

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Högbe, Wolfram
Metaphysik und Mantik

Die Deutungsnatur des Menschen

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1039
978-3-518-28639-5

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1039

Mantik ist ursprünglich die Interpretationskunst naturwüchsiger Sinnbestände im Dienste des Sicherungsverhaltens des Menschen: so wie sich im Minenspiel ein sonst unzugängliches Inneres der mantischen Deutung verriet, interpretierte sie einstmals alle natürlichen Ereignisse als Mimik des Universums. In einem situationsdiagnostischen Sinn interpretieren wir auch heute noch und stets zuerst nach mantischer Manier, wo wir z. B. Stimmungslagen registrieren. Die Bedeutungssubstanzen, die sich auf diese Weise erschließen, lassen sich gewöhnlich nur recht unvollkommen versprachlichen, sie sind subsemantischer Art und reichen tief in unsere heuristische Deutungsnatur, als deren Theorie eine bereinigte Metaphysik auftreten kann.

Wolfram Höggebe Metaphysik und Mantik

Die Deutungsnatur
des Menschen

(Système orphique de Iéna)

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2015

Erste Auflage 1992

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1039

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1992

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

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: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28639-5

Inhalt

Einleitung	
Deutungskultur und Deutungsnatur	9

I. METAFISICA POVERA

§ 1	Das consiliare Geschäft der Philosophie	21
§ 2	Erster Kreis der semantischen Unterwelt: Die Hasard-Theorie der Referenz	24
§ 3	Zweiter Kreis der semantischen Unterwelt: Ungebundene Existenz	32
§ 4	Dritter Kreis der semantischen Unterwelt: Hypnagogische Referenz	43
§ 5	Purgatorium der Referenz: Der reine Simonismus .	53

II. ERKENNTNISTHEORIE OHNE ERKENNTNIS

§ 6	Cognitio sensitiva	62
§ 7	Vagheit und Schönheit	67
§ 8	Die ursprüngliche Lust der Prädikation	73
§ 9	Erkenntnistheorie ohne Erkenntnis	79
§ 10	Eine dritte Renaissance?	83

III. ERWEITERUNG DER BEWUSSTSEINSTHEORIE: BEWUSSTSEIN UND EIGENTUM

§ 11	Meinigkeit	86
§ 12	Epistemische Märtyrer	88
§ 13	Epistemisches Haben	91
§ 14	Zur Archäologie des Bewußtseins	96
§ 15	Bewußtsein und Eigentum bei Hegel	103
§ 16	Ursprung des Wesens	109

IV. INDISKRETE ONTOLOGIE UND MANTIK

§ 17	Das Erweiterungsprogramm für Ontologie und Semantik	113
§ 18	Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit	113
§ 19	Repräsentationsprobleme des Indiskreten	119
§ 20	Semantik des Indiskreten: Mantik	124
§ 21	Indiskrete Eindeutigkeit	128
§ 22	Das indiskrete Wesen der Dinge	132

V. INITIALIEN PROGNOTISCHER RATIONALITÄT

§ 23	Das Problem der Rationalität von Prognosen	135
§ 24	Mantische Prognosen und das Sicherungsverhalten des Menschen	140
§ 25	Mantische Energien	149

VI. DIE WISSENSCHAFTSGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG DER MANTIK

§ 26	Hegels Theorie der Mantik	153
§ 27	Mantik als prognostisches know how	157
§ 28	Vom pythischen zum empirischen Dreifuß	162
§ 29	Augustinus und die Kompensation des semantischen Naturverlustes	164
§ 30	Mantik und Allegorese	173

VII. SENSUS NATURAE: DAS KONZEPT EINER NATÜRLICHEN MANTIK BEI WILHELM VON AUVERGNE

§ 31	Die Wiederentdeckung der Natur	177
§ 32	Sensus naturae	178
§ 33	Geheimwissenschaft und Aufklärung	181
§ 34	Der sensus naturae als Organ indiskreter Registratur	183
§ 35	Excessus mentis	185

VIII. MANTIK UND HERMENEUTIK

§ 36	Das Verschwinden der Mantik in der Hermeneutik	187
§ 37	Schleiermacher und Gadamer	191
§ 38	Mantik und Historie	193
§ 39	Signitiver Animismus	197

IX. DIE RÜCKGEWINNUNG DER MANTIK AUS DER HERMENEUTIK

§ 40	Mantische Phänomenologie	201
§ 41	Das Scheitern der mantischen Phänomenologie . . .	204
§ 42	Transzendenz und Pronominalität	205
Nachwort		
	Das Rätsel des Universums	209
	Personenregister	213

Einleitung

Deutungskultur und Deutungsnatur

Das Forschungsprogramm der Philosophie, mit dem sie bei aller Variation bleibend identisch ist, läßt sich gut unter den Titel fassen: *A la recherche du sens perdu*.

