamisch, produktiv, und zwar nicht nur im sublunaren Bereich der veränderlichen Dinge, sondern überall, sogar in den Formen selbst. Damit wird auch diese letzte und tiefste Grenze im Reich der Naturdinge durchbrochen, nicht nur diejenige zwischen den sub- und den supralunaren Himmelsphären, deren dramatischen Durchbruch man so häufig dargestellt findet. Gleichzeitig wird die Fülle der natürlichen Formen ins Unendliche gesteigert, sie erstreckt sich bis in die Individuen hinein (Bruno im Anschluß an Cusanus).

Wie die Natur einerseits mit Gott gleichgesetzt wird, so andererseits mit der Materie. Doch ist auch diese Materie nicht mehr die aristotelische *hyle*, formlos und träge, sondern als die große Mutter der Dinge Formen gebärend, unabsehbar produktiv, schöpferische Kraft, Formtrieb, Qual. Ihr Schmerz klingt noch in Nietzsches an Schopenhauer orientiertem Ur-Einen der *Geburt der Tragödie* nach. Was wir aber sehen und hören, sind Zeichen ihrer Macht, die wir zu entschlüsseln haben. Alle (menschliche) Erkenntnis ist Erkenntnis der Natur, Philosophie wird Naturphilosophie, Naturerkenntnis *interpretatio naturae* (Bacon): Hermeneutik natürlicher Zeichen in einem sympathetischen Universum. Der Philosoph liest im Buch der Natur, er studiert die *signatura rerum*. Mit dieser Geschichte im Gepäck ist die Natur nicht einfach an die Stelle des christlichen Schöpfergottes, auch nicht an die des Platonischen *mundus intelligibilis* getreten, sondern sie ist im Kantischen Sinn des Wortes Idee geworden: eine bestimmte Idee, die sich von anderen Ideen abhebt. Ideen aber sind Kulturprodukte, sie haben keine Gründe, sondern eine Geschichte; so eine weitere These, die die vorliegende Skizze zu illustrieren bestimmt ist. (Vernunft-)Ideen sind Zeichen der dritten Art, Zeichen, die nicht erklärt werden können, aber so gebraucht und verstanden werden, daß ihre Bedeutung in ihrer Anwendung deutlich wird.

(b) Die Natur, »das große Alles«, muß neu geordnet werden. Ordnungsprinzipien, die in den artes lange geläufig waren – die Methode (Ramus) und bald auch das wiederentdeckte System (Melanchthon) –, müssen nun dazu herhalten, eine neue Ordnung der Natur zu entwerfen, eine Ordnung, wie sie sich der einteilende Verstand, seiner Fassungskraft angemessen, begreiflich machen kann. Der idiosynkratischen Willkür artistischer (Bruno), experimenteller (Bacon) oder enzyklopädischer (Alsted) Systematisierungsversuche wird durch die Einführung der mathematischen Methode (Galilei, Descartes, Hobbes) ein rasches Ende bereitet. Gemeinsam ist allen diesen Versuchen, daß die Natur als ein Zeichen der dritten Art verstanden wird, als Name für eine Totalität, die der Anschauung nicht gegeben werden kann. Alles, was wir erkennen können und wollen, ist Natur: dieser neue Totalitätsanspruch des entgrenzten Naturbegriffs bleibt erhalten, bis heute, insbesondere in den Naturwissenschaften. Doch dieses Zeichen wird nun und fortan anders interpretiert. Die Idee der Natur wird jetzt als ein einheitlich mathematisch geordnetes System verstanden. Unser (mögliches) Wissen ist mathesis universalis, und Mathematik ist die neue universelle Methode der interpretatio naturae. Unter dieser Idee der Natur gibt es nur einen hermeneutischen Schlüssel zu ihrem Verständnis; das ist der Vorteil dieser Idee. Gott gilt als Geometer, Architekt, jedenfalls als Meßkünstler, und die Natur wird als berechenbar gesetzt. Das alles ist hinreichend bekannt. Doch es scheint mir wichtig, zu sehen und zu unterstreichen, daß auch diese uns so geläufige und scheinbar unhintergehbare Naturansicht nur eine mögliche, wiewohl sehr erfolgreiche Weise der Interpretation der Natur darstellt, die sich innerhalb des Rahmens des neuerdings (in der Renaissance) entgrenzten Naturbegriffs, der spekulativen Unbestimmtheit des Zeichens Natur, eröffnet hat. Kant ruft, ebenfalls im Rahmen dieser Idee, nur deutlicher als andere, in Erinnerung, daß wir damit die Natur nicht erkennen, wie sie an sich selbst betrachtet beschaffen sein mag, d. h., wir erkennen nicht die Aristotelischen inclinationes naturales der besonderen Naturen, sondern daß wir die Natur nur so erkennen, wie wir sie geordnet vorfinden bzw. selbst ordnen, dergestalt daß das möglich wird, was wir als eine Wissenschaft von den Naturdingen anzuerkennen in der Lage und bereit sind. Die *Kritik der reinen Vernunft* erörtert, entwickelt und deduziert (rechtfertigt) diese Vernunftidee der Natur-Erfahrung: eine be-

stimmte Idee der Natur, die, wie angedeutet wurde und weiter auszuführen wäre, ihre Geschichte hat, d. h. ihre Herkunft, ihren Ort und ihre Zeit.

(c) Zwar zeigt der historische Rückblick eine mögliche Vielfalt von Vernunftideen der Natur, doch für keine der bisher genannten Ideen stand diese Vielfalt selbst im Blickpunkt. In der Sache, wenn auch gewiß nicht nach Wortlaut und Terminologie, beginnt das mit der *Kritik der Urteilskraft* anders zu werden; einschlägig bedeutsam wird diese Vielfalt für die Kulturphilosophie. Nur letztere soll abschließend kurz angesprochen werden.

Die Kulturbedingtheit der Interpretation von Zeichen der dritten Art, wie z. B. der Vernunftidee der Natur, kann man z. B. im Blick auf Cassirer verdeutlichen. Cassirer steht auf dem Boden einer neukantianischen Naturerkenntnis. Damit hat auch für ihn der wissenschaftliche, d. h. der mathematische Zugang zur Natur eine privilegierte Stellung. Doch dabei bleibt er nicht stehen; schon Kant ging über den Naturbegriff dessen, was auch er Wissenschaft nennt, hinaus. In der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt er, exemplifiziert sowohl an den Gegenständen der schönen Kunst wie an denen der lebendigen Natur, andere Umgangsweisen mit Gegenständen der Wahrnehmung und des Denkens; es kann sich seiner eigenen Terminologie zufolge nur nicht um Gegenstände der Erfahrung bzw. der Erkenntnis handeln, jedenfalls nicht in dem spezifischen Sinn, wie diese in der *Kritik der reinen Vernunft* bestimmt wurden. Aber unter den Vernunftideen der Schönheit bzw. der Zweckmäßigkeit sind uns andere Zugänge zu den Dingen – den Naturdingen zwar auch, aber nicht qua Naturdingen –, überliefert, die reizvoll und nützlich sein können; unter eigenen Regeln und ohne die Fähigkeit zu, aber auch ohne Interesse an dem, was die Wissenschaft »objektive Erkenntnis« nennt.

Vor diesem Hintergrund wird es für Cassirer zu einem Problem, daß wir auch anderes »erkennen« können und wollen – in einem weiteren, aber durchaus geläufigen und anerkannten Sinn dieses Wortes – als eben Naturdinge (als solche) und daß wir mithin andere Weisen des »Erkennens« anerkennen müssen bzw. sollten als die wissenschaftliche Erkenntnis im neuzeitlich-mathematischen Sinn. Aus dieser Einsicht sind, so stellt es Cassirer rückblickend dar, Geistes-, Geschichts- und Sozialwissenschaften entstanden. Er nennt sie nicht Wissenschaftsarten, sondern Lebensformen und

-felder: Mythos, Sprache, Kunst, Religion, und er zählt die Wissenschaft selbst als eine der Formen hinzu, deren Reihe er bewußt offenläßt. Jedes dieser Felder hat seine eigene ›Sprache‹, seine eigenen Regularitäten und Plausibilitäten, seine unmittelbaren Gegebenheiten und seine Deutungsmuster entwickelt. Der traditionelle Vorrang der wissenschaftlichen Natur-Erkenntnis wird immer schwerer begründbar.