Die Verlusterfahrung von Sinn, das Verblassen des Gültigen, geht der Philosophie allerdings nicht vorher, ist nicht bloß ihre externe Motivation, sondern ist ihrem Tun immanent. Das scheint schwer verständlich zu sein. Auf der einen Seite soll die Philosophie sein: Suche nach dem verlorenen Sinn; auf der anderen Seite aber soll sie auch schon sein: die Verlusterzeugung von Sinn. Diese widersprüchliche Ambivalenz von Suche und Verlust zugleich, von Invention und Destruktion ineins, erklärt sich aber so, daß Sinnerfahrung oder Sinnpräsenz ganz offenkundig an fraglose Gültigkeit gebunden sind, an fraglose Selbstverständlichkeit, wohingegen die Eingangsthese der Philosophie gerade besagt, daß es überhaupt nichts fraglos Gültiges, nichts fraglos Selbstverständliches gibt. Denn die Philosophie ist bloß die methodische Institution unserer Fraglichkeitsnatur, die prinzipiell nichts Unbefragtes, nichts Unbefragbares hinter sich weiß.

Die Möglichkeit der Philosophie ist so in einer absoluten Annullierung von Sinn verankert und zwar einfach dadurch, daß sie Sinnsubstanzen gleich welcher Art prinzipiell in Frage stellt, um nach ihnen als Verlorenen zu suchen. Indem sie nach dem Sinn fragt und ihn sucht, hat sie ihn schon vernichtet. Der Philosophie geht es hierin so wie Orpheus, der sich Eurydike vergewissernd zuwendet und sie gerade dadurch verliert. Man mag es daher das orphische Geheimnis der Philosophie nennen, daß sie nur aus Voraussetzungen möglich ist, die in der Tilgung dessen bestehen, worauf sie aus ist.

Man kann diesen Befund als eine pragmatisch inkonsistente Voraussetzung der Philosophie lesen, um daraus sogleich auf ihre Unmöglichkeit zu schließen. Aber von dieser widersprüchlichen Identität von Suche und Verlust, von Invention und Destruktion ist jedenfalls nicht nur die Philosophie betroffen. In ihrer undatierbaren Tiefe ist die Philosophie ja keine Erfindung des Men-

schen wie technische Geräte, sondern der Mensch ist in seiner Selbsterfindung schon philosophisch. Er findet sich in einem zunehmend methodisch betriebenen Spiel der Rationalität, das sich in einer aparten Philosophie bloß fortsetzt und zwar in dem Augenblick, wo dieses Spiel literarisch wird: erst ab da greifen die Protokolle ihrer Existenz. Da die Philosophie also zuvor schon in den Geburtswehen des homo sapiens das Treibende war, gehört jene pragmatische Inkonsistenz nicht nur zur Voraussetzung der Philosophie, sondern in eins zur Voraussetzung der Rationalität des homo sapiens. Diese Voraussetzung der Rationalität ist gerade darin gegeben, daß wir alles zur Disposition stellen können, um geprüfte Verbindlichkeiten zu ermitteln. Jedenfalls ist diese universelle Dispositionalität als Voraussetzung unserer Suche nach Gültigem nur ein anderer Ausdruck für jene inkonsistente Einheit von Suche und Verlust am Beginn der Philosophie.

Nun könnte man einwenden: was zur Disposition gestellt werden kann, muß schon da sein. Insofern geht Geltendes seiner Infragestellung immer vorher und in diesem Sinne geht Rationales offenbar einer Rationalität vorher, die nach unserer These erst aus dem Geschehen des Infragestellens geboren werden soll. Tatsächlich gibt es aber eine untere Schranke der Geltungssubstanzen, die erklärlich macht, warum sie der Existenz nach zwar immer früher, der Erkenntnis nach aber immer später sind als unsere Fragen. Fraglos Geltendem folgen wir blind, erst wenn es zur Disposition gestellt ist, können wir ihm als einem Anerkannten auch wissenschaftlich folgen und erst dadurch erhält es den Charakter einer rationalen Obligation. Diese Nachträglichkeit, und darin ist die untere Schranke der Geltungssubstanzen gegeben, prägt auch das Geschehen des Verlustes der Instinktbindungen. Schon die Geburt des Geistes ereignet sich als Geburt der Variablen, d. h. in einem Einbruch von Unbestimmtheit in das Reich naturwüchsiger Bestimmtheit, in das Reich der Benommenheit durch Instinktbindungen, die *nach* diesem Einbruch *als ein ehemals Geltendes* erst spürbar wurden und als für immer verlorene Heimat in der Sehnsucht nach unmittelbarer Sinnpräsenz wirksam bleiben.

Vergängliche Erfahrungsreste dieser Heimat sind offenbar Formen des Benommenseins, in die wir tagträumend bei geeigneter Fixierung einrücken, sind jene hypnagogischen Absenzen, in denen unsere Sehnsucht nach unmittelbarer Sinnpräsenz transitorisch stillgestellt sind. Wir spüren diese Sinnpräsenz in solchen

Momenten wie in einem Bann, der uns die Welt kostet, denn unser weltoffenes Bewußtsein ist in solchen Momenten auf einen einzigen Punkt des Fixierens konzentriert. Dieser Punkt des Fixierens kann sinnlich gegeben sein wie die Blutstropfen im Schnee für Parzival, aber er kann ebenso gedanklich gegeben sein, wann immer wir versonnen sind.

Daß wir alles zur Disposition stellen können, ist auch die Voraussetzung dafür, daß wir an beliebigen Punkten beginnen können, konsistente Netze zu knüpfen oder nach einer Regel etwas zu tun, z. B. eine Linie zu ziehen. Daß wir hier oder dort den Stift ansetzen können, hat zur Voraussetzung, daß es keinen verbindlichen Punkt mehr gibt, so daß wir frei wählen können, wo zum Beispiel zu beginnen ist. Das Allgemeine ist hier dies: nur unter der Voraussetzung, daß es nichts gibt, was wir als ein Verbindliches hinnehmen müssen, können wir frei und daher irgendwo beginnen, frei und daher irgendwelche Prämissen setzen, um dann ihren Folgerungen nachzuspüren. Man erkennt, daß diese Wendungen nur Umschreibungen dessen sind, was wir als beginnende und endende Freiheit (*libertas incipiendi seu finiendi*) bezeichnen können, ohne die wir nicht pronominal (irgendwo irgendetwas beginnen) kompetent wären. Diese pronominale Kompetenz ist *primo loco* schon der menschliche Geist, definiert unsere Deutungsnatur, ohne die es keine Deutungskultur gäbe.

Die beginnende und endende Freiheit ist als Voraussetzung unserer Überlegungen und Handlungen zunächst einmal die unbedingte Verneinung jeder Verbindlichkeit: ohne diese ursprüngliche Verneinung könnten wir nicht beginnen, wo wir wollen, unter selbst gesetzten Bedingungen beginnen, d. h. konditional starten. So ist jene anfängliche Verneinung wieder nur ein anderer Ausdruck für unsere Fähigkeit, alles zur Disposition zu stellen, für die ebenso jene widersprüchliche Einheit von Suche und Verlust steht: indem wir irgendeinen Startpunkt suchen, ist der einzig privilegierte schon verloren. Die anfängliche pragmatische Inkonsistenz von Suche und Verlust setzt uns gewissermaßen frei nach dem Muster des *ex falso quodlibet*.

So ist die anfängliche Verneinung, die *libertas incipiendi seu finiendi* und jene widersprüchliche Einheit von Suche und Verlust im Grunde dieselbe, aber *immer nur zu verlassende Voraussetzung unseres Tuns*, nie Ziel unseres Handelns, das immer konsistenzbemüht sein muß, weil es sonst strukturlos bliebe und sofort

mit einem ›Ach!‹ verenden würde. Ohne jene zu verlassende Voraussetzung gäbe es für uns keine konditionale Struktur, ohne jenen anfänglichen Hintergrund von Nicht-Sinn gäbe es für uns nichts Sinnvolles, an dem wir handelnd ebenso beteiligt sind, wie kraft jener Voraussetzung unbeteiligt. Freiheit steht unartikuliert am Anfang und bleibt als ein Zurückgelassenes in allen Artikulationen wirksam, gerade auch da, wo ein willkürliches Ende einen neuen Anfang möglich macht.

Den Umstand, daß Nicht-Sinn, also Inkonsistenz oder Freiheit die bleibende Voraussetzung unserer Sinnerfahrungen ist, kann man in einer Korrektur des 19. Jahrhunderts auch so ausdrücken: ein semantischer Nihilismus mit seiner These einer universellen Sinnlosigkeit ist nicht erst Ende der Sinngeschichte, sondern schon ihre Voraussetzung. Der semantische Nihilismus ist nicht das Ende der Aufklärung, sondern die Bedingung dafür, daß es überhaupt zu einem wiederholbaren Aufklärungsgeschehen kommen konnte, ist nicht das Ende der Rationalität, sondern ihr wiederholbarer Anfang, gehört daher nicht in die Theorie der *Deutungskultur*, sondern in einer Theorie der *Deutungsnatur* des Menschen.