Doch noch interessanter und folgenreicher als diese äußere ist eine innere Kritik des wissenschaftlichen Naturbegriffs. Auch die Empfindung als das unbearbeitet rezipierte Material wissenschaftlicher Naturerkenntnis erweist sich als unsystematisch zwar, aber doch immer schon interpretiert bzw. interpretierend, niemals als unmittelbar und ›unverfälscht‹ gegeben, wenn sie denn überhaupt als eine bestimmte Empfindung rezipiert wird. Aus solchen als ›natürlich‹ gegebenen Zeichen der Empfindung bauen wir die verschiedenen systematischen Formenwelten von Mythos, Sprache, Kunst, aber auch Erfahrungs- bzw. Naturwissenschaft auf: Interpretationsmuster, Interpretationsgewohnheiten, cultural patterns. In der einen oder anderen dieser Formensprachen wird auch ›Natur‹ gedeutet. Es sind Formen, die nicht einfach gegeben, sondern kulturell entworfen sind. Was immer wir von der Natur sagen, ist über sie hinaus, ist Interpretation, ist »kulturelle Auslegung«.

Shulamit Volkov Zeichendiskurs und Gebärdensprache im Zeitalter der Aufklärung

I

Im Jahre 1755 wurde in Paris die erste Schule für taube Kinder eröffnet.¹ Frühere Versuche, Taubstummen das Sprechen, Verstehen und Lesen beizubringen, beziehen sich nur auf einzelne Kinder. Bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatte ein Benediktiner, Pedro Ponce de Leon, die Erziehung der tauben Kinder einer adligen Familie übernommen.² Außer seiner noblen religiösen Motivierung bewog ihn sicherlich auch der dringende Wunsch des Vaters, seine Kinder zu selbständigen Erwachsenen erziehen zu lassen, so daß sie später als seine Erben den Familienbesitz verwalten könnten. Auch aus dem England und Holland des 17. Jahrhunderts sind einige Versuche bekannt, taube Kinder im Sprechen und Lesen zu unterrichten.³ 1720 erschien eines der vergessenen Bücher Daniel Defoes, des geistigen Vaters des »Man Friday«, des Wilden, der sich ohne Sprache mit dem einzigen überlebenden Europäer auf einer einsamen Insel zu verständigen lernte. *The Life and Adventures of Duncan Campbell* ist die »wunderbare Lebensgeschichte« eines von Geburt an Tauben,

- 1 Die Geschichte dieser Schule erscheint in allen Werken über die Geschichte der Gehörlosen. Vgl. z. B. Kenneth W. Hodgson, *The Deaf and their Problems*, London 1953, und Ruth Bender, *The Conquest of Deafness*, Danvill/Ill., 1981; jetzt auch die ausführliche Darlegung von Harlan Lane, *When the Mind Hears. A History of the Deaf*, New York 1984.
- 2 Vgl. Marilyn Daniels, *Benedictine Roots in the Development of Deaf Education*, Westport/Conn. 1997, 7-20, und Susan Plann, *A Silent Minority. Deaf Education in Spain 1550-1835*, Berkeley/Cal. 1997, 13-35.
- 3 Besonders bekannt zu dieser Zeit waren John Wallis in England und Johann Conrad Amman in Holland. Vgl. die Literatur in Anm. 1. Harlan Lane gibt viele interessante Einzelheiten, a.a.O., 100-106, doch als begeisterter Anhänger der Gebärdensprache ist seine Behandlung dieser »Oralisten« kaum objektiv.

Einleitung:
Kultur der Zeichen – Vernunft im Zeitalter der
Orientierung 7

Josef Simon
Zeichen und Lebensformen 34

Günter Abel
Sagen und Zeigen 61

Donatella di Cesare
Zeichen als Spuren hermeneutischer Orientierung und
der gute Wille zum Verstehen 99

Ana Agud
Orientierungs- und Ordnungszeichen in der klassischen
indischen Kultur: Wahrheit, Freiheit, Zeit 116

Elisabeth von Samsonow
Zeichenautomaten. Zum Thema Schrift und Maschine
am Beispiel der Gebetsmühle 136

Tilman Borsche
Kulturprodukt Natur. Eine begriffsgeschichtliche Skizze 151

Shulamit Volkov
Zeichendiskurs und Gebärdensprache im Zeitalter der
Aufklärung 167

Hubertus Busche
Das Geld als Zeichen – Orientierung an einem Medium
von undefinierbarer Bedeutung 198

Brigitte Scheer
Zeichen und Raum: Über bildnerische Zeichen in der
Architektur 234