Die Einsicht, daß wir sämtliche Sinnbestände zur Disposition stellen können, ist natürlich ebenso alt wie modern, aber sie wurde in der Regel als fatales Problem gedeutet. So sieht die antike Skepsis unsere Forschungsbemühungen darin limitiert, daß es zu jedem Ergebnis in Satzform eine gleichwertige Negation gibt. Deshalb empfiehlt sie, bei gegebenem und nicht wegzubringendem Gleichgewicht der geltenden Kräfte einander widersprechender Sätze, von eben diesen Sätzen unsere behauptende Kraft zurückzuziehen, um in einem behauptungslosen Dasein einer Seelenruhe wieder teilhaftig zu werden, die wir sonst vor flagranten Widersprüchen bis zur Verstörung verlören. Die antike Skepsis setzt so exklusiv ans Ende, was aber in Wahrheit auch schon Voraussetzung unserer forschenden Bemühungen war: einen völligen Geltungszusammenbruch, der Voraussetzung unserer freien, aber deshalb immer nur konditionalen Bemühungen ist. Widersprüche treiben uns dann immer in den Anfang unserer forschenden Energie zurück und sind so Indikatoren unserer *Freiheit, es anders zu versuchen*.

Für Nietzsche fungiert eben jene Möglichkeit, jede Verbindlichkeit zu suspendieren, als Kriterium geradezu des Illusionären un-

serer gesamten Erkenntnisse. So erscheint die Einsicht in den semantischen Nihilismus bei ihm als Ende der europäischen Geschichte, ein desaströser Gedanke, gegen dessen Unerträglichkeit er nur noch das Leben in seiner besinnungslosen Stärke aufzurufen vermag. Für ihn figuriert aber als fatales Ende der Geschichte des Menschen, was in Wahrheit schon Voraussetzung ihrer sapienten Endstrecke ist: die Möglichkeit, jede Verbindlichkeit zu suspendieren. Der Tod Gottes ist nicht das Ende der Göttergeschichte, sondern Voraussetzung ihres immer neuen Anfangs: Gott war schon tot, bevor er semantisch geboren wurde. Sein endet, wo Sinn aufgeht, und wo Sinn erstirbt, beginnt Sein. Man könnte diese bloß metaphorischen Wendungen auch so bündeln: Sinnssubstanzen gibt es nur als Wiedergeburten. Das ist vielleicht der tiefere Sinn der Idee einer Wiederkehr des Gleichen bei Nietzsche. Aber er verkannte, daß sich hierin nicht erst Finales ereignet, sondern immer nur und immer wieder Initiales, das schon Voraussetzung unserer daher immer falliblen Objektivitätsansprüche ist.

Gewiß: wir können faktisch nie *alle* Obligationen, alle Geltungssubstanzen außer Kraft setzen. Einfach schon deshalb nicht, weil die Vollzüge unserer Praxis bei noch so klarer Bewußtseinslage über das, was wir tun, bloß um realisiert zu werden, ohne begleitende Besinnungslosigkeit gar nicht möglich sind. Ohne begleitende Besinnungslosigkeit könnten wir keinen sinnvollen Satz auch nur aussprechen. Diese begleitende Besinnungslosigkeit in unseren praktischen Vollzügen sorgt jedenfalls dafür, daß wir eine gewisse Sinnpräsenz in ihrer fraglosen Art des Gegebenseins nie verlieren. Eine ultrareflexive Aufhellung auch dieser begleitenden Besinnungslosigkeit ist in eins das Ende unseres Lebensvollzuges, d. h. der Tod.

Trotz dieser praktischen Unentbehrlichkeit einer begleitenden Besinnungslosigkeit, d. h. einer fraglosen Geltung, können wir gleichwohl von *jeder* Verbindlichkeit sagen, daß wir sie suspendieren können. Wo steht der, der dies sagt? Da, wo nichts gilt. Und er kann von dort aus, aus diesem Unort, aus dieser verdrungenen Utopie, überhaupt nur sprechen, indem er in den Raum der Verbindlichkeit und Konsistenz hineinspricht: sein Sprechen kondensiert erst in diesem Medium zur verständlichen Mitteilung wie der Atem erst in der Kälte sichtbar wird. Rationalität ist und bleibt das Medium unserer Mitteilbarkeit.

Aus der These eines semantischen Nihilismus läßt sich schließlich auch der Einsatz der Philosophie des 20. Jahrhunderts skizzieren, denn sie ist in prägnanter Weise *recherche du sens perdu*. Der substantielle Befund einer initialen Sinnlosigkeit erscheint so zunächst in methodischer Gestalt als Einklammerung der Generalthese der natürlichen Welteinstellung (Husserl). Um das Sinn-geschehen unserer intentionalen Vermeinungen aufhellen zu können, müssen wir die Fraglosigkeit unserer habitualisierten Stellungnahmen erst einmal annullieren, um dann fragen zu können, was es besagt, auf diese oder jene Weise zu vermeinten Gehalten Stellung zu nehmen. Dieser methodische Einsatz einer sinnexplikativen Phänomenologie aus einem stilisierten Geltungs-null kann aber mit dem Argument kritisiert werden, daß in diesem schwarzen Loch der Geltung sogleich auch der methodische Phänomenologe verschwinden müßte: ohne eine Restverklammerung in fragloser Geltung verliert auch der Analytiker den Boden unter den Füßen.

Aus diesem Argument zieht Heidegger den Schluß, daß eine sinnexplikative Analyse nur aus der *stillschweigenden* Annahme einer vollbrachten Geltungsannullierung gestartet werden kann, ohne daß sie eigens vollzogen werden müßte. Nur so ist es möglich, sich dem Vollzugscharakter des Vermeinens in seinem existentiellen Sinn zu vergewissern: wir intendieren nicht weltfrei, sondern nur in Formen des Existierens selbst. Husserls Einklammerung der Generalthese der natürlichen Welteinstellung wird so zur absoluten Voraussetzung der Sinnexplikation und braucht von dieser nicht mehr eigens vollzogen zu werden, eben weil dies ohne methodisches Autodafé gar nicht möglich wäre. Damit ist die These des semantischen Nihilismus aus ihrer methodischen Funktionalisierung bei Husserl wieder gelöst und dahin zurückgebracht, wo sie hingehört: an den sprachlosen Anfang des Sprechens.

Diesem gilt gerade als einer zu verlassenden, aber stets wirksamen Voraussetzung sinnvollen Sprechens daher das Schweigen Wittgensteins. So erscheint schon bei Wittgenstein das 19. Jahrhundert und seine These eines semantischen Nihilismus im Schweigen als beigesetzt. Auf dieser Grabstätte gedieh die Flora der Sprachanalyse als Suche nach der sprachlichen Art des Gegebenseins von Sinn und Bedeutung. Alle Projekte dieser Art operieren dabei auf dem Niveau der sprachlichen Deutungskultur des Menschen. Auf

diesem Niveau wird in subtilen Analysen vor allem der verstehensnotwendigen Konvertibilität semantischer Währungen nachgegangen. Konvertibilitätsvoraussetzungen sind so die Verwendungsmuster (Wittgenstein), Stereotype (Putnam), Analytizität (Carnap), Muster sprachlicher Konventionen (Grice) und tradierter Vorverständnisse (Gadamer) oder paradigmatischer Sichtweisen (Kuhn).

Aber es gab auch Debatten über die Grenzen der garantierenden Kraft semantischer Konvertibilitätsbedingungen. Die Belastbarkeit des Bedeutungsbegriffs wird getestet mit dem Resultat, daß es hier tatsächlich definitive Grenzen gibt. Bedeutungsgleichheit läßt sich nicht definitiv absichern (Quine), wir sind auf ein Gelingen sprachlicher Verständigung angewiesen, das je nach Verständigungszweck einer eigenen Kultur bedarf (Rorty), die sich differenziert institutionalisiert hat.

Der immanenten Rationalitätsbilanz dieser ausdifferenzierten kommunikativen Kultur geht die Theorie des kommunikativen Handelns nach (Habermas). Sie sieht die Sinnfülle eines ungebundenen lebensweltlichen Kommunizierens durch die Imperative kommunikativer Systeme, wie sie in Recht, Wirtschaft und Staat gesellschaftlich wirksam institutionalisiert sind, als bedroht an. In dieser kritischen Zielsetzung will diese Theorie die Vernunftkritik der Tradition im Sinne einer Kritik kommunikativer Verhältnisse beerben und fortführen. Mit großer interpretativer Wucht werden daher alle Problembestände der überlieferten Metaphysik und Bewußtseinsphilosophie als solche einer sich selbst mißverstehenden Theorie kommunikativen Handelns zu verstehen gegeben und in diese eingeschmolzen.