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1488
Erste Auflage 2000

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Typosatz Jürgen Ullrich, Nördlingen
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Gisela Febel Inszenierte Unschärfe. Zur Konstruktion eines anti-hermeneutischen Horizonts in der Kunst des 20. Jahrhunderts	252
Werner Stegmaier Denkprojekte des Glaubens – Zeichen bei Kierkegaard und Wittgenstein	292
Hinweise zu den Autorinnen und Autoren	314

Einleitung Kultur der Zeichen – Vernunft im Zeitalter der Orientierung

In der Reihe der Kolloquien zu »Zeichen und Interpretation« wird der Gedanke erprobt, daß wir uns in Zeichen orientieren, daß die Welt, die wir unmittelbar verstehen, eine Welt von Zeichen ist, die unter unterschiedlichen Bedingungen unterschiedlich interpretiert werden können. Die metaphysische Annahme einer Welt an sich bestehender Gegenstände hatte der Einsicht im Wege gestanden, daß nicht schon ein fest geregeltes, sondern erst ein freies Verstehen vom jeweiligen Standpunkt des Individuums aus Orientierung ermöglicht, Orientierung, die von jedem neuen Standpunkt aus wieder neu notwendig ist. Zeichen müssen darum Zeichen auf Zeit sein. Sie müssen, sofern der Vorrat inter-individuell gebrauchter Zeichen notwendig begrenzt ist, von den Individuen immer wieder anders gebraucht und verstanden werden können.

Das Andersverstehen der Zeichen muß jedoch, wenn über Kommunikation hinaus Interaktion möglich werden soll, auch seinerseits begrenzt sein. Dies geschieht in dieser Sicht durch Spielräume oder Ebenen der Interpretation, deren Bedingungen sich zwar alle mit der Zeit verändern können, sich in unterschiedlichen Zeiträumen jedoch unterschiedlich verändern. Danach sind langfristige quasi-transzendente, mittelfristige kulturelle und im Vergleich dazu kurzfristige Interpretationen zu unterscheiden. Im Zusammenspiel der Zeitebenen wird ebenso Kontinuität wie Dynamik der Interpretation denkbar.

Mit den Begriffen Orientierung, Zeichen und Interpretation wird der Versuch gemacht, die philosophische Klärung des menschlichen Weltverstehens aus der zu eng gewordenen Ordnung der Begriffe Subjekt, Objekt und Erkennen zu lösen. Sie setzen pragmatisch im Horizont des Handelns und dessen unabsehbar vielfältigen und unablässig wechselnden Umständen, d. h. der Zeit, an. Es geht dann nicht mehr um die Einheit und Wahrheit des Seins für eine transzendental gedachte reine Vernunft, sondern um immer neue Möglichkeiten des Handeln-Könnens in einer immer neuen Welt für ein Denken, das sich seinerseits nur aus den Möglich-

Kultur der Zeichen

Zeichen und Interpretation VI

Herausgegeben von
Werner Stegmaier

Es wird der Gedanke erprobt, daß die Welt, die wir unmittelbar verstehen, eine Welt von Zeichen ist, die unter unterschiedlichen Bedingungen unterschiedlich interpretiert werden können. Die metaphysische Annahme einer Welt an sich bestehender Gegenstände hatte der Einsicht im Wege gestanden, daß nicht schon ein fest geregeltes, sondern erst ein freies Verstehen vom jeweiligen Standpunkt des Individuums aus Orientierung ermöglicht, eine Orientierung, die von jedem neuen Standpunkt aus neu notwendig ist. Zeichen müssen darum Zeichen auf Zeit sein. Sie müssen von den Individuen immer wieder anders gebraucht werden können. Die Spielräume ihrer Interpretation müssen aber auch begrenzt sein, wenn Verständigung möglich sein soll. Dies geschieht durch Kulturen. Kulturen sind in dieser Sicht Kulturen des Zeichengebrauchs. Sie geben den individuellen Orientierungen an Zeichen Ordnungen der Interpretation vor und machen sie dadurch vergleichbar.

Werner Stegmaier ist Professor für Philosophie an der Universität Greifswald. »Kultur der Zeichen« bildet den Abschluß der sechsbändigen Reihe »Zeichen und Interpretation«, die im Suhrkamp Verlag erschienen ist.

Suhrkamp