Aber auch diese Option verkennt, daß den Mechanismen einer sich selbst bedrohenden komplexen Deutungskultur des Menschen eine Deutungsnatur vorhergeht, die sich der Variabilität gesellschaftlichen Kommunizierens gegenüber als geschichtliche Konstante ansprechen läßt, aus der sich gleichwohl die heuristischen Energien der Kulturleistungen speisen. Die Theorie kommunikativen Handelns sieht nicht, daß die metaphysische Tradition im Grunde genommen als eine Theorie der heuristischen Deutungsnatur des Menschen rekonstruiert werden muß und als solche nicht wegzubringen ist, so wahr uns unsere Deutungsnatur schon einen Bedeutungsvorsprung sichert, ohne den wir auch auf der Ebene unserer Deutungskultur orientierungslos wären. Der

empfindlichste Mangel der philosophischen Projekte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist so ihr anthropologisches Defizit. Das gilt auch für das brillante Projekt einer formalen Semantik (Tugendhat). Ihr nach Art eines sprachanalytisch erneuerten Rikert konzipiertes anthropologisches Grundmuster ist das eines Menschen, der durch Ja/Nein-Stellungnahmen definiert ist. Die ambivalenten und heuristischen Phasen, in die solche Optionen eingebettet sind, bleiben ausgeblendet. Über den sprachlichen Verhexungen unseres Verstandes treten unsere Einbindungen in die Verhexungen durch die Welt völlig in den Hintergrund.

Zwar wurde diese Zurücksetzung damit gerechtfertigt, daß uns die Welt nur sprachlich zugänglich ist, aber man vergaß, daß sich diese Zugänglichkeit bisweilen erst allmählich einstellt: da, wo wir in diffusen Sachlagen, in komplexen Situationen mit unseren subsemantischen Sensorien allein gelassen sind und erst noch nach Worten ringen, hat sich schon unsere Deutungsart orientierend bemerkbar gemacht. Sie vermittelt offenbar zwischen unseren bloß physiologisch beschreibbaren Informationsverarbeitungen (Reflexe, Taxien, Tropismen) und unserer explizit sprachlichen Weltorientierung. Sie vermittelt aber nicht nur, sondern sie liefert uns für jede Situation, wie gesagt, bereits einen Bedeutungsvorsprung, den unsere semantischen Bemühungen erst wieder einholen müssen, ohne ihn jemals völlig ausschöpfen zu können. Die Bedeutungsfülle des Anblicks einer Rose erreicht ihre Beschreibung nie, davon zehrt die Möglichkeit der Kunst.

Um nun die Bedeutungsart auf subsemantischem Niveau auch terminologisch von semantischer zu unterscheiden, bietet sich der Ausdruck ›mantisch‹ an. Unter diesem Titel faßt sich ursprünglich die Kunst des Sehers, der aus Zeichen auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges schließt oder zeichenlos Ahnungen formuliert. Diese Kunst reicht tief in die Anfänge der Menschheit und läßt sich auch als erste Art einer Weltdeutung oder Naturkunde im Dienste unseres Sicherungsverhaltens beschreiben. Freilich verkam diese Kunst in dem Augenblick zum reinen Aberglauben, als sich eine methodisch nachprüfbar Naturkunde allmählich in Wissenschaft wandelte. Die Bestände der mantischen Deutungen wandern so in eine okkulte Folklore ab, die uns hier nicht interessiert und schon Platon nicht mehr interessierte. So vollzieht er den Übergang von denjenigen, die als *Wahrsagende* und Seher bloß den Vögeln vertrauen (μάντιες ὄρνισιν πιστεύον-

της) und sie als gültige Zeugen akzeptieren, zu solchen Sehern, die nur die Vernunft als Zeugen akzeptieren und so von einer philosophischen Muse inspiriert *Wahres sagen* (ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευομένων)¹. So ist schon bei Platon der rechtmäßige Erbe des Sehers der Philosoph, ja genau genommen jeder Mensch, da unsere Psyche schon von Hause aus auch eine mantische Verfassung hat (μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ).² Von Bedeutung bleibt die Mantik also ausschließlich in einem formalen Sinn, nämlich als Erweiterung der Semantik als Theorie unserer Deutungsnatur: mantische Bedeutungssubstanzen, zu denen uns noch Worte fehlen, erschließen uns bereits eine qualitative Welt, in der wir faktisch leben und in der unsere Existenz auf dem Spiel steht. Diese Welt ist den sprachanalytischen, kommunikationstheoretischen und hermeneutischen Ansätzen der Philosophie abhanden gekommen: Sein, das verstanden werden kann, ist eben nicht schon Sprache. Unser Verstehen bleibt auch an Registraturen der Befindlichkeit angeschlossen, die wir unter Umständen überhaupt nicht versprachlichen können und um die wir doch in einem prägnanten Sinne wissen: wir wußten schon, bevor wir meinten. Das Interessante ist nun, daß eine Zuwendung zu diesen Zonen mantischer Orientierungen etwas sehr deutlich hervortreten läßt, was auf semantischem Niveau so gut wie nicht mehr spürbar ist: die pronominal Matrix unserer Fraglichkeitsnatur. Sie liefert die Topologie eines indefiniten Raumes, in dem irgendwer irgendwo irgendwann irgendwie agiert. Gerade da, wo wir uns in Situationen mit extrem diffuser Informationslage, z. B. bei Nacht, befinden, rechnen wir immer noch mit ›irgendetwas‹, das sich, noch verborgen, in kleinsten Wahrnehmbarkeiten gleichsam meldet. Ohne diese indefinite Pronominalität gäbe es nichts, was Instanz sein könnte, kein Beispiel, wären wir auch einer Grenze nicht fähig, und d. h. wir wären geistlos. In diese indefinite pronominal Ausrichtung werden wir hineingeboren, wir erlernen sie nicht, sondern sie ist Voraussetzung unserer Lernprozesse. Diese ausdifferenzierten Ausrichtungen haben vektoriellen Charakter und sie bezeichnen nichts, sowenig Variable etwas bezeichnen, sie deuten nur *unbestimmt* an. Aber nur deshalb, weil unsere Registraturen in diese pronominalen Vektoren eingelassen sind, sind wir über

1 Platon, *Philebos* 67b; cf. zuvor 66b.

2 Platon, *Phaidros* 242c.

jedes Datum, jeden Sinnesreiz hinaus, sind wir zeichenfähig, gibt es Symbole.

Dieses *apeirotrope* Hinaussein ins Unbestimmte ist, recht besehen, unsere metaphysische Verfassung, nicht im Sinne einer *Nominalmetaphysik*, die mit nominal faßbaren Essenzen rechnet, sondern im Sinne einer *Pronominalmetaphysik*, die wiederum bloß Theorie unserer subsemantischen Deutungsnatur ist, in der sich uns imaginiäre Welten ebenso erst erschließen können wie die heuristischen Muster der realen. Damit schrauben wir die Idee der Metaphysik in ihrem Anspruch auf eine Theorie des mantischen Zwischenreiches zurück, auf eine Theorie unserer heuristischen Deutungsnatur, aus der wir leben, handeln und forschen. So gibt sich die anthropologische Zielsetzung der folgenden Studien auch darin zu erkennen, daß sie die Metaphysik beerben, soweit sie sich bei Wahrung der Metaphysikkritik als formale Heuristik beerben läßt.

Ihrer methodischen und zugleich substantiellen Ambition nach sind so die folgenden Untersuchungen auf eine Erweiterung von Metaphysik, Erkenntnistheorie, Bewußtseinstheorie, Ontologie und Semantik *nach unten* ausgelegt, um den Kontakt mit unserer Deutungsnatur wieder herzustellen, der ansonsten gerade in der kommunikationsanalytischen Philosophie verschüttet war. Gleichwohl sind diese amplifikatorischen Anläufe so angelegt, daß sie Anschluß an den analytischen Ausgangspunkt halten. Es geht ja nicht darum, diesen Ausgangspunkt zu verleugnen, sondern ihn bloß durchlässig für Fragestellungen nach unserer Deutungsnatur zu machen, deren Kenntnis unsere Weltsituierung erst deutlich werden läßt.

Es wird sich auch zeigen, daß wir uns in diesem Erweiterungsprogramm immer wieder eines Beistandes der philosophischen Tradition versichern können, da sie dieser Perspektive so fremd gegenüber nicht war, wie es unserer kommunikativen Deutungskultur heute bisweilen scheinen mag: Aufklärung holte immer schon auch das Dunklere ein, ohne das sie nicht leuchten könnte.

Dieses Zusammenhalten des Auseinandergetretenen, die schwierige Balance zwischen unserer Deutungskultur und einer von ihr entzweiten Deutungsnatur, ist die Form, in der sich die ursprüngliche Einheit der *condition humaine* in der Moderne als zersetzte durchhält. Das ist, wie J. Ritter gezeigt hat, Hegels bleibende Einsicht gewesen: »Was als Subjektivität und Objektivität auseinandertritt und sich im Widerspruch gegeneinander verselbständigt,

bleibt in der Form der Entzweiung geschichtlich zusammen.«³ Was Hegel noch begriff, läßt die Philosophie heute einfach mit sich geschehen: sie ist selbst zu einem Symptom dieser Entzweiung geworden, wo sie die Kraft nicht mehr aufbringt, den Kontrast ihrer formalisierten *und* amorphen Gestalten, die Filiationen des Redens *und* Schweigens, der Digitalisierung *und* der Expressivität, der Verbindlichkeiten *und* der Kontingenzen in ihrer Zusammengehörigkeit zu reflektieren. Nur so aber ist über Nietzsche hinauszukommen, dessen Theorie des Nihilismus erst von hier aus als eine sich selbst verfehlende Theorie der Freiheit erscheint. In die Aufgabe dieser Reflexion sind die Paragraphen dieses Buches bloß hineingestellt, sie eigens anzugehen bleibt noch aus.

Die meisten der nachfolgenden Untersuchungen sind in Vorlesungen bereits mitgeteilt worden⁴, manche sind schon andernorts veröffentlicht.⁵ Sie erscheinen hier in veränderter Gestalt in einem

3 J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, in: ders., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M. 1969, p. 215. Ritter fährt fort: »Hegel hat vor Augen, was man die Zweigleisigkeit der modernen Geistesgeschichte nennen könnte, in der zu Descartes' ›Methode‹ Pascals ›Logique du cœur‹, zur ›veritas logica‹ die ›veritas aethetica‹ (Baumgarten), zum Gelehrten und seinem rationalen System die ästhetische Subjektivität des Genies (Shaftesbury), zur Natur Newtons die schöne Natur der ästhetischen Dichtung und Kunst, zum Rationalismus der Pietismus der Gefühlsreligion gehören.« So »begreift Hegel die Entzweiung des geschichtlichen Daseins in Subjektivität und Objektivität als die Form, in der er sich seine Einheit erhält und in der modernen Welt die ihr gemäße Gestalt findet«. Und: »Es gibt keine Möglichkeit, dadurch aus der Entzweiung herauszukommen, daß man sich entweder auf die eine oder andere Seite schlägt, um das ihr jeweils Entgegengesetzte als nichtseiend zum Verschwinden zu bringen.«

4 Seit dem Wintersemester 1978/79 in Vorlesungen über Mantik und Metaphysik.

5 *Erkenntnistheorie ohne Erkenntnis*, in: Zeitschr. f. philos. Forschung 38 (1984) pp. 545-559. *Die ursprüngliche Lust der Prädikation*, in: Akten des Int. Kant-Kongr., Teil 1. 2, Bonn 1981, pp. 731-736. *Eigentum und Bewußtsein*, in: Annali della Facolta di Lettere e Filosofia dell' Università di Napoli vol. xxvii (1984/85) pp. 49-69. *Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit. Vorzüge einer indiskreten Ontologie*, in: *Einheit und Vielheit*, ed. O. Marquard, Hamburg 1990, pp. 217-232. *Initialien prognostischer Rationalität*, in: Zeitschr. f. philos. Forschung 37 (1983) pp. 21-33. *Mantik und Allegorese*, in: *Bildhafte Rede in Mittelalter und*

Zusammenhang, der erst das Erweiterungsprojekt, das hinter ihnen steht, hervortreten läßt. Ich hätte gewünscht, daß der systematische Charakter der Projektidee noch stärker konturiert worden wäre, aber die Flüchtigkeit der Zeit verband sich derart mit der Flüchtigkeit der Materie, daß ein Ende erzwungen werden mußte, das bisweilen mehr als spekulative Graffiti nicht zuließ, deren Entbehrlichkeit außer Frage steht. Eben deshalb wird man aber bemerken: indem man sich immer wieder vom Text abwendet, ist das System pronominal präsent; indem man sich dem Text wieder zuwendet, ist es wieder verschwunden. Anders als in dieser orphischen Referenz ist aber ohnehin kein System der Philosophie gegeben. Und weil der Text aus dieser verwunschenen Perspektive erstmals 1992 Grundlage einer Vorlesung an der Universität Jena war, mag er den zärtlichen Zusatz tragen: *Système orphique de Iéna*.

früher Neuzeit, eds. W. Harms/K. Speckenbach, Tübingen 1992, pp. 73-92. *Metafisica povera*, ersch. 1992. – Frau B. Hamerski M. A. und Frau cand. phil. S. Kamper danke ich für ihre geduldige Hilfe bei der Herstellung des Manuskripts